

T
1281

 **XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION**
ARCHIVO HISTORICO

29995

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Doctorado en Ciencias Sociales



Casa abierta al tiempo

**Memoria de la resistencia y proyecto autonómico indígena. Los Caracoles
y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas**

TESIS

Para optar al Grado de Doctor en Ciencias Sociales, con especialidad en
Relaciones de Poder y Cultura Política

PRESENTA

Jesús Gustavo García Rojas Cárdenas

Director de Tesis: Dr. Jaime Osorio Urbina

Mexico, D.F, 21 de junio 2011

Nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia...solo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado

Tesis III de Filosofía de la Historia

Walter Benjamin (1940)

Toda luna, todo año, todo día, todo viento, camina y pasa también. También toda sangre llega al lugar de su quietud.....No se perderá esta guerra aquí en esta tierra, porque esta tierra volverá a nacer

Kahlay de la Conquista y Libro del vaticinio de los Trece Katunes (fragmentos)

Chilam Balam de Chumayel (1998)

Agradecimientos

Esta investigación se realizó en el contexto del programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la UAM-Xochimilco, en su novena generación 2007-2010, en donde encontré condiciones académicas y de libertad de investigación suficientes para poder llevarla a cabo.

Quiero agradecer a los distintos profesores y profesoras que formaron parte del comité de tesis de esta investigación y que aportaron experiencia y conocimientos para que pudiera llegar a buen puerto. En primera instancia al Dr. Jaime Osorio Urbina profesor-investigador del departamento de Relaciones Sociales de la UAM-X, quien dirigió la tesis e intervino en forma precisa para que existiera en ella el equilibrio interpretativo pertinente entre la construcción de subjetividad presente en la experiencia zapatista como el de las determinaciones estructurales y materiales que intervienen en la construcción de estas subjetividades políticas rebeldes.

Junto con el profesor Jaime Osorio, la Dra. Aída Hernández Castillo, profesora e investigadora del CIESAS-México, y co-directora del Seminario de Género y Etnicidad en dicha institución, así como la Dra. Fabiola Escárzaga, del área de Relaciones Sociales de la UAM-X, fueron quienes conocieron inicialmente los avances de mi trabajo desde la presentación de avances en las "réplicas" o coloquios formativos en el área de "Relaciones de poder y cultura política" de la que fui parte durante la formación escolar en la UAM-Xochimilco. Aída Hernández fue una constante fuente citada en mi trabajo, siendo en varios aspectos una referencia canónica sobre la temática de pueblos indígenas, poder y género, así como en el plano humano fue una crítica elocuente pero alentadora de las faltas contenidas en mi tesis. Fabiola Escárzaga insistió siempre en el rigor del análisis y proveyó de críticas directas para mejorar algunos elementos del trabajo que no fueran consistentes con ese rigor.

En la última etapa del trabajo, revisaron críticamente la investigación varios profesores de la UAM-X, cuando ésta se encontraba en la fase de borrador de tesis. En primer lugar la Dra. Guiomar Rovira Sancho, del área de Comunicación y Política, interesada desde el surgimiento público del EZLN en 1994, en el análisis de la rebelión zapatista y autora de sendos textos en donde se da voz tanto a los insurgentes de base, como a mujeres bases de apoyo de distintos pueblos zapatistas. Guiomar Rovira aceptó de inmediato y de muy buena gana la propuesta que le hice de formar parte del comité de tesis y me dio bastante aliento al interesarse en mi trabajo en un momento en que la tensión y la angustia por finalizar, así como la situación general de violencia en el país, me tenían un poco estancado e inmóvil.

El Dr. Alejandro Cerda García, que realizó un importante trabajo de investigación etnográfica en territorio zapatista en Chiapas, aceptó también hacer comentarios al borrador de tesis que fueron muy útiles en clarificar prioridades y ordenar temáticas contenidas en el trabajo. El Dr. Patrick Gun Cunnighame, leyó también partes del borrador e hizo comentarios muy pertinentes sobre las faltas del trabajo en cuanto a las promesas de análisis contenidas en él y que sirvieron para plantear en forma más nítida algunas temáticas que aparecían de manera oscura o soterrada. Patrick Cuninghame fue muy elocuente al hablar en términos positivos del trabajo, al mismo tiempo que hacía una crítica pertinaz de lo que consideraba sus inconsistencias. Agradezco también a la Dra. Gisela Espinosa Damían del posgrado en Desarrollo Rural de la UAM-X, que aceptó formar parte del Comité ampliado de la tesis.

En mi formación como investigador social he sido parte de diversas instituciones académicas, todas ellas públicas, que han tenido un impacto en mi forma de mirar los problemas y hechos sociales. Esta formación, junto a la educación política recibida en mi participación como activista y militante social, de la que hablaré un poco en la introducción de este trabajo, han sido constitutivos de mi formación como sujeto. Dentro del aspecto académico, creo pertinente mencionar el clima político e intelectual en el que se desarrolló mi paso por la UAM-Xochimilco que tuvo un impacto también en el nivel de contenido de la tesis. De los profesores cuyas discusiones fueron significativas en mi formación, recuerdo los seminarios impartidos por Dolores Paris y Gerardo Avalos, así como los textos de Rhina Roux. Estos profesores discuten en general la problemática del carácter del estado, pero incluyen también en sus análisis el espacio político de lo subalterno, la politicidad de lo popular, los ejes y la transformación de los sistemas de dominación y la contestación a éstos.

Durante el segundo año del doctorado, tuve oportunidad de hacer un seminario externo en el CIESAS-México, institución que había conocido años antes como estudiante de antropología social, sobre Pueblos Indígenas y Derechos Humanos, impartido por las profesoras Teresa Sierra y Rachel Sieder. Esa participación me permitió complementar la discusión eminentemente política de la UAM-X con la temática antropológica discutida en el seminario, que no es mas que la referencia empírica, -enfaticando el caso de los pueblos indios de América-, de la política autónoma llevada a cabo por los grupos subalternos, sea en el terreno institucional o en el de la movilización popular. Quiero hacer un agradecimiento explícito a la Biblioteca "Angel Palerm" del CIESAS, de cuyo extenso y pormenorizado acervo en Ciencias Sociales se nutrió mayormente el aparato crítico de este trabajo. Ahí las compañeras trabajadoras Yadira Lazcano, Ricardo Mejía, Maria Luisa Vega y Ana María García ofrecieron siempre de manera diligente su apoyo en la búsqueda de documentos y textos

diversos que me permitieron elaborar un argumento coherente en la investigación.

Vaya la mención a estas dos instituciones –o mejor dicho, a comunidades y personalidades concretas de ellas- como un reconocimiento y agradecimiento por el impacto directo e indirecto en la realización de este trabajo, y más generalmente en la transformación de la manera en que he podido llegar a mirar los procesos sociales.

En el área de investigación de Relaciones de Poder, mis compañeros de estudios y de preocupaciones fueron sobre todo Antonio Morfín y Dalia Cortés, si se pudiera hablar del destino, creo que con ellos se cumplió un adagio, pues fueron ellos dos con quienes primero crucé palabra el primer día de clases del doctorado, de ahí en adelante no la soltaríamos más. De la misma área académica recuerdo también el interés mutuo en nuestras investigaciones y el trato delicado de la compañera Suu Kyong.

En medio del segundo año pude también asistir a un seminario de discusión con las compañeras del área de Mujer y Género, impartido por las profesoras Mary Goldsmith y Mónica Cejas, en donde se discutió el cruce temático y empírico social de los marcadores de género, clase y étnico-racial en las discusiones de las teorías e investigaciones feministas. Ahí pude volver a compartir curso con compañeras estudiantes de esa área como Samantha Zaragoza, Roció Pérez Bada y Roció Ochoa.

El Doctorado en Ciencias Sociales de la UAM-X, es parte del padrón de posgrados nacionales reconocido por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) dependiente de la Secretaría de Educación Pública (SEP) del gobierno federal. Por esa razón, el CONACYT provee de becas de manutención a quienes son aceptados en el programa de doctorado después de cumplir con los requisitos de conocimientos y trayectoria, impuestos por la universidad. Durante los tres años que dura el tiempo académico explícito del doctorado, a quienes estudiamos en él se nos proveyó una beca monetaria mensual para dedicarnos de tiempo completo a nuestros estudios. Al terminar el tercer año, era común poder acceder, mediante solicitud explícita avalada por la universidad y los directores de tesis, a una prórroga para obtener una extensión de un cuarto año de beca que permitiera terminar el proceso con la defensa pública de tesis en el exámen de grado. En el año 2010, el CONACYT cambió sus reglas y procedimientos y restringió la solicitud de extensión del cuarto año de beca, hasta hacerlo casi imposible de obtener. En la UAM-X, muchos de los miembros de la novena generación del Doctorado en Ciencias Sociales, que estudiábamos ahí, nos inconformamos y nos organizamos como generación para solicitar que se reparara lo que consideramos una medida injusta que afectaba nuestros procesos de tesis. Después de un proceso de

meses, y después de lograr el apoyo, si bien titubeante y revestido de formalismo burocrático de las autoridades universitarias, pudimos acceder a un cuarto año de becas que nos permitió terminar nuestras investigaciones. Para la mayoría era claro que esta restricción formaba parte de los recortes al gasto público de áreas, como la formación de científicos, que no son consideradas prioritarias en el programa político neoliberal vigente en México desde hace tres décadas, que extrae cuantiosas sumas del erario público para desviarlas a actividades de negocios de beneficio privado, y restringe, adelgaza y condiciona al extremo los presupuestos de instituciones públicas, como las universidades y centros de investigación. De esa experiencia, quienes participamos activamente en ella pudimos corroborar, aunque fuera en un pequeño ámbito de la realidad, la enseñanza tan atacada e impopular en la sociedad mexicana, de la participación y del esfuerzo colectivos como forma de resolución de problemas sociales y reparación de injusticias. De dicha experiencia y de mi paso por la UAM-X, quiero mencionar a los compañeros Juan Carlos Hernández Rosete, Wilner Metelus, Marielena Mújica, Natalia Pérez Vilar, Alejandro Dionicio, Laurentino Lucas, Raúl Cabrera, Verónica Paniagua, Lilia Rodríguez y Nonantzin Martínez.

Este trabajo surgió de un interés no solo académico, sino de la urgencia de comprender una experiencia de política autónoma llevada a cabo por sujetos colocados en un papel subalterno y de desprecio histórico, como parte de una praxis política. En forma simultánea a la realización de los estudios doctorales, participé activamente, como uno más, en movilizaciones y en la política de abajo y a la izquierda. Pude ver junto con muchos compañeros y compañeras, el lento pero decisivo proceso de descomposición social en el país a raíz de la guerra ficticia inventada por el gobierno federal impuesto en 2006 y con él, la anulación de libertades básicas y el crecimiento rampante de la miseria. De cómo remontar esta situación buscando pistas en la experiencia de resistencia y rebeldía zapatista, trata también este trabajo. De ello hemos discutido con Nicté Ha Dzib, compañera de convicciones durante largo tiempo, y con otros compañeros como Claudia Torres, Delfino Barrios, Eusebio Gonzáles entre otros adherentes de la Otra Campaña zapatista.

Finalmente quiero dedicar este trabajo a mi hijo Ixkán Camilo, nacido en el año 2007, justo cuando empezaba mis estudios en la UAM-X, y también una nueva fase vital.

INDICE

Introducción.....	14
Colonialidad, Memoria e historia.....	16
Un trayecto.....	22
Objeto de la Investigación.....	24
Preguntas de investigación.....	24
Metodología.....	25
Marco analítico.....	26
Capítulo I	
Estado-nación, Mundialización y Movimientos Indígenas en América Latina.....	32
El estado actualmente existente.....	33
El estado como comunidad política.....	37
La doble cualidad del estado.....	39
La reproducción societal y el sistema de mando obediencia: el caso de México.....	40
La colonialidad del poder y el estado nación en América Latina.....	44
Estado nacional y sujeto indígena en Mexico.....	47
Capitalismo transnacional, multiculturalismo y pueblos indígenas.....	49
Multiculturalismo neoliberal y política subalterna por el reconocimiento.....	52
¿Por qué los pueblos indígenas?, ¿Por qué ahora?.....	58
Conclusión.....	62

Capítulo II

Insurgencia, rebelión y memoria campesina e indígena..... 64

Las razones de la revuelta y la revolución.....	65
Revoluciones, revueltas y sublevaciones indígenas y campesinas.....	67
La memoria de lucha y rebelión en Chiapas.....	71
La revolución mexicana de 1910.....	81
La revolución mexicana y la constitución del estado en el Sureste mexicano.....	84
Estructura, sujeto y subjetividad en las luchas populares, rebeldes y revolucionarias.....	89
Los pueblos indígenas: subjetividad étnica y subjetividad política.....	91
La memoria como herramienta de emancipación.....	93
Conclusión.....	95

Capítulo III

La rebelión zapatista y el proyecto autonómico indígena: la confluencia de tradiciones de rebeldía..... 98

Reconstrucción de la memoria histórica a través de la autonomía.....	100
La autonomía y la libre determinación en el imaginario subalterno de México.....	105
La lucha agraria y los antecedentes de la autonomía contemporánea en Chiapas.....	107
La autonomía como proyecto de régimen político de los pueblos Indígenas.....	112
Origen de la autonomía de los pueblos zapatistas.....	117
Los Acuerdos de San Andrés Sacamch'en.....	120
Dos propuestas de autonomía y de sujeto presentes en San Andrés.....	123
La Marcha del Color de la Tierra y el fin de un ciclo de interlocución estatal-institucional.....	128

Dos caras de la autonomía: Excepcionalidad neoliberal y proyecto democrático popular.....	131
Conclusión.....	135

Capítulo IV

Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas como formas decoloniales de organización social.....137

Buen y Mal gobierno: la operación política de la semántica liberadora de los subalternos.....	139
Niveles, pisos y grados de la autonomía en territorio zapatista.....	142
El sistema político de las Juntas de Buen Gobierno.....	147
La construcción cotidiana de la legitimidad del mando.....	149
“Doctores racistas y medicinas caducas en los hospitales oficiales”. La otra Salud.....	152
“Prepararse para ser un campesino zapatista y no un desempleado”: La otra Educación.....	154
“Antes de 94, no hay buena justicia, no hay respeto, nos humilla el mal gobierno”: La otra Justicia.....	158
“En el 94 no quitamos las tierras, sino que las recuperamos por que eran nuestras”: Tierra y Territorio.....	162
“No hemos recuperado el rostro”.....	167
Conclusión.....	171

Capítulo V

La otra rebelión dentro del zapatismo. Mujeres y transformación del orden de género en el movimiento zapatista..... 175

Contradicciones y transformaciones en la praxis y la teoría feminista.....	177
Feminismo y decolonialidad.....	179

Las temáticas del feminismo indígena y del feminismo urbano/mestizo....	182
Las insurgentas y las comandantas en el EZLN.....	183
La segunda transformación.....	188
Mujeres de los pueblos en resistencia.....	190
La lucha de las mujeres zapatistas ¿Cambiar dentro de la tradición?.....	197
Conclusión.....	204

Capítulo VI

Contrainsurgencia, guerra interna y estado de excepción en el territorio rebelde zapatista..... 206

Guerra Interna: diversos conceptos.....	208
Detener la rebelión.....	209
Militarización: ocupación física y simbólica del espacio territorial.....	211
Paramilitares: la guerra por intermediación.....	213
La guerra por acción planeada.....	215
La guerra por omisión deliberada.....	218
Acteal: el gatillo se dispara.....	225
El desarrollo: contrainsurgencia por otros medios.....	230
Contrainsurgencia, militarización y paramilitarización y la transformación de subjetividades en la colonialidad.....	236
Estado de excepción frente al estado de rebelión interna.....	240
Conclusión.....	242

Capítulo VII

Doble relación de sujetos, traducción y contagio de cosmologías: marxismo y cultura indígena maya en el EZLN..... 246

Doble traducción y sujetos de conocimiento en la experiencia

zapatista.....	247
El mandar obedeciendo y las autonomías comunitarias indígenas.....	253
Historia y reconstrucción del pasado en las luchas étnicas.....	258
La disputa por el pasado para la lucha en el presente.....	261
Construcción histórica de redención en el EZLN.....	265
El concepto de <i>Dignidad</i> como conector de experiencias.....	268
Interacción entre dimensiones de lucha en el EZLN.....	271
La Sexta y la Otra.....	275
Universalidad y particularidad en el zapatismo.....	279
Conclusión.....	281
Conclusiones.....	282
El movimiento zapatista y el movimiento indígena mexicano.....	285
El movimiento social y popular en México y el EZLN en la coyuntura actual.....	288
Qué elementos se prefiguran en el horizonte.....	293
BIBLIOGRAFIA.....	300

Indice de Mapas, Figuras y Cuadros

Mapas

- Mapa 1- En sombreado aparecen las regiones de Chiapas con presencia e implantación zapatista más importantes..... (30)
- Mapa 2- Regiones de la Selva Lacandona, zona histórica de la construcción de proyectos de autonomía indígena en Chiapas..... (136)
- Mapa 3- Ubicación de los Caracoles zapatistas en el territorio de Chiapas.....(172)
- Mapa 4- Desarrollo social y Contrainsurgencia en Chiapas. Traslape de centros de desarrollo social y puntos militares en el territorio rebelde.....(243)

Cuadros

- Cuadro 1-Rebeliones Indígenas coloniales y poscoloniales en Chiapas más importantes.....(76)
- Cuadro 2- Caracoles zapatistas, zonas de ubicación y pueblos que habitan en ellos.....(142)

Figuras

- Fig. 1- El sujeto en las propuestas Regionalista y Comunalista de la autonomía indígena.....(127)
- Fig. 2- Diagrama de Flujo de distribución del poder en las JBG..... (144)
- Fig. 3- Municipios autónomos que conforman la Junta de Buen Gobierno "Hacia la esperanza", Región Selva-Fronteriza, Caracol 1 La Realidad, Chiapas.....(150)

Anexos

- Anexo 1-Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno.....(173-174)
- Anexo 2- Petición contra incursión del ejército..... (244)

Introducción

La rebelión indígena zapatista de 1994 y el EZLN han sido ampliamente estudiados desde diversos enfoques, por diversas corrientes de investigación y desde marcos político-ideológicos también diferenciados. Hay poco que añadir en el aspecto cronológico o histórico y es ampliamente conocida la formación de su pensamiento expresada en comunicados, discursos y escritos de los miembros de su dirigencia, de miembros de tropa de su ejército y también recientemente de los pueblos que son su base social de apoyo. Sin embargo, con pocas excepciones, los trabajos de análisis de la rebelión zapatista se han concentrado en el carácter de innovación que esta contiene, y por ende en su cualidad de ruptura con una tradición de sometimiento de los pueblos indios. Esta interpretación estuvo también ligada a la coyuntura en la que surgió el zapatismo a la luz pública, el fin del régimen posrevolucionario corporativista y el paso a lo que fue interpretado de manera precipitada como la transición a la democracia. En este trance, el zapatismo fue analizado, en forma correcta, como un factor más de la profundización de la crisis terminal de los gobiernos priistas y el fin de su coartada revolucionaria a través de la rebelión de una organización conformada por un sector que durante décadas había sido sostén de ese mismo régimen: los campesinos indígenas. Así que el EZLN fue uno de los actores importantes de los cambios que por un momento, -podría decirse que por un suspiro- permitió pensar que la política había cambiado en México. Un peligro asociado a esta interpretación exclusiva del zapatismo como variable de innovación y transformación, tanto de la cultura política mexicana, como de las tradiciones y formas de organización social de los pueblos indígenas de Chiapas y del resto de México, es la negación del papel crucial que en la rebelión y en su formación política y simbólica han tenido esas mismas tradiciones, construidas y recreadas en la memoria tejida en la relación dialéctica entre opresión/liberación de esos pueblos y el papel que las

rebeliones campesinas e indias, en general, y la zapatista, en particular, han tenido como detonantes de luchas por la emancipación y por ende de la descolonización completa de la sociedad mexicana. Lo que visto desde otro tamiz es posible también entender como una forma de lucha por la democracia, siempre que ésta no se interprete en los marcos rígidos y estancos de lo procedimental electoral.

Que la interpretación del EZLN como actor en la “transición democrática” mexicana tenía un carácter teleológico se muestra en la forma que adquirió la relación de la sociedad civil con el zapatismo una vez que el PRI fue derrotado en las elecciones presidenciales y el primer gobierno nacional de oposición de derecha (panista) comenzó sus gestiones sin realizar una mínima parte de los cambios prometidos en sus campañas y sobre todo incumpliendo la demanda básica de buscar la paz negociada con el EZLN, a través de la negativa de refrendar los Acuerdos de San Andrés. Episodios como la Ley de derechos y Cultura indígena votada contra los pueblos indígenas en 2001, estuvieron precedido por desencuentros como el apoyo moral y la solidaridad expresados por el EZLN a la huelga estudiantil de la UNAM de 1999-2000 que fue condenada por diversos sectores de intelectuales y académicos progresistas que la fustigaron como antidemocrática y maximalista y que veían sus intereses e imagen afectados por la huelga; para los zapatistas, por otra parte, ese movimiento enarbolaba la defensa de la educación pública, en general y de la universidad nacional, en particular, por parte de su alumnado. La emisión de la Sexta Declaración y el llamado a la Otra Campaña terminaron de partir las aguas entre el EZLN y un sector importante de organizaciones de la sociedad civil, intelectuales y académicos que consideraron que el EZLN había sufrido un proceso de “radicalización” incompatible con los nuevos tiempos de la democracia electoral y el multipartidismo al que se había arribado.

Pero el zapatismo siempre enfatizó que su lucha iba más allá de los tiempos electorales y que la democracia electoral sin justicia social no podría ser llamada democracia completa, por lo que la existencia de leyes electorales más rígidas y la aceptación plena del multipartidismo, incluyendo a las expresiones de izquierda, no eran una garantía de democracia plena. Pero la tesis ingenua de la democracia se había impuesto en México y todos aquellos que una vez

lucharon por la democracia en la etapa priísta fueron criticados si proseguían su lucha cuando el PRI perdió la presidencia y el gobierno federal. La interpretación del EZLN como un actor de la democracia anhelada, se convirtió en la trampa intelectual por medio de la cual se quiso –y se quiere- condenar al EZLN y al movimiento indígena nacional al ostracismo y a su desaparición por medio de la contrainsurgencia en su territorio y la represión cada vez más abierta en el resto del país a las expresiones políticas populares no encuadradas dentro del sistema político. Ni siquiera en la etapa actual de excepción y violencia de la democracia neoliberal, se deja de esgrimir al arribo de la democracia representativa como puerto final, como la razón que demuestra la pérdida de las causas que dieron origen a la rebelión. En un reciente artículo, un escritor e intelectual del establishment neoliberal, haciendo gala de una “objetividad” política antizapatista ha escrito una esquela del EZLN en donde lo declara muerto, en desbandada y después de hacer algunas concesiones de rigor para hablar de su papel positivo en México en la lucha por la democracia, afirma que su existencia en las comunidades indígenas de Chiapas ha sido un perjuicio para éstas.¹ Esta es la posición política en su versión refinada de la estrategia discursiva contrainsurgente que niega la existencia y la representatividad del EZLN, así como la actualidad de sus demandas, que se puede encontrar por otras vías y a través de métodos menos elegantes en la vida cotidiana de las comunidades indígenas rebeldes en Chiapas.

Colonialidad, memoria e historia

La visión democrática teleológica buscaba en su versión más objetiva y comprometida con las causas de los oprimidos desanudar la interpretación exótica del Otro que veía a los pueblos indígenas como proclives a la violencia y a la manipulación de líderes providenciales o redentores; y como portadores de una cultura que permanecía inmutable a través de los siglos, que enarbolaban sujetos impermeables al cambio e incapaces de visualizar las

¹ Carlos Tello Díaz “17 de Noviembre: otro aniversario” *Milenio Diario*, 12 de noviembre 2010

condiciones y las transformaciones que ocurrían a cada momento. Esta era sin duda una visión plagada de etnocentrismo que fue combatida con la idea de que era necesario historizar al movimiento zapatista para entender su génesis no como el cumplimiento inefable de una interpretación circular de la historia sino como el producto de la acción colectiva decidida de los pueblos indígenas zapatistas contemporáneos. En esta historización se privilegió la memoria corta del siglo XX como forma de entender las causas y buscar la semilla de la rebelión, se desechó en general a la memoria larga como referente de la rebelión actual, pues esto podría abonar a la interpretación racista y etnocentrada de los indígenas como objetos pasivos de marejadas o corrientes históricas, lo que ha sido condenado con calificativos como el de "milenarismo". El milenarismo ha sido planteado como opuesto a una forma de actuación política guiada por la acción racional y se le identifica con la incapacidad de construir proyectos políticos transformativos o formas de organización social alternativas a las existentes y que sean planteadas en forma incluyente. Pero como he buscado plantear en las páginas subsiguientes, el milenarismo puede ser interpretado en forma positiva como la articulación de utopías emancipatorias de distinta raíz con elementos de la memoria larga de los pueblos indios que articulan en forma creativa interpretaciones libertarias, las que se encuentran entrelazadas en formas diversas; sancionadas por la tradición de los antepasados y abiertas a los cambios y transformaciones producto del contacto y el intercambio intercultural.

Pero no se entenderá aquí al milenarismo como la interpretación de una profecía inefable que ocurre de manera independiente a las condiciones materiales de existencia, el momento histórico, y a las acciones de los sujetos colectivos inmersos en ellas. Sino a la acción consciente de sujetos empapados de una memoria colectiva y del conocimiento amplio de las condiciones presentes. La memoria colectiva, en el sentido tradicional en que esta ha sido formulada por la sociología, plantea que

Junto a la historia escrita, hay una historia viva que se perpetúa y renueva a través del tiempo y en la que se pueden encontrar muchas corrientes antiguas que aparentemente habían desaparecido...la memoria colectiva se distingue de la historia en (que)...es una corriente de pensamiento continuo, de una

continuidad que no tiene nada de artificial, ya que del pasado solo retiene lo que aún queda vivo de él o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene [Halbwachs 2004:66 y 81]

Aunque en esta clásica formulación, Halbwachs distingue de manera tajante a la historia escrita de la memoria, mayormente oral, y plantea que ésta pervive solo lo que dura la generación viva de sujetos que la enarbolan, en esta investigación analizaremos a través de qué mecanismos subsisten elementos de memoria lejanos en la conciencia de los pueblos indígenas de Chiapas. Cómo es que hechos que sucedieron en generaciones muy anteriores, mediados por centenares de años, tienen presencia en la memoria contemporánea.

¿Es posible plantear, como hace el mismo Halbwachs para el caso de las clases sociales, la existencia de una memoria "étnica o indígena"? Algunos autores así lo han afirmado (Florescano 1999) sin embargo, a contrapelo de la definición clásica de Halbwachs esta memoria no solo pervive como la tradición repetida de la marcha de las generaciones, sino que está basada también en elementos de escritura historiográfica y de las narraciones escritas (en su mayor parte después de la adquisición de la forma de escritura traída por los españoles) de los propios pueblos.² Por lo que tanto la tradición oral, como los rituales, mitos e imaginario de los pueblos indígenas de origen maya en Chiapas contienen un sustrato de realidad concreta de hechos históricos, reinterpretados en la tradición de pueblos y comunidades.

Es preciso anotar también, que dicha memoria se encuentra mediada por el conflicto étnico, generado por la invasión y conquista europea, y la posterior e inacabada historia de explotación y opresión de los indígenas. Dicha forma política de dominación, ha sido clasificada como "colonialidad del poder" por Aníbal Quijano (1992), un proceso que comenzó en el siglo XVI y aún no termina

² En la cultura maya perviven por lo menos tres grandes textos histórico-míticos donde se plantea el origen y cosmogonía de diversos pueblos de este origen el *Chilam Balam de Chumayel* (Maya-yucateco), el *Popol Vuh* (Maya-quiché) y el *Memorial de Sololá o Anales de los Cackchiqueles* (Maya-cakchiquel). Dichos textos son de autoría anónima, y aunque es un tema de discusión académico su origen concreto, parece claro que fueron escritos por manos indígenas diversas a lo largo de generaciones y siglos (De la Garza 1998:11)

Con la conquista de las sociedades y culturas que habitan lo que hoy se llama América Latina, comenzó la constitución de un nuevo orden mundial, culminando quinientos años después en un poder global que abarca todo el planeta. Este proceso implicó la concentración violenta de los recursos mundiales bajo el control y para el beneficio de una pequeña minoría europea, - y sobre todo de sus clases dominantes.....Durante la crisis actual, dicha concentración se lleva a cabo con un renovado ímpetu, en una forma quizá más violenta y en una escala más amplia, a nivel global [Quijano 1992:168]

La dominación colonial se basó en la clasificación de las poblaciones colonizadas en criterios que denotaban la idea de su inferioridad frente a las europeas

esa estructura colonial del poder produjo las discriminaciones sociales específicas, que después fueron codificadas como "raciales" "étnicas" "antropológicas" o "nacionales" de acuerdo al momento, agentes y a las poblaciones inmiscuidas. Estas construcciones intersubjetivas producto de la dominación colonial eurocentrada fueron asumidas como categorías "objetivas", "científicas", por lo tanto, con significación histórica. Esto es, como fenómenos naturales, no referenciados a la historia del poder [Ibid. 168]

Estas formas de clasificación, argumenta el sociólogo peruano, persisten hasta el día de hoy, y son la base de la política de la colonialidad, no obstante el fin del colonialismo como proyecto de dominación político en los siglos XIX y XX

Si observamos los elementos principales de la explotación y la dominación social en una escala global, las líneas principales del poder mundial hoy en día, y la distribución de recursos y trabajo entre la población mundial, es muy claro que la vasta mayoría de los explotados, los dominados, los discriminados son precisamente los miembros de las "razas", "etnias" o "naciones" en las que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas en el proceso formativo de dicho poder mundial, desde la conquista de América en adelante... *La colonialidad entonces, es aún la forma general de dominación en el mundo hoy, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido* [Quijano 1992:169-170, cursivas GGR]

Por tanto, la memoria indígena puede definirse también como una "memoria de la colonialidad", y puesto que las condiciones de existencia de los indígenas contemporáneos siguen estando marcados por elementos de dicha colonialidad, como la explotación y el despojo, es posible entender cómo es

que historias muy lejanas como motines, rebeliones y alzamientos, ocurridos hace cien o doscientos años siguen estando presentes en la tradición oral o la ritualidad festiva de pueblos y localidades indígenas. Pues la lucha por la liberación y contra las condiciones de colonialidad siguen siendo un proyecto presente en el imaginario indígena. De ahí que el alzamiento neozapatista de 1994, aparezca ante los ojos de algunos historiadores, solo como el más reciente suceso de rebelión de unos pueblos que han luchado históricamente por trascender su condición de subordinación. No parece sin embargo, que estemos frente a un suceso más que será derrotado o desbandado sin consecuencias, pues a diferencia de las rebeliones anteriores, aún aquellas que perduraron por más tiempo, los zapatistas han actuado acicateados no solo por las privaciones materiales y políticas, sino por la búsqueda de una transformación consciente de la sociedad en que viven. Vale decir en palabras de Quijano, para "liberar las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad" esto es, luchar por la "liberación social de todo poder organizado como desigualdad, discriminación, explotación y como dominación" (Quijano 1992:178).

Dicha transformación se ha cristalizado en el proyecto de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas, que en el caso zapatista se hace realidad concreta a través de la construcción de un sistema de organización social y político complejo, acorde a dicho proyecto, representado por la herramienta política de las Juntas de Buen Gobierno. Han hecho esto, no en el vacío de la historia, sino atendiendo con cuidado y respeto los elementos de una vasta tradición de resistencia.

La explicación anterior podría proyectar una imagen de los pueblos indígenas como inmersos en un pasado estanco, que les impide mirar al futuro; la existencia de una compleja tradición histórica constantemente recreada por ellos, es de hecho el pretexto para un recurrido tópico del pensamiento neoconservador y globalizador en México. Dicho tópico basado en la idea de la necesidad de "llevar" a la modernidad o contemporaneidad a los pueblos indígenas, es una discusión de la colonialidad del poder que visualiza a los pueblos indios como un ancla de atraso que impide el desarrollo del resto de

los sectores sociales. La realidad es que los pueblos indígenas no son entes del pasado que puedan permanecer intocados a los procesos del devenir histórico de esta o de cualquier otra sociedad nacional. Los pueblos indígenas son modernos y contemporáneos en el sentido que han construido “otra” forma de modernidad no una copia fiel de lo que se considera el asiento de la modernidad en el mundo del capitalismo desarrollado (Europa occidental y Estados Unidos) sino una con un carácter propio y pasada por el tamíz de la traducción y apropiación cultural (Chaterjee 1997). Es lo que ha sido también llamado la coetaneidad de los pueblos indígenas (Rivera Cusicanqui 2010:3), que no han permanecido inmutables a los cambios del mundo capitalista moderno, pero que han decidido resguardar formas de organización social y elementos culturales propios de su historia, con todo lo que implica de resistencia a la desaparición por el avance de formaciones sociales y culturales hegemónicas y cifradas por la colonialidad.

De ahí que como también será tratado en esta investigación, el principal proyecto político de las comunidades indígenas zapatistas, la autonomía expresada en forma regional, no es un proyecto que hubiera sido extraído de realidades ajenas a la historia de los pueblos indios y sus luchas. En las principales rebeliones mayas, tanto en Chiapas, en el siglo XVIII, como en Yucatán, en el siglo XIX, las demandas recurrentes eran por sacudirse el yugo español o republicano de los pueblos de indios y que éstos pudieran manejar sus propios asuntos. Esta forma de autonomía incipiente de nivel comunal ha sido un proyecto histórico que aparece en forma recurrente en los pueblos indígenas, aunque en siglos pasados haya estado cifrado por su localismo y el colonialismo y en el siglo XX por la carencia de un proyecto político de transformación. Esta es una característica que en el presente ha sido catalizada por el EZLN y que se expresa en forma concreta en la aparición de las figuras político-culturales de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno en el año 2003 y antes, a través de la creación de los municipios autónomos zapatistas. Es difícil establecer una continuidad histórica directa entre aquellas formas y demandas de autonomía expresadas en rebeliones de comunidades y distritos de indios y en formas de organización campesina autónoma, pero es innegable la existencia de una memoria histórica como sedimento de la cultura

popular que ha alimentado el programa político zapatista tanto como su origen de organización revolucionaria basada en la interpretación marxista del antagonismo y la emancipación. El entrecruzamiento de estos y otros elementos mediadores conforman el bagaje político sobre el que los zapatistas, notoriamente los miembros de su comandancia con el subcomandante Marcos como expresión de su voz colectiva, han construido una constelación argumentativa con fuertes connotaciones simbólicas, una forma de expresión que ha interpelado a propios y ajenos, y que se basa en la forma lingüística y sintáctica de esos mismos pueblos. Esta forma de expresividad se ha revelado como un vehículo ideológico que tiende puentes entre la lucha presente de los zapatistas y la larga historia de opresión de sus antepasados remotos. A lo largo de este trabajo se buscará hacer lo más nítida posible la relación existente entre los llamados de la memoria y los proyectos emancipatorios del presente en la lucha por la autonomía zapatista.

Un trayecto

Este trabajo puede verse también como producto de un intento fallido. Cuando fui aceptado al programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la UAM-Xochimilco, propuse realizar una investigación sobre la experiencia autonómica y de gobierno indígena expresada en las Juntas de Buen Gobierno en las comunidades indígenas mayas de Chiapas pertenecientes al EZLN, que tuviera como eje práctico-teórico a la etnografía antropológica. Para eso proponía utilizar la técnica de trabajo de campo prolongado en el teatro de los acontecimientos en donde los indígenas zapatistas trataban de transformar su experiencia de rebeldía y resistencia en una forma alternativa del ejercicio del mando. Trataba de esta forma de conjugar el enfoque más propiamente académico del análisis reflexivo, con el análisis político comprometido que considero me da mi experiencia personal como militante de una causa, pues soy desde 2005 adherente de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la Otra Campaña en la ciudad de México, y por ende simpatizante del proceso político zapatista.

Sin embargo, la intención de realizar trabajo de campo prolongado en territorio zapatista se vio obstaculizada por limitaciones institucionales y personales. En el primer caso, el diseño del doctorado no plantea la existencia de etapas de trabajo de campo y exige la presencia en el aula de los alumnos durante buena parte del programa académico, lo que impide establecer contactos duraderos con los posibles sujetos y zonas geográficas de interés de una investigación. Por otro lado, mi tardía propuesta de realizar trabajo de campo en territorio rebelde a autoridades autónomas zapatistas –realizada hasta el verano de 2009 en el Caracol de Morelia, zona tzoj-choj- cuando me sentí desahogado del trabajo de aula para hacerla, me dejó con muy poco tiempo para recibir respuesta de parte de la Junta de Buen Gobierno que tiene muchas otras obligaciones, como mantener en pie un gobierno autónomo en resistencia frente al acoso y el hostigamiento del estado y sus aliados. Al final, la exigencia administrativa de la entrega de un borrador de tesis completo para el fin del mismo 2009 en el doctorado en Ciencias Sociales, me impidió esperar más por una respuesta de la Junta de Buen Gobierno de Morelia y tuve que rediseñar la investigación y ubicarla en el contexto de una revisión e interpretación de referencias etnográficas secundarias y una pequeña aportación al análisis teórico de una experiencia de rebelión. Este nuevo diseño de investigación contiene el compromiso de analizar con el mayor detalle posible la información etnográfica producida por investigadores y científicos sociales, y por el movimiento social y popular en torno al EZLN, que si bien no suplen los elementos de reflexión nuevos que conlleva el realizar el propio trabajo de campo, permitirá ubicar el análisis historiográfico y teórico en una zona geográfica específica habitada por sujetos que realizan prácticas concretas, evitando así la confusión que podría ocasionar hablar de la rebelión zapatista, ubicándola solo como un encuadre teórico, como significante vacío sin referencia en la praxis, lo que lo haría parecer como un esqueleto sin carne. Las referencias etnográficas tratarían entonces de ubicar el contexto de la discusión del análisis político y teórico de la rebelión, el buen gobierno y las narraciones e historias previas al alzamiento armado como construcción de una relación conmensurable entre sujetos culturalmente diferenciados (la comunidad indígena y el grupo revolucionario urbano mestizo).

El planteamiento general de la investigación varió primordialmente en la forma de abordaje metodológico del problema, pero no cambió sustancialmente las áreas de interés que fueron planteadas de inicio, el planteamiento general del proyecto es pues el que sigue:

Objeto de la Investigación

La finalidad de esta investigación es analizar la experiencia política reciente de la autonomía y autodeterminación indígena zapatista a través de la revisión de la experiencia reciente de las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles como formas de gobierno autónomo indígena en las zonas de presencia del EZLN en Chiapas. Se analizará el programa político zapatista de la autonomía a través del lente de la historia de lucha y rebeliones campesinas e indígenas, tratando de hacer claros los elementos de continuidad e innovación en la construcción de la autonomía. Una acotación que no es impertinente hacer es que a lo largo del trabajo se hará referencia a los “zapatistas” y al “zapatismo” en relación al movimiento de rebelión indígena surgido en Chiapas a finales del siglo XX, lo que también ha sido denominado como “neozapatismo” en investigaciones diversas. Cualquier uso distinto de la expresión será mencionado explícitamente. No considero un exceso o una violación de la prudencia histórica usar el término de ese modo, pues este trabajo busca tener asidero en la historia, y el zapatismo histórico de 1910 es un referente político subalterno que sigue interpelando a no pocos sujetos y luchas hasta el día de hoy. De tal forma que llamar al EZLN y a sus comunidades como zapatistas es la justa referencia a una historia popular de lucha y rebelión reivindicada por ellas mismas y vale decir, representada también dignamente.

Preguntas de investigación

Las preguntas de investigación, aunque con ligeros cambios, se mantuvieron como fueron planteadas en el principio del programa académico y son los ejes que guían este trabajo. Hay una pregunta central de la que se desprenden otras preguntas específicas a razón de la forma en que se divide el trabajo:

P1: ¿De qué manera se encuentran articuladas la memoria de opresión y de lucha de grupos humanos subalternizados con el proyecto de la resistencia y la autonomía indígena en el EZLN hoy en día?

¿Cuáles son los procesos que intervienen en la transformación de las subjetividades en las rebeliones y movimientos armados?

¿Qué papel tienen las narraciones históricas y míticas en la construcción de la legitimidad de la rebelión armada como lucha contra la opresión y la explotación?

¿Existe un puente que articule la memoria histórica de rebelión como cultura política de resistencia con el proyecto político contemporáneo de la autonomía zapatista?

¿De qué forma las Juntas de Buen Gobierno zapatistas son la continuidad de un proyecto histórico de los pueblos indígenas o conforman un proyecto político innovador de organización social?

Estas cuestiones recorren y son el hilo conductor de este trabajo. El capitulado del mismo se encuentra relacionado con el intento de dar respuesta a estas preguntas de la manera más clara que sea posible.

Metodología

.En este trabajo se busca hacer un análisis global del proyecto político zapatista de la autonomía a través del marco de la memoria histórica de la rebelión indígena en Chiapas. Los trabajos de investigación existentes en el territorio zapatista, contienen información de primera mano harto relevante, pero se encuentran localizados en el territorio en donde han podido ubicarse los investigadores por mayor o menor tiempo, su visión es por tanto, local y limitada. Esta investigación tratará de formular una visión de conjunto que

permita analizar el proceso en forma general, y arrojar algunas conclusiones de una forma de acción política subalterna enmarcada en la lucha por liberarse de la colonialidad del poder y del saber. Con esa finalidad se ha construido un capitulo en el que se combina el análisis y la interpretación teórico-política, historiográfica y etnográfica. Las fuentes de información son básicamente de literatura especializada, mayormente de fuentes bibliográficas y en menor grado, hemerográficas, sobre todo en los capítulos de análisis teórico (Caps. I, II y III). En el caso de la autonomía zapatista y específicamente de las Juntas de Buen Gobierno, se revisará la literatura etnográfica disponible, así como notas y apuntes de un viaje en el que participé personalmente en territorio zapatista (Caps. IV, V y VI). El Capítulo VII, con el que finaliza la investigación, es una forma de síntesis temática que combina fuentes de teoría, historia y etnografía.

Marco Analítico

Este trabajo simpatiza ampliamente con la investigación que conjuga el análisis y la reflexión con el compromiso con los procesos políticos que son parte de dicho análisis, una vertiente científica con larga data en América Latina que había caído en desuso frente al discurso hegemónico neoliberal, la caída del socialismo real y la desbandada temporal de las utopías. La investigación plantea dos tradiciones básicas como construcciones teóricas y epistémicas que son la columna vertebral del trabajo:

a) La escuela de estudios subalternos surasiáticos, y específicamente el historiador Ranahit Guha y sus tesis sobre las rebeliones campesinas.

b) Las tesis sobre la colonialidad del poder y el saber como han sido planteadas por Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo, entre otros, así como su correlato en la investigación comprometida y descolonizada con referencia a autores como Silvia Rivera Cusicanqui

c) Existe una fructífera tradición investigativa en América Latina que plantea que la ciencia debe nutrirse del conocimiento de los sujetos que luchan y/o

sufren, dos de sus formas paradigmáticas pueden ejemplificarse en los métodos de la educación popular propuestos por el pedagogo brasileño Paulo Freyre y la metodología de la investigación-acción participativa del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (Mato 2000:491-497). Hoy en día se la identifica con aquellas metodologías y corrientes de investigación "comprometida" "activista" "descolonizada" "dialógica" de "co-labor", términos que no son intercambiables pero que hacen referencia a un tipo de ciencia que se aleja de la razón indolente, y se vuelca en un manifiesto compromiso con los sujetos y movimientos que son el foco de sus investigaciones.

En el caso del zapatismo los aportes de conocimiento más recientes en el tiempo y que aportan información más significativa en torno a su proceso político han sido hechos por jóvenes investigadores realizando tesis profesionales de posgrado, en su mayor parte antropólogos, que con base en el método de la etnografía comprometida, activista y colaborativa, han arrojado conocimientos importantes sobre la forma de construcción de la autonomía y de un orden social alternativo a través de la vida cotidiana y la reconstrucción de la memoria de los pueblos indígenas zapatistas con base en estancias más o menos prolongadas de campo en dichos pueblos. Algunas de esas investigaciones muy recientes serán citadas en este trabajo (Gutiérrez 2005; Cerda 2006; García González 2007; Mora 2008) junto a otros trabajos de corte antropológico realizado por profesionales académicas, como parte de la revisión de literatura etnográfica de la que se nutre en una buena parte esta investigación.

Estos elementos son parte del bagaje intelectual del que este trabajo abreva. Si bien adolece de un elemento importante: el acompañamiento presencial humano al proceso político del que se hace referencia; la orientación general del trabajo comparte el elemento común de ser una investigación basada en la "objetividad políticamente posicionada" con los oprimidos, los humillados y explotados. Las referencias que son sentido común en las ciencias hegemónicas, como la objetividad entendida como neutralidad valorativa, "distancia crítica" u objetivización reflexiva que son parte de las tradiciones liberales y neoliberales (sistémicas) en el conocimiento, no se encontrarán en este trabajo que se sitúa en las antípodas de esas tradiciones. Más bien al

contrario, lo que he intentado hacer aquí es colocarme en una corriente de investigación que prescindiera de las justificaciones intelectuales que alejan a la ciencia de la gente sencilla y común y la acerca de manera peligrosa a los centros de poder en donde se ejerce un mando despótico y autoritario, al uso de lo que el economista del siglo XVIII Adam Smith llamó la *máxima infame de los amos* ("Todo para nosotros, para los demás nada" en Chomsky 2002).

Capitulado temático

El primer capítulo trata de establecer las transformaciones ocurridas en el seno del estado en América Latina en la etapa del neoliberalismo, así como se analiza el surgimiento en forma paralela de expresiones y movimientos populares con reivindicaciones de los pueblos indígenas de América o Abya-Yala. Se analizará la forma en que las transformaciones en el seno del estado y el surgimiento de movimientos indígenas se interrelacionan e influyen de manera mutua.

En el segundo capítulo se hace una revisión historiográfica de la forma que han adquirido las rebeliones en la "historia larga" de México y cómo estos alzamientos han conformado tradiciones de rebelión basadas en la memoria existente en regiones geográficas específicas. Se analizará el caso específico de Chiapas y la memoria larga de las rebeliones en los siglos XVIII y XIX

El tercer capítulo hace un recuento de las luchas campesinas e indígenas de los últimos treinta años de Chiapas y el proceso de construcción de diversas experiencias de autonomía anteriores al zapatismo así como la forma en que se constituyó la autonomía como demanda concreta del EZLN y las formas que adquirió a raíz de los Diálogos de San Andrés con el gobierno federal. Se analizarán las vertientes de la autonomía así como las formas en que ésta se fue construyendo en las zonas de influencia rebelde.

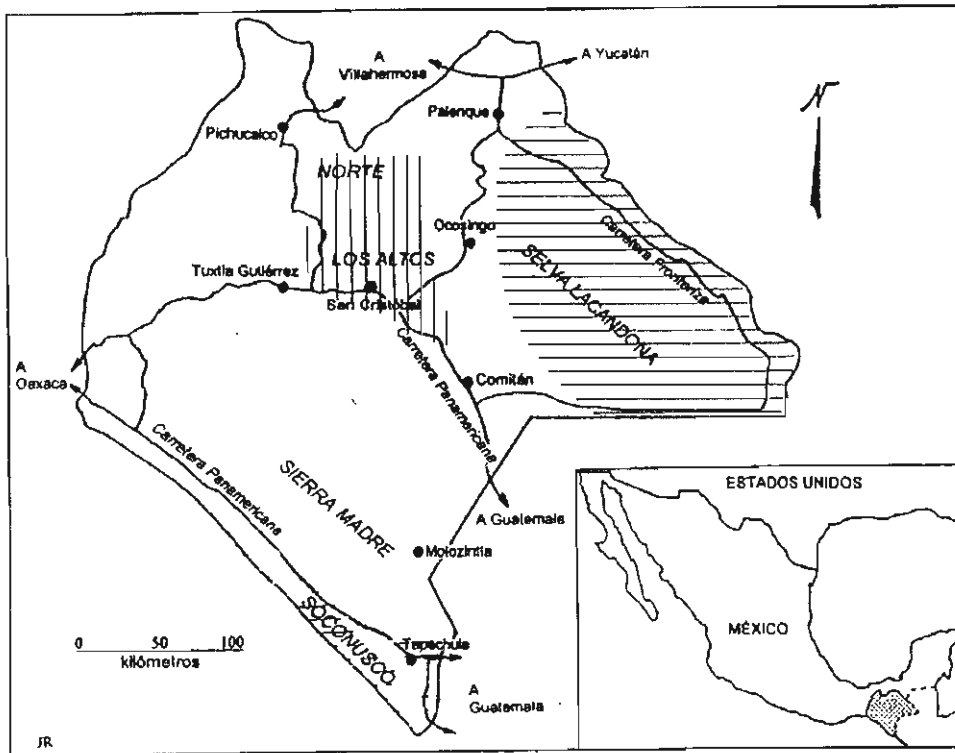
El cuarto capítulo refiere exclusivamente al surgimiento de la experiencia de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas a través de la mirada de notas de viaje realizadas en el contexto de un encuentro político en tres Caracoles zapatistas en el año 2007, que realicé junto a otros muchos adherentes de la Otra Campaña al sureste mexicano.

En el quinto capítulo se analiza el papel transformador del orden de género que el EZLN y la rebelión zapatista han tenido en el territorio rebelde a través de la experiencia de participación de las mujeres, por un lado en la participación en el mismo EZLN durante el alzamiento de 1994 y posteriormente, en la construcción lenta y cotidiana de la vida en resistencia y del autogobierno en los municipios autónomos zapatistas, la ampliación de la participación política de las mujeres es un proyecto inacabado y que avanza lentamente, sin embargo en él se perfilan los contornos de la construcción de una agenda política propia de las mujeres indígenas zapatistas.

La estrategia de guerra contrainsurgente es un dispositivo gubernamental que no ha cesado de existir desde 1994, en el capítulo sexto se aborda la temática de la contrainsurgencia y las diversas facetas de la guerra interna que el estado mexicano implementa en el territorio rebelde de Chiapas en reacción a la construcción de un orden social alternativo al estatal a través de la autonomía.

El séptimo y último capítulo trata de la forma de articulación de dos visiones diferenciadas que trabaron contacto hacia mediados de los años 80 del siglo XX con la construcción del EZLN. Por un lado, aquella visión proveniente de los portadores de una forma de pensamiento universal abstracto, el marxismo; frente a los pueblos indígenas objeto de su accionar político, y portadores de una forma de pensamiento considerada localizada y particular. De la síntesis del contacto de estas dos visiones y formas de conocer, surge la teoría y la práctica del zapatismo hoy conocida, en la que la historia de resistencia de los pueblos mayas de Chiapas han tenido un lugar preeminente, arrojando enseñanzas políticas que trascienden su cercado territorio.

Presencia del EZLN en Chiapas



Mapa 1- En sombreado aparecen las regiones de Chiapas con presencia e implantación zapatista más importantes

(Fuente: Elaboración propia en base a Hernández, Mattiace y Rus 2002:53)



Capítulo I

Estado-nación, Mundialización y Movimientos Indígenas en América Latina

Existe una abultada discusión acerca del papel que cumple el estado nacional en el mundo contemporáneo, reproducir esa discusión y aportar algún elemento de novedad a la misma, se encuentra alejado de los límites e intereses originales de esta investigación, sin embargo, es necesario hacer un alto para discutir algunos elementos teórico-epistémicos que den cuenta de los cambios ocurridos en el seno del poder estatal que, felizmente, puedan ayudar a entender el tema de la rebelión como proceso político subalterno, del cual este trabajo busca dar cuenta. En lo que sigue, haré una breve aproximación al estado-nación y a sus transformaciones intercalando distintos niveles de orden geográfico: en el mundo, en América Latina y en México; finalmente buscaré articular esa discusión con la emergencia política del sujeto étnico a través de los movimientos indígenas y sus reivindicaciones. Me serviré para esta pequeña compilación de los aportes de diversos científicos sociales críticos que han discurrido sobre el tema con amplitud y profundidad; enfatizo el carácter crítico del enfoque y los autores revisados –en este apartado como en la investigación toda- haciendo mía la afirmación de que un enfoque crítico de las ciencias sociales “busca mirar más allá de lo que aparece en la realidad y ve a ésta como un marco de posibilidades” (Santos 2002) este enfoque crítico es harto necesario para descorrer algunos velos y ajustar cuentas con visiones de la realidad que han llegado a ser predominantes amparadas en la geopolítica de la colonialidad epistémica y de poder. De cualquier manera, debo mencionar que si bien los autores revisados son parte de tradiciones críticas que se encuentran relacionadas en términos generales eso no los hace “compañeros de viaje” irreflexivos y existen diferencias entre ellos de forma y fondo. En este pequeño apartado, sin embargo buscaré retomar aquellos elementos de las

diversas construcciones teóricas que tengan elementos de continuidad y que no contengan contradicciones insalvables. En este recorrido intentaré responder algunas preguntas en torno al estado nacional como ¿Cuál es el papel de los estados nacionales nacidos en la era moderna, en la fase capitalista de globalización neoliberal? ¿la extinción total o parcial o la transformación simple y llana de sus usos, formas, contenidos y alcances? ¿Cuál es la forma predominante que está surgiendo en esta fase histórica? ¿Cuál es la relación de articulación entre el estado, sus transformaciones y la emergencia política de un sujeto indígena?

De las respuestas a estas interrogantes surgirá una definición mínima que sirva como guía de trabajo para el desarrollo ulterior de esta investigación. No está demás insistir, sin embargo, que no busco acabar en todo su detalle la temática sino entender aunque sea de manera somera, la complejidad de las correlaciones del poder político y las distintas articulaciones existentes entre los elementos diversos que conforman el elenco de actores políticos que actúan como fuerzas en un sistema de dominación.

El estado actualmente existente

Una noción política ligada a las clases y sectores entrelazados a los circuitos internacionales de la mundialización, ha convertido la idea de la paulatina desaparición – o su pérdida absoluta de importancia, al punto de la irrelevancia- del estado en una noción de sentido común político de sectores globales ilustrados (Cfr. Held 1997). Basan sus planteamientos en acontecimientos histórico-políticos como la creación de la Unión Europea, la firma internacional de tratados comerciales, la acción de organismos económicos multilaterales, el surgimiento de agencias e instrumentos internacionales de Derechos Humanos y otros elementos enraizados en la cultura global. Estas visiones interpretan estos hechos como señales del progreso a una situación posnacional en la que el estado dejará de ser imprescindible y se llegará a un brillante puerto del orden mundial supranacional. Desde este enfoque el estado dejaría su papel como el eje

central regulador de la reproducción societal para dar paso a una matriz en la que el mercado es quien regule dicha reproducción.

Esta visión idílica es políticamente interesada y niega hechos básicos como la diferencialidad de poder de los estados de los países centrales respecto de aquellos con sociedades de capitalismo dependiente. Los resultados de por lo menos dos décadas de aplicación de modelos globalizadores han obligado a la reflexión sobre sus pobres resultados aún a aquellos entusiastas de sus postulados más benevolentes. Diversos intelectuales representantes de la corriente de la “democracia global”, por ejemplo, han tenido que reconsiderar algunos de sus puntos de vista en torno de la globalización; sobre todo en lo que hace a las insuficiencias de los instrumentos internacionales y globales de gestión política y de justicia y la realidad de una globalización que no implica bienestar para la mayoría de los habitantes del planeta, sino despojo y miseria. En entrevistas y declaraciones que han firmado en conjunto, han replanteado el papel que aún cumplen los estados nacionales como únicos diques conocidos de la mercantilización global que genera profundas injusticias, a las que aun no se les encuentran soluciones que no pasen por el estado nacional como el agente básico por el que deben concurrir y ha hecho un llamado para que los estados (europeos occidentales) cumplan activamente ese papel protector de derechos básicos.³

Esta petición es parte de la constatación desilusionada del papel destructivo del mercado capitalista dejado a su libre albedrío y conforma una visión normativa del estado como un ente “neutral” o separado del mecanismo básico que reproduce el orden social en las sociedades capitalistas, en el que se confía para que regule los filones más destructivos del mercado, basándose en una interpretación literal del liberalismo sobre el papel del estado. Desde el punto de vista crítico del marxismo, el estado tiene un carácter de clase, por lo que su papel en la regulación del orden social dista de ser neutral (o autónoma) a priori, lo que subyace en los llamados del tipo arriba reseñados.

³ Jürgen Habermas, David Held y Will Kymlicka “Declaración de Granada sobre la Globalización”, 5 de junio de 2005, *El País* online y Alan Johnson “Global Covenant: An Interview with David Held”, ver sitio de Edge Hill University <http://info.edgehill.ac.uk/>

Para Nora Hamilton, el papel del estado como reproductor del orden social y del patrón de acumulación capitalista en gran parte del mundo, no está a discusión, lo que es necesario encontrar a través del análisis son las coyunturas en las cuáles el estado puede actuar con "relativa autonomía" de las clases beneficiadas por la reproducción del orden social (Hamilton 1983:17-49). Esta autora utiliza los marcos referenciales de la teoría marxista sobre el estado para analizar las razones por las cuales el estado cardenista posrevolucionario en México se instituyó en una excepcionalidad histórica como su momento más progresista fundado en la autonomía lograda por el gobierno de Lázaro Cárdenas respecto de las clases dominantes merced a la construcción de una alianza duradera con sectores populares, campesinos y obreros, al mismo tiempo que, paradójicamente cimentó las bases para la institución de un sistema político burocrático autoritario que sirvió para apuntalar el poder de la burguesía en todos los gobiernos sucesivos al suyo (Ibid. 1983:17-18). Los que al mismo tiempo que dismantelaban todos los elementos políticos estructurales de la alianza con las clases populares, seguían utilizando una jerga revolucionaria que hacía ostentación de esta relación privilegiada que paulatinamente iba perdiendo una base política de sustentación real. Desde el análisis de esta autora, los distintos gobiernos nacionales mexicanos reconstruyeron de ese entonces en adelante al estado mexicano como un verdadero brazo de las clases dominantes que transformaba su cariz según los vaivenes de la economía mundial capitalista. Pero la tradición y memoria histórica de la revolución ejerció durante mucho tiempo un fuerte influjo en los gobiernos que se declaraban sus herederos, así que las conquistas sociales que contenían demandas sentidas de los sectores populares o que reflejaban un ejercicio robusto de soberanía (i.e. el reparto de tierras ejidales y la nacionalización de las compañías petroleras), buena parte de ellas ocurridas durante el período cardenista, tuvieron que sostenerse como concesión al mantenimiento del orden y la legitimación del gobierno. Las transformaciones de la producción y extracción de plusvalía del sistema a nivel mundial tendrían efectos determinantes en México para que esta tradición y memoria dejara de ejercer una presión imperativa sobre la política seguida por los gobiernos y clases dirigentes y eventualmente fuera abandonada de

manera definitiva a finales del siglo XX. En los sucesivos hablaré en términos teóricos y empírico prácticos de las condiciones contemporáneas del estado centrándome en los casos de América Latina y México a la luz de las transformaciones en el sistema mundial capitalista que han entrañado cambios dramáticos del papel jugado por los estados nacionales en las sociedades de esta parte del mundo. A continuación describo en qué consisten estas transformaciones y sus implicaciones en base a diversos analistas de esta realidad.

El politólogo Jaime Osorio plantea que el estado no ha desaparecido ni se encuentra en vías de hacerlo, sino que en todo caso ha transformado su carácter para adecuarlo al nuevo "patrón de reproducción capitalista" (Osorio 2004) que tiene efectos importantes en muchos niveles, de los cuales me interesa revisar el carácter de las transformaciones en la economía y la política. En el ámbito económico dicho patrón incluye entre sus características principales el cambio de un patrón industrializador-keynesiano, a un patrón exportador-neoliberal. Políticamente el cambio de la matriz estatal se traduce en el paso de un estado heterogéneo y policlasista, a uno homogéneo y estrecho respecto a los intereses sociales que intenta incluir y preservar (Ibid. 2004:171-175). Tomando en cuenta estos presupuestos, Osorio plantea la tesis de que el estado es tan necesario para reproducir el capital hoy, como en la etapa anterior, y lo que en diversos análisis políticos se identifica con la desaparición o "adelgazamiento" del estado solo es parte de su reconversión política. Por lo que puede decirse que si algo se ha liquidado no es el estado como articulador o eje del poder político en las sociedades capitalistas, sino una forma de gestión estatal, la de la etapa keynesiana-fordista o del estado desarrollista o benefactor según la nomenclatura con que fue conocido en diversas partes del mundo, para dar paso a un estado en donde se privilegia la flexibilización laboral y la segmentación de la producción o toyotismo, a esto es a lo que se llamará estado neoliberal.

El poder político es la parte que explica las razones por las que el estado sigue funcionando y ayudando a reproducir el orden de cosas necesario para el proceso de acumulación y valorización (vale decir de reproducción) capitalista. La función a cumplir por parte del poder político es hegemonizar el estado y

construir el entramado político necesario para difundir la idea en el imaginario social de que éste actúa en nombre y beneficio de toda la población, ayudándose para el cumplimiento de esta tarea, de las instituciones y aparatos ideológicos de aquella parte de la “sociedad civil” que se identifica (o es parte) de los intereses de la clase dominante. A través del amplio poder político que las clases dominantes pueden obtener a través del control estatal, es posible adecuar todas las reglas y procedimientos a la nueva etapa de acumulación y a los intereses que predominan en todas las esferas en dicha etapa.

El estado como comunidad política

Otras interpretaciones buscan dotar de un sentido complejo a la caracterización del estado desde el punto de vista de la forma en que éste es construido en disputa y en contradicción tanto por los dominadores como por los dominados. Utilizando la nomenclatura mencionada arriba podría entenderse que el estado *invisible* materializado en las formas introyectadas o menos evidentes de la dominación y la hegemonía es lo que Rhina Roux denomina “comunidad estatal” (Roux 2005) que expresa el concepto de que el estado no es una cosa, sino una forma de relaciones sociales y un “*proceso relacional entre seres humanos*” (Roux 2005:30, cursivas mías) la autora define al estado como el

proceso de reconstitución, como *comunidad*, de la unidad de una sociedad internamente desgarrada por relaciones de dominio-subordinación...supone además, y eso lo distingue de otras asociaciones humanas, la existencia de una autoridad suprema colectivamente reconocida y el monopolio legítimo de la coerción física, de la imposición de penas y castigos [Ibid. 30-31]

Es la cohesión social contradictoria generada por la aceptación de estas reglas de convivencia por los subordinados lo que conforma propiamente una “comunidad estatal”, en ésta, los vínculos de dominación no son resueltos sino que se “suspende provisionalmente la potencial irrupción de conflictos, enlazando a sus actores desde la existencia de reglas, rituales, creencias y mitos compartidos que, ordenando la convivencia mantienen el desgarramiento

interno de la sociedad cohesionada⁴. La dominación, sin embargo, nunca es total y se encuentra en constante cuestionamiento, y puesto que el estado es parte de una comunidad formada por grupos con intereses diversos y contrapuestos, la relación de dominación se encuentra sujeta a una continua renegociación. En este punto Rhina Roux plantea un tema que atañe directamente al interés de esta investigación y del que quiero reparar en forma breve aquí, ya que será un eje principal de discusión durante el resto del trabajo, y es la definición y el análisis cuidadoso de la *política autónoma de los subalternos*, ¿cuál es su cualidad? y ¿hacia dónde se encuentra referenciada? Ella menciona que puede ser un riesgo que conduzca a errores de análisis ubicar la acción política de los subalternos exclusivamente en referencia al estado. Existe una tendencia a identificar de manera automática a lo político con lo estatal, pero en el caso de la política de los subalternos, su accionar no siempre ha buscado una respuesta mecánica en lo estatal y avanza una definición en este ámbito:

Lo que otorga el carácter político a la acción de los subalternos no es su referencia a las instituciones estatales o su carácter pacífico o violento, sino el estar orientadas a una redefinición de vínculos sociales y su capacidad de poner en cuestión el orden normativo en que descansa una forma de dominación [2005:43]

Lo político no se constriñe exclusivamente a lo estatal, y en el caso de la política autónoma de las clases subalternas, éstas suelen desbordar ese limitado margen, que si bien puede tener resonancias en lo estatal busca cambios más profundos en el sedimento societal de lo político. Es a este elemento que haré referencia en el apartado siguiente cuando hable de los cambios y las transformaciones sufridas en y por el estado en Latinoamérica que permitan ubicar el surgimiento de propuestas e iniciativas políticas de los pueblos indígenas como una acción política autónoma de las clases y grupos subalternos/colonizados en esta parte del mundo.

⁴ La autora plantea que la comunidad estatal se desdobla en dos elementos básicos: la relación de mando- obediencia y la relación de dominación pura. La primera se funda en la legitimidad del mando político; los que obedecen aceptan dicho mando y en el segundo caso, la dominación se ejerce en forma directa, sin mediaciones, los que obedecen lo hacen para conservar la vida, (Roux 2005: 35-37)

La doble cualidad del estado

El estado puede dividirse en dos clasificaciones básicas para efectos analíticos: el estado como aparato gubernamental, con sus instituciones y organizaciones, - según la fórmula empírica básica: Aparato estatal (burocracia civil y militar) y Gobierno (quiénes controlan dicho aparato)- y el estado como forma del poder político enclavado en las relaciones sociales y de dominación de clase presentes en una formación social.

Es importante conocer quiénes tienen en sus manos el aparato del gobierno, pero un análisis político que solo atienda esta parte del entramado del poder sería incompleto si no atiende a su vez a la forma en que un estado concreto cualquiera, construye hegemonía y asimismo utiliza la coerción para lograr hacerse obedecer.

El estado, según Osorio, no solo se construye en relación al aparato de gobierno y a su "clase reinante" como la llama el autor utilizando un concepto tomado de Poulantzas (Ibid. 37), sino también en torno de los dominados y la política que despliegan. Aquí retomo una parte de la definición de poder político del autor, como el arreglo de relaciones de dominación entre grupos dominantes y subordinados, es decir a un concepto de poder político más amplio que los confines del estado, que se encuentra sedimentado en las estructuras normativas y valorativas de una sociedad, una "red de poderes que atraviesa todos los niveles sociales". De tal forma que se puede decir que es necesaria la observación de la política estatal, pero englobada en un análisis que dé cuenta de la complejidad del poder político en una formación social.

Atendiendo a esta vertiente de análisis del estado como un espacio de contienda y a la política de los subalternos como un terreno más amplio que el limitado del estado, un grupo de historiadores y científicos sociales diversos reunió en un texto diferentes escenas y coyunturas ubicadas en diversos espacios locales, regionales y nacionales lo que ellos llaman los "aspectos cotidianos de la formación del estado" (Joseph y Nugent 1994) en la experiencia de la coyuntura histórica de la revolución mexicana de 1910. Lo que los autores intentaron en este trabajo fue dar cuenta de las formas de negociación del mando y la dominación puestas en juego por los grupos y

clases subalternas en México en aquella época, y que la forma en que se negoció dicha relación social tuvo y tiene consecuencias hasta el día de hoy. La intención de todo el trabajo es plantear una síntesis en la que el estado, las clases dominantes y sus agentes sean parte integral del análisis a la par de las clases populares, sus organizaciones y movimientos y su capacidad de iniciativa política. Basan su análisis en referencias históricas incontrovertibles, como la forma en que la nación mexicana ha sido destruida y reconstruida por lo menos en tres ocasiones en la historia "en 1810, 1850-1860 y en 1910" y la participación decidida (y mayoritaria) de sectores populares, campesinos, proletarios e indios, en todas esas contiendas (Joseph y Nugent 1994:3). Si bien, la participación mayoritaria de los dominados no impidió que el resultado final de esas contiendas les fuera arrebatado de las manos, si le imprimió un sello claro a las mismas del que no podían sustraerse quiénes lideraron o se hicieron con el poder al final de dichos procesos (Op. Cit:4-5). Mi trabajo busca inscribirse en lo que podría plantearse como correlato contemporáneo a la historiografía de los grupos y clases subalternas del tipo de las planteadas en la compilación de Gilbert y Joseph, solo que en el caso que deseo revisar- la autonomía indígena zapatista promovida por el EZLN- la forma de contestación de los subordinados no es indirecta o subrepticia, sino abierta y desafiante. No hay aquí una "transcripción escondida" parafraseando a Scott, sino una rebelión declarada y la proyección de una nueva forma de orden social de los de abajo, que reta las nociones y los valores del mundo dominante, e intenta construir otros diferentes y contrapuestos.

La reproducción societal y el sistema de mando obediencia: el caso de México

El estado ha sido garante de la reproducción del sistema de relaciones sociales propias del capitalismo, en base a la separación en esferas diferenciados de la economía y la política, separación aparente que para Hamilton se funda en la separación de los medios de coerción y los medios de producción en dos entidades, el estado y la clase capitalista respectivamente (Holloway y Picciotto 1978:24, citados en Hamilton 1983:21).

En las sociedades capitalistas se construye un consenso en el que los distintos grupos y clases sociales –y sobre todo aquellos que son explotados y oprimidos- aceptan el mando estatal basados en la idea de la legitimación en la que éste se funda. Dicha legitimación aparece en formas distintas según el momento histórico y las condiciones políticas en que se encuentren los distintos pueblos y estados. Como he mencionado arriba, el tipo de hegemonía construida a través de la gestión estatal en la etapa de posguerra de la segunda guerra mundial, entró en crisis a finales de los años 70 y en la década siguiente el antiguo estado desarrollista o en el caso mexicano, estado corporativo-populista, entró en una crisis terminal y comenzó a ser transformado de manera simultánea en el mundo y de manera especialmente virulenta en el subcontinente latinoamericano. Dicha crisis implicaba una renegociación de los términos del acuerdo entre grupos y clases dominadas y dominantes, acuerdo dirigido hacia la democracia liberal y al estado que era su sostén; esta renegociación tuvo y tiene características diversas según nos encontremos referenciados a una geografía concreta (primero o tercer mundo), pero tiene una finalidad común en todas partes, prolongar en el tiempo la reproducción capitalista y el proceso de valorización que es su *leitmotiv*, es a esta razón de fondo a la que se puede llamar en términos llanos la “política del capital” (Hirsch 2007:164-165) de los estados en el mundo capitalista.

En el caso mexicano, el complejo sistema de alianzas de clase, incluía de manera privilegiada a obreros y campesinos, y constituyó una forma de hegemonía construida en base a acuerdos de fuerzas políticas y colectividades históricas. Esto es dramáticamente transformado con el cambio de patrón de reproducción capitalista y los cambios políticos acontecidos a nivel mundial, particularmente con el fin de la experiencia del socialismo real en el este de Europa. La década de los 80 del siglo XX marca el inicio político del neoliberalismo, como ideología mundial del nuevo patrón capitalista, fundado en las relaciones de mando obediencia de los estados con los ciudadanos y el fomento del individualismo y la competitividad como valores e ideales normativos a perseguir. El estado hace a un lado su política de alianzas con clases y grupos históricos y construye su legitimidad en base a procesos electorales periódicos, es decir en base a la voluntad individualizada de

ciudadanos que periódicamente acuden a las urnas para depositar su "confianza" en tal o cual élite. Las amarras y los compromisos propios del estado desarrollista desaparecen al amparo del paradigma de las "transiciones a la democracia", y las clases dirigentes recurren a su legitimidad democrática siempre que sus acciones y decisiones son cuestionadas.

En México, esta transformación no podía presentarse de manera más radical, el patrón de reproducción del desarrollismo y el estado construido en base al partido estatal (PRI) y la alianza e inclusión en su seno de los distintos frentes corporativos (CTM-Obreros; CNC-campesinos) perdió su base social y su razón histórica de ser. Desde finales de los años 80, en un proceso que tiene dos puntos de inflexión en 1994 con la firma del TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte) y el alzamiento del EZLN en Chiapas, y que culmina con la llegada al gobierno en el año 2000 de una clase dirigente nopriísta, el estado mexicano se deshace de toda conexión con el anterior estado y en concordancia con el nuevo patrón de reproducción capitalista se constituye un estado neoliberal que ya no presume de credenciales revolucionarias, y que ha desistido de los proyectos de industrialización y construcción del mercado interno en aras de un proyecto que tiene a las exportaciones y al mercado externo como su principal puntal.

Este estado presume de democrático al mismo tiempo que suprime toda la serie de derechos conquistados por los sectores populares y subalternos en la etapa anterior, generando lo que Osorio ha llamado un fenómeno de "neooligarquización con coro electoral", que determina la coexistencia aparentemente paradójica de un proyecto de inclusión política con uno paralelo de exclusión económica en el cual los procesos políticos de apertura incluyen menos de lo que su formulación supone, con lo que se alcanza la adecuación de la economía, por la vía de la institucionalización de sistemas políticos, que se abren en ciertos espacios, los menos significativos en el campo económico y político, para estrechar su círculo en el campo de las decisiones sustantivas en otros terrenos (2004:181)

Este fenómeno en apariencia contradictorio es sin embargo consustancial a la teorización sobre la democracia de corte liberal (Bobbio 1986; Dahl 1992) y constitutiva de las sociedades capitalistas que construyen una separación

tajante entre los ámbitos de la economía y la política. Es este carácter el que permite a los demócratas liberales plantear que no puede exigírsele a la democracia algo que no puede cumplir, como por ejemplo, la justicia social o la redistribución de la riqueza. En el fondo de esta separación de ámbitos en los que la democracia realmente existente no puede influir, se encuentra el fenómeno de lo que ha dado en llamarse en los estudios recientes de ciencia política y administración pública la “governabilidad”⁵ concepción que contiene implicaciones prácticas y teóricas de amplio alcance sobre la praxis concreta de la democracia.

La hegemonía del modelo de gobernabilidad explica ampliamente el avasallamiento de una concepción minimalista de democracia frente a una concepción ampliada y multifactorial. En el primer caso, las concepciones minimalistas reducen la democracia al juego de elecciones competitivas periódicas y a los procedimientos generales para el recambio de las élites, convirtiendo a la gobernabilidad en una metodología para el control de la población y encerrando a la democracia en un ámbito restringido a los objetivos de las economías de mercado capitalista.

Desde esta visión, las democracias son completamente compatibles con fenómenos generalizados de miseria, desigualdad, represión, violaciones a los derechos humanos, explotación y opresión. De esta manera se constituye un fenómeno de “fascismo social” como lo ha llamado Santos, que no debe confundirse con el antiguo fascismo europeo de los años treinta, sino que contienen un carácter distinto, “no se trata de un régimen político, sino de un régimen social y de civilización” que “no requiere del sacrificio de la democracia para promover el capitalismo, se trata de un fascismo pluralista” (2005:353) que convive despreocupadamente con entornos de democracia liberal, puesto que

⁵ El concepto de gobernabilidad en su acepción actual fue adoptado en el informe a la Comisión Trilateral “La gobernabilidad de las democracias” de Michel Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki, de 1973 y contiene elementos fincados en una visión restringida de la participación política y la apertura de nuevos espacios democráticos fundada en la premisa de que “un exceso de democracia significa un déficit de gobernabilidad”, esta visión funda la hegemonía del pensamiento neoconservador en las democracias liberales occidentales, en Roitman (2005:40-42;y 147). El filósofo francés Michel Foucault definió a este tipo de acepción propia de las democracias (neo)liberales capitalistas como “gubernamentalidad” que definía al estado como técnicas de control y regulación de los territorios y las poblaciones Cfr. Foucault *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el College de France* (2006)

lo importante es la vigencia de un cúmulo de reglas del juego que permitan afirmar que técnicamente existe la democracia, desvinculando a este sistema político de cualquier responsabilidad causal en el abatimiento de condiciones ominosas de injusticia.

Es esta concepción, nos informa Marcos Roitman, la que se encuentra en la base del ejercicio de las democracias realmente existentes latinoamericanas y de la teorización neoliberal de las transiciones a la democracia y la reforma del estado y que es parte de un discurso y práctica hegemónicos que ha permeado a todos los sectores tanto políticos como intelectuales, bajo la premisa de que la democracia liberal con derechos y libertades individuales mínimas es la única aspiración política válida (Roitman 2005:27-166), y la consecuente conclusión de que solo en el capitalismo es posible la construcción de la democracia y de que los proyectos socialistas alternativos o de democracias sustantivas e incluyentes son poco serios o incluso irresponsables (Roitman 2008). Una consecuencia, quizás no deseada de la acción (en el sentido de Giddens) del nuevo carácter socialmente excluyente de los estados llamados democráticos, es la aparición de grupos de la población dominada con un renovado carácter de sujetos políticos en un ámbito en que las amarras de los estados desarrollistas se han soltado y se ha generado un entorno para el desarrollo político de sectores antes invisibilizados. Esto implica también una renegociación de los términos y las relaciones de poder dentro de los estados nacionales.

La colonialidad del poder y el estado nación en América Latina

La constitución de los estados latinoamericanos estuvo marcada desde sus inicios por la colonialidad del poder que se traduce en relaciones sociales de desigualdad teñidas por el racismo y la negación de la diversidad cultural y étnica contenida dentro de los territorios de los estados-nación en esta parte del mundo. Para Anibal Quijano, esta es la razón por la cual los estados-nación latinoamericanos en su mayoría, no lograron consolidar un proyecto coherente de nación. En el caso de España y Portugal, el proceso de invasión, conquista y colonización que desplegaron en América estuvo teñido por la utilización del

concepto de "raza" en las relaciones entre los conquistadores europeos y las poblaciones (que ellos llamaron indios) con las que se encontraron, como forma de clasificación. La raza permitió a los conquistadores justificar la explotación y opresión de los indios, y eventualmente de los negros, traídos de África por las rutas comerciales de esclavos, en base a la "codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir en una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a unos en una situación natural de inferioridad frente a los otros" (Quijano 2000:202).

Esta forma de las relaciones sociales entre distintos grupos humanos basado en una subordinación basada no sólo en relaciones de explotación económica (entre clases) sino también en relaciones de subordinación étnico-racial (entre pueblos indígenas, negros y mestizos frente a los blancos) es lo que Quijano denomina relaciones coloniales de poder en América Latina. Este tipo de jerarquización étnico-racial surgida de la colonización, que pone en la base de las categorías raciales a los indios y negros y en la cúspide a los blancos, con los distintos tipos de mestizos llenando un ambiguo espacio medio con mayor o menor valorización social según la experiencia histórica en cada país, es lo que ha sido denominado con el concepto de *racialización* y es la base de las formas de discriminación y racismo presentes en sus diversas manifestaciones hasta hoy en día en América Latina. Dicha jerarquización se alimenta de nociones biológicas y culturales que son utilizadas para justificar la explotación, el desprecio y la exclusión de grupos sociales subordinados con historias de colonización y esclavitud (Castellanos 2000:12-13; de la Cadena 1997).

Elas tienen resonancias hasta el presente y se encuentra en la raíz de las razones por las que el estado-nación latinoamericano nunca fue "nacionalizado" y se encuentra hasta el día de hoy teñido por la colonialidad. Esto es, la trayectoria de la construcción del estado nación en América Latina siguió un modelo eurocentrado, el que implicaba una cierta homogeneización política, por lo menos, algunos elementos que dotaran de una identidad común (como la igualdad jurídica y la ciudadanía plena). Lo que implica la capacidad de contar con una participación más o menos democrática en la distribución del control del poder, pero dicha participación se ve truncada si los demás ámbitos de relaciones sociales son radicalmente antidemocráticos (Quijano 2000:227)

Las experiencias de constitución de los estados-nación modernos en Europa occidental habían sufrido procesos radicales de democratización de las relaciones sociales y políticas, por ende, se habían nacionalizado (Ibid.:229).

La situación era distinta en el mundo colonizado, en muchas sociedades nacidas con los procesos de independencia en América Latina, este proceso contaba con un nudo insalvable: las relaciones sociales entre elementos de población racialmente diferenciados y cifrados por la colonialidad. En muchas de estas naciones, sobre todo aquellas con importantes poblaciones indias, negras o mestizas, los grupos sociales que dirigieron los procesos de independencia y luchaban por la constitución de nuevos estados, pugnaban al mismo tiempo por “evitar la descolonización de sus sociedades” (Quijano 2000:233) pues de ello dependían sus privilegios de clase y/o casta. Por ende, la trayectoria del estado-nación de tipo eurocentrado –apunta Quijano, se ha demostrado en estas sociedades imposible de culminar.

El estado en América Latina pues, se ha conformado en base a la negación o eliminación del *otro*, negación que se ve representada en la discriminación hacia colectividades diferenciadas culturalmente a través de la miseria, la explotación, la represión política. La forma en que terminaron los procesos políticos de independencia en el siglo XIX, determinaron la preeminencia de las “élites” criollas y mestizas en la conducción de los destinos políticos de las naciones independientes a través de la imposición del liberalismo, correlato del capitalismo, como cosmovisión dominante del futuro de estas naciones (Reina 2000; Mallón 2003).

Se ha planteado desde un punto de análisis del marxismo (Roitman 2005: 167-191) que la diferencia cultural ha sido negada por los estados nación modernos por que esto permite perpetuar la dominación “étnico-clasista” que “configura un tipo de violencia que se torna estructural al reprimir y negar la participación y ejercicio de derechos de los pueblos indios conquistados” (Ibid. 2005: 167). El “etnocentrismo y el mito de la superioridad racial” configuran los dos ejes fundantes de esta dominación que sobre el piso de la división de clases de la sociedad capitalista le antepone una “división étnica”, asociando ciudadanía con pertenencia a la cultura (o etnia) dominante, particularizando de esa forma la concepción “madre” del liberalismo: la igualdad jurídica universal de los

ciudadanos; lo que implica que la ciudadanía universal como se la entiende en el mundo occidental, es en realidad una "ciudadanía étnica" pero a favor de los sectores (o etnias) dominantes. Pues en los hechos los indígenas siempre han sufrido el escamoteo de la ciudadanía por su diferencia y la negativa a reconocer una ciudadanía diferenciada para ellos.

Utilizando el concepto de "colonialismo interno" Marcos Roitman plantea la necesidad de atender la cuestión de la hegemonía monoétnica que implica la conducta política de aquellos miembros de los grupos y clases subalternas, que perteneciendo a la cultura hegemónica se benefician, aun de manera pírrica, de ser parte de la opresión y explotación cometida contra las colectividades emanadas de los procesos de conquista y colonización (Op Cit: 184-185). Es necesario, menciona, que aún un sector de la izquierda visualice la problemática de la tríada "etnia, clase y nación" cuyo entendimiento pasa por el reconocimiento del "derecho de los pueblos indios a su etnicidad y cultura diferente" (Ibid. 186).

Estado nacional y sujeto indígena en México

En México el proceso político de su constitución estuvo siempre marcado por la participación de los subalternos en las luchas cruciales por la construcción-reconstrucción de la sociedad. Sin embargo, no fueron los dominados quienes lograron controlar el proceso estatal en amplio espectro. Así es que si bien, Quijano menciona a la revolución mexicana como un importante avance hacia la descolonización de las relaciones sociales en México, este proceso es parado y revertido hacia los años 60 del siglo XX.

Fabiola Escárzaga, hablando del caso de México, en concordancia con el análisis de Hale en Guatemala, plantea que las transformaciones del estado y de la forma de desarrollo capitalista discutidos arriba, traen aparejadas transformaciones en la concepción del papel de los pueblos indígenas en las naciones en donde éstos tienen presencia. Como correlato de la ideología nacional-revolucionaria promovida desde el estado y como parte del esfuerzo por construir un estado unitario que tuviera uno de sus puntales en la homogeneidad étnico-racial, surgió en este país un corpus intelectual que se

convertiría en una ideología hegemónica poderosa -el *indigenismo*- que se tradujo durante decenios en una forma de política estatal dirigida a los indígenas, caracterizada por el asimilacionismo en lo cultural, y en lo económico por el patrocinio paternalista del estado nacional de políticas de desarrollo de las comunidades y pueblos indígenas. Bajo el manto del nacionalismo benevolente que promovía el indigenismo, el modelo cultural por antonomasia del ciudadano mexicano y de lo mexicano era el mestizo, -una especie de síntesis armoniosa entre las tradiciones étnico-raciales europea e indígena que sería ubicada en el espacio ideológico de lo universal en contraposición a lo particular representado por las otras dos tradiciones. Como ha sido analizado y denunciado, la idea de la universalidad del mestizaje en México así como en otros países latinoamericanos era una política ideológica que sirvió como un nuevo instrumento de despojo y etnocidio que negaba la matriz colonial sobre la que se había fundado esta y el resto de las formaciones sociales latinoamericanas (Machuca 1998:37-74). El mestizaje es una fuerza ideológica – el otro lado de la moneda con dos lados iguales del indigenismo asimilacionista que contiene resonancias hasta el día de hoy y que funge como protector y vacuna contra cualquier aseveración de la existencia de actitudes o políticas de racismo, etnocentrismo e intolerancia étnico-racial en la sociedad mexicana, la “misión civilizadora” y atemperadora de supuestos enconos raciales (casi siempre asociados a los pueblos indígenas) del mestizaje, es una idea que sigue cabalgando con fuerza en la mente de ciertos intelectuales ligados a las estructuras de poder en México (Cfr. Krauze 2002).

El indigenismo fue durante décadas la base de la legitimación del estado nacional posrevolucionario mexicano respecto de los pueblos indígenas, los que tenían un lugar en la nación como parte corporativa del campesinado. Con la retirada y el desmantelamiento del antiguo estado desarrollista el indigenismo perdió su legitimidad y base social, el estado mexicano no deseaba (ni podía, económicamente hablando) más tutelar a los indígenas, retirándose de la responsabilidad de su desarrollo, como lo hizo de muchas otras áreas (Escárzaga 2008:287-288). Esto sucedía, paradójicamente casi en forma simultánea al reconocimiento oficial por el estado mexicano de la raíz pluricultural que conformaba la nación y que estaba “sustentada

originariamente en sus pueblos indígenas” como reza la última frase del artículo 4º constitucional que en 1992 fue reformado por el gobierno de Carlos Salinas.

Capitalismo trasnacional, multiculturalismo y pueblos indígenas

Existe en el campo intelectual crítico una discusión no irrelevante acerca del papel, la precedencia y los sujetos de las luchas por el reconocimiento a la diferencia, específicamente la diferencia cultural de los pueblos indígenas. La discusión tiene su borde primordial en el tema de si éstas luchas son parte de un cuestionamiento al sistema de dominación del capitalismo o son puntales que refuerzan al mismo. Una pregunta que pusiera la cuestión de la manera más nítida posible sería por ejemplo: ¿El ascenso de las luchas de los pueblos indígenas en América Latina son producto de la conciencia y la experiencia histórica de lucha, acumulada de estas colectividades o son un subproducto del *aggiornamiento* de los estados nacionales latinoamericanos a un modelo mundial acorde con la ideología y la práctica neoliberal?

Esta discusión es importante para delimitar espacios y fronteras y colocar en su justa dimensión los planos de la lucha por el reconocimiento a la diferencia. En un flanco de esta discusión se encuentra la crítica general al reconocimiento a la diferencia como un puntal del diseño de poder del neoliberalismo que plantea al multiculturalismo como una expresión ideológica de la praxis económica del capitalismo en su fase multinacional o globalizada (Cfr. Jameson 1993).

El antropólogo Héctor Díaz-Polanco no tiene duda al plantear al multiculturalismo como ideología del neoliberalismo a través de un concepto acuñado por él mismo en los años 90: la etnofagia. Respecto de la diversidad cultural y humana ésta se caracteriza por la nueva voluntad del sistema (capitalista) de “engullir y asimilar” la diversidad en su seno, en oposición a las formas antiguas del capitalismo para lidiar con la diversidad mediante el etnocidio y la violencia abierta. Este “apetito de diversidad, asimilación de lo comunitario, engullimiento de lo otro” (Díaz-Polanco 2006:156-190) es parte del diseño del capitalismo en su etapa mundializada que busca utilizar la diversidad en beneficio propio y restringir el potencial radical de las demandas

de la diferencia. Para este autor, esta intención asimiladora del capitalismo en su fase actual, se funda en una transformación que en un principio puede ser visto como contrafáctica: la del capitalismo globalizado “cuya lógica profunda no se centra en la homogeneización” (Ibid. 2006:157) cultural, sino en tópicos como la “diversificación, la movilización de la creatividad local, la auto organización” (Zizek citado en Díaz-Polanco, 2006:171). El multiculturalismo como proyecto ideológico de la globalización sería la cara tolerante del sistema, que dando cuenta de la enorme gama de la diversidad humana, intenta atraerla hacia su “vórtice”, y además de limar los dientes de su posible capacidad transformadora, la convierte en una buena oportunidad para hacer negocios en la era globalizada, a través del llamado “marketing multicultural” que algunas corporaciones y empresas capitalistas desarrollan, bajo la premisa del reconocimiento de “una sociedad que es cada vez más diversa” y de la necesidad de “conseguir nuevos clientes e integrarse en nuevos mercados multiculturales, puesto que la sociedad misma se ha vuelto multicultural”.⁶ Estas maneras de ver a la diversidad como una frontera de mercado son el corolario de las políticas de asimilación en el sistema y de aceptación de las diferencias siempre que se encuadren en los confines del liberalismo, y de esta forma renuncien en lo esencial a aquellas características que los hacen diferentes o a la posibilidad de construir imaginarios distintos de estar en el mundo basados en configuraciones y matrices culturales fundadas en la comunidad, los derechos colectivos y el territorio.

El filósofo esloveno Slavoj Zizek es quizá uno de los representantes más conocidos de esta posición crítica al identificar posmodernismo con multiculturalismo como posiciones identitarias en consonancia con el tipo de acumulación flexible del capitalismo mundializado (Harvey 1998: 288-356). Resultado de lo cual, el reconocimiento a las diferencias culturales desde el mundo occidental se traduce en una elegante tolerancia represiva de la

⁶ Declaraciones corporativas del First International Bank y de la Association of National Advertisers de Estados Unidos. Otro ejemplo de esta posición de la diversidad cultural como *commodity* proviene de la Hilton Hotels Corporation que en 2006 anunció la creación de un consejo asesor multicultural “cuya tarea es recomendar las prácticas y estándares de negocios dirigidos hacia mercados multiculturales, como el afroamericano y el hispano” todas las referencias provienen de Díaz-Polanco (2006:167-170)

diversidad y no en una aceptación plena del otro con sus diferencias. El trabajo de algunos teóricos que propugnan un multiculturalismo acorde con los planteamientos del liberalismo occidental, parecen dar motivos suficientes para esta crítica (Cfr. Taylor 1993, Kymlicka 1996). De ahí que Zizek (1998:137-188) y otros expresen un profundo escepticismo sobre el diseño multicultural de las políticas de globalización y en general de las políticas de identidad que buscan integrar a los diferentes de manera subordinada en el sistema, trivializando su especificidad como un valor de cambio más y neutralizando la radicalidad de sus reivindicaciones.

En otro flanco, Walter D. Mignolo (2001:44-48) ha criticado la posición de Zizek argumentando que debido a su desconocimiento de realidades no occidentales o su eurocentrismo, sus críticas al multiculturalismo se sitúan geográficamente en la experiencia específicamente norteamericana de las políticas de identidad. Esta actitud lo lleva a hacer tabula rasa de los movimientos surgidos del mundo colonial, pues al plantear a las luchas por el reconocimiento exclusivamente como diseños de poder impuestos desde arriba, niega una historia de resistencia y una tradición de luchas de los subalternos colonizados en el mundo de la periferia capitalista.

Mignolo establece una distinción conceptual entre el multiculturalismo y la interculturalidad, caracterizando a la primera como la concepción acorde con la visión de la pluralidad cultural como un producto mercantil y un freno a las luchas descolonizadoras y liberadoras desde abajo y a la segunda concepción como aquella articulada con la filosofía y la praxis política de los sujetos coloniales- e.g. los movimientos y organizaciones indígenas y afro descendientes en América Latina (Mignolo 2002:24-26). El multiculturalismo expresaría en ese sentido el lado imperial de las políticas de identidad y la interculturalidad expresaría su lado colonial, de abajo. El punto nodal es entonces distinguir en las luchas descolonizadoras contemporáneas los elementos emancipatorios de aquellos que refuerzan la dominación, así como discernir movimientos, organizaciones y geografías, para adjetivarlas o caracterizarlas.

Multiculturalismo neoliberal y política subalterna por el reconocimiento

Una forma de zanjar las diferencias de planteamientos entre los autores citados, ambos escribiendo desde un punto de vista crítico, se puede ubicar trayendo a la discusión un caso empírico específico en donde se trate la cuestión de las luchas por el reconocimiento y sus posibilidades políticas (emancipatorias o sostenedoras del orden). El antropólogo norteamericano Charles Hale, analizando el caso de las relaciones raciales entre pueblos indígenas mayas y ciudadanos ladinos (mestizos) en Guatemala, apunta a la problematización de esta cuestión en términos políticos claros. Según este autor, el estado guatemalteco ha transitado por varias etapas ideológicas acorde con los proyectos político económicos de sus clases dominantes. La fase ideológica contemporánea es la que denomina del "multiculturalismo neoliberal", producto de las relaciones sociales y políticas emanadas de las negociaciones entre el gobierno guatemalteco y la insurgencia armada representada por la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca), y los consecuentes Acuerdos de Paz firmados en 1996 (Hale 2007:95-105). Después de estas fechas, el estado guatemalteco se ve presionado por distintos flujos para adoptar políticas de reconocimiento de la deuda histórica con los pueblos mayas, sea a través de las reivindicaciones del mismo movimiento maya o de las agencias de cooperación internacional que condicionaban la ayuda para financiamiento de proyectos a la adopción de perspectivas incluyentes en lo cultural y racial. Sin embargo, la adopción de una visión política culturalmente incluyente puede compatibilizarse de manera muy eficaz con un modelo de desarrollo políticamente excluyente y económicamente empobrecedor. De tal forma que la clase gobernante en Guatemala encontró bien pronto la forma de aceptar un cierto nivel de apertura en el tema de los derechos culturales de los pueblos indígenas sin trastocar en lo esencial el modelo de acumulación capitalista que defiende y sostiene. Hale explica esta convergencia de modelos aparentemente contradictorios a través de una racionalización

“...La característica distintiva clave del neoliberalismo no es un individualismo estricto orientado hacia el mercado, (...) sino más bien, la reestructuración de la sociedad de tal manera que la gente llega a gobernarse a sí misma de conformidad con los principios del capitalismo global” [Hale 2007:98]

La forma de conformidad con la disciplina capitalista de mercado, según Hale, puede revestir un carácter individual tanto como colectivo y si las demandas de las organizaciones de la sociedad civil y sus modelos de desarrollo no se sitúan en contradicción e incluso promueven la ideología del capital, entonces son aceptables para el *statu quo* y sus demandas pueden avanzar hasta un cierto límite. Sin embargo, existe un espacio de libertad en el que los derechos culturales mayas pueden convertirse en una alternativa política para Guatemala según Hale, puesto que si bien éstos “surgieron junto con el proyecto neoliberal, sus resultados y trayectoria no están fijados anticipadamente” (Ibid:99).

La ideología indigenista como había sido proyectada desde México, perdió vigencia y dejó de hegemonizar aunque de manera incipiente el discurso y la práctica de y sobre los pueblos indígenas, por lo menos desde la década de los sesenta y setenta del siglo XX. Es en estas fechas que se observó el surgimiento de una nueva conciencia y movilización indígena en el subcontinente, que emergió con mayor fuerza desde los años setenta con la aparición de toda una pléyade de movimientos sociales y de formas variadas de participación política de sectores oprimidos antes invisibilizados por el poder y por agendas políticas excluyentes; como los de mujeres e indígenas. Es una historia que tiene hitos importantes como las declaraciones de Barbados I y II⁷, la promulgación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989 sobre “Pueblos indígenas y tribales” (OIT:1989) y que fue potenciada en las protestas por la conmemoración de los 500 años de la conquista y colonización europea de América en 1992.

⁷ Se trata de las reuniones llevadas a cabo en dicha isla del Caribe a la que asistieron representantes y dirigentes de pueblos indígenas latinoamericanos, junto a profesionales solidarios con sus luchas, en su mayoría antropólogos; y que produciría sendas declaraciones en las que se hace una abierta exigencia por los derechos de esas colectividades. Cfr. Miguel Bartolomé et al. (CIDOC, 1971); Grupo de Barbados II (Nueva Imagen, 1979)

El multiculturalismo para esta autora, es la expresión del nuevo diseño de los estados nacionales, y de un nuevo proyecto nacional que declarativamente incluye a la población indígena antes relegada a un papel secundario, a uno de primer orden en la construcción hegemónica del estado neoliberal. La característica principal de esta política es que su principal agente promotor proviene del exterior (ONG's, la ONU, el Banco Mundial y otras instancias multilaterales) y que ha retomado aquellas demandas del movimiento indígena expresadas en las luchas por el reconocimiento cultural casi exclusivamente, resguardándose así de los elementos más radicales o transformativos de dichos movimientos (Ibid.: 20).

Puede sintetizarse con justicia que la lucha de los pueblos indígenas y sus derechos son un terreno en disputa, aún no resuelto, una batalla política e ideológica que no ha sido finiquitada a favor de nadie.

Tal vez sea difícil establecer un nivel de precedencia histórica exacto, sin mediaciones, entre las transformaciones sufridas por los estados-nación en la era de la mundialización y la emergencia de los pueblos indígenas como sujetos y actores políticos. En los análisis sobre el surgimiento de movimientos indígenas, en general se acepta que las transformaciones de la globalización neoliberal y de los estados nacionales son factores con un cierto nivel de determinación en el surgimiento de aquéllos o que por lo menos son parte del elenco de factores que influyen o acompañan a los movimientos indígenas y el resurgimiento de los reclamos por el reconocimiento (Sieder 2002:1-23). La constitución de un sujeto étnico movilizado con objetivos propios e identidad política autónoma se construye después de duras batallas en contra de estados nacionales contruidos en base a la diferencia colonial (en términos de Mignolo 2001: 9-53), esto es, a la negación o exterminio de su componente indígena (y africano), como parte de una extensión del colonialismo solo formalmente terminado en el siglo XIX. Esta larga lucha tiene momentos importantes en la adopción dentro de la arena del derecho internacional, de instrumentos jurídicos que plantean no solo el reconocimiento de su existencia como colectividades con historia y cultura propias, sino un marco de referencia de la acción política de este grupo de población colonizado en el mundo periférico latinoamericano (Bengoa 2000:257-315, Assies 2007).

Lo cierto es que las exigencias del nuevo patrón de acumulación o reproducción capitalista surgido con la globalización incidieron en las formas de organización social-estatal, y uno de los espacios que se han transformado de manera importante es el carácter centralizado que el antiguo estado desarrollista adquirió en aras de conciliar intereses contrapuestos y su transformación en un entramado descentralizado de la gestión y administración de lo público, lo cual ha tenido consecuencias en todos los ámbitos (Hernández, Paz y Sierra 2002). La descentralización era una expresión visible de la ruptura del antiguo tipo de relaciones sociales cristalizadas en el estado nacional-popular latinoamericano y de la construcción de un nuevo tipo de relación social de dominación. Al perder el estado la legitimidad que le daba la limitada inclusión social de los antiguos diseños estatales, las demandas indígenas adquirieron nueva actualidad y liberadas de la tutela estatal anterior la divisa política de éstas fue la autonomía.

En un caso análogo vivido en los países centrales, Claus Offe plantea el mismo efecto respecto de los nuevos movimientos sociales surgidos en la Europa continental, éstos como los de América Latina basan su movilización en divisa de la autonomía y en algunos casos en la búsqueda de formas no-estatales de organización, construyendo en el camino mecanismos renovados de identidad y construcción de lo político como colectivo (Offe 1992:170-176).

Lo grupos de población minoritaria, fueran pueblos colonizados o minorías inmigrantes se movilaron de manera importante desde los años 60 y 70 del siglo pasado y lograron incorporar sus demandas en el centro de la política de gestión social de los estados del mundo industrializado. Estas movilizaciones que fueron traducidas en políticas de inclusión como la acción afirmativa o las políticas de cuotas, entre otras, han sido cuestionadas por los sujetos receptores de dicha inclusión y se encuentran a revisión, por lo limitado de sus alcances, sin embargo, se convirtieron en lugares común de inclusión democrática y de diseño de políticas con perspectivas específicas (de género, etnocentradas) que reconocían las desventajas históricas de estos grupos de población respecto de las sociedades y culturas mayoritarias (Cfr. Kymlicka 1996:13-150).

Muy pronto los estados cifrados por las políticas neoliberales incorporarían una exigencia internacional aceptada de inclusión de las diferencias culturales en el seno de las naciones, en el mundo industrializado esto en general se tradujo en políticas de inclusión de minorías nacionales o culturales.

En el mundo periférico y específicamente en América Latina los pueblos indígenas fueron vistos como el correlato de las minorías del mundo desarrollado.⁸ Los centros de dimanación política del patrón mundializado de desarrollo, como el Banco Mundial (BM) o el Fondo Monetario Internacional (FMI) establecieron estándares de aceptabilidad y corrección política que impusieron el reconocimiento y aceptación de las diferencias culturales como un piso mínimo definitorio de la democracia liberal.

Estos centros de poder mundial y los estados latinoamericanos que en general siguen sus directrices pensaron y piensan al reconocimiento de las diferencias como una tarea administrativa de gestión y control limitado casi exclusivamente al ejercicio de derechos culturales, o lo que en términos críticos ha sido llamado el “multiculturalismo neoliberal” (Hale 2002:485-542) que significa “desdentar” las principales demandas de los pueblos indígenas que implicarían un trastocamiento de la esencia del sistema de dominación fundado en la valorización y la acumulación de capital, es decir, despojar al reclamo de las colectividades indígenas de toda capacidad integral de incidir sobre sus vidas y sobre su desarrollo, restringiendo el reconocimiento a la esfera cultural, lo que en los hechos sería análogo a reconocerles derechos plenos de ciudadanía apenas a finales del siglo XX.

Esta historia de largos y dolorosos progresos de los pueblos indígenas en el terreno de su reconocimiento como sujetos históricos y jurídicos ha tenido recientemente un importante avance con la promulgación de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU en 2007

⁸ Jose Bengoa ofrece varias explicaciones del por qué las reivindicaciones indígenas separan sus reclamos de aquellos de las minorías étnicas en un momento histórico dado, a nivel internacional, argumentando que “en algunos países los indígenas son “mayorías étnicas” “que no es lícito comprender con un mismo concepto a situaciones tan diversas como una minoría migrante con los pueblos originarios del país que se trate” y que “muchas veces el carácter minoritario de un pueblo ha sido producto del exterminio físico o el colonialismo” por lo que la correspondencia con las minorías no es directa (Bengoa, 2000:260)

(ONU/CDHDF:2007). La declaración es sin duda un instrumento que será importante en las luchas por la reivindicación de los derechos de los pueblos en el tiempo por venir, y probablemente será de gran ayuda en la lucha contra el despojo, pero eso no implica una garantía de ninguna clase para los movimientos indígenas que si bien pueden utilizar esta y otras herramientas del andamiaje jurídico internacional no podrán soslayar las relaciones de poder concretas presentes en las sociedades en donde se encuentran activos, las cuales siguen teñidas por el racismo y el colonialismo interno y externo.

El diseño de políticas que incentivan el reconocimiento tiene un dique insalvable a la hora en que se las pone frente a las prioridades de la inversión y la reproducción del capital. Es a esta frontera insalvable lo que algunos autores llaman la "brecha de implementación" (Stavenhagen 2002:171-209) de los derechos de los pueblos indígenas consagrados en diversas constituciones latinoamericanas y en los instrumentos internacionales; o lo que en otro lenguaje se ha llamado las "fronteras indígenas de la globalización" (Toledo 2005:67-102) esto es, que después de importantes avances en el diseño y reglamentación jurídica de derechos, los pueblos indígenas han visto sus luchas en este terreno empantanadas por la negativa en los hechos a cumplir con esas reglamentaciones en tanto implican un rediseño y reformulación de los modelos de desarrollo o patrones de acumulación, así como de los mecanismo estatales de relaciones sociales de mando-obediencia, un rediseño de la forma político-jurídica del estado que implica transformaciones en las esferas culturales, económicas y de poder que cambiarían la faz de los estados nacionales y de la correlación de poder existente en ellos, algo que parece estar lejano de los imaginarios de las clases dominantes en esta parte del mundo.

La emergencia de los movimientos indígenas coincide en el tiempo y tiene un desarrollo paralelo a la transformaciones sufridas en el seno de los estados nacionales, cambios que acompañaron a las transformaciones estructurales ocurridas en el capitalismo como sistema mundial. Puede entonces plantearse a manera de hipótesis que existe una interrelación entre los movimientos indígenas y la transformación del estado nacional en América Latina, pero dicha interrelación se da en forma dialéctica y si bien en ciertos momentos o

estadios los movimientos indígenas son vistos con buenos ojos desde las clases dominantes, como un paso o requisito de la liberalización política, muy pronto las organizaciones y movimientos indígenas se topan con el dique de las democracias realmente existentes y con la constelación de poder de la mayor parte de los aparatos gubernamentales y del estado, diseñados para favorecer el patrón de reproducción y el modelo de políticas del neoliberalismo.

Si se toma en cuenta que los movimientos indígenas contienen como proyecto y declaración de principios reclamos históricos sobre tierras, territorios y participación en las decisiones políticas y económicas más importantes de los países en donde actúan y si a este elemento se combina el renovado interés del capital nacional y transnacional por esferas de inversión y especulación de frontera, como la biodiversidad, los recursos naturales, los agro negocios o el turismo "ecológico" como áreas de valorización de capital, puede entenderse que las luchas de los pueblos indígenas se sitúan en abierta contradicción con los intereses y el poder dominantes. ¿Puede decirse que la multiplicación de luchas populares e indígenas de los últimos veinte a treinta años son una respuesta de sectores de la población explotada y dominada ante la amenaza a su supervivencia por el ascenso de un nuevo patrón de reproducción y acumulación capitalista que invade esferas antes vistas como derechos "naturales" de la población abierta?

En lo que respecta a los movimientos indígenas, me parece que existe una continuidad emergente de sus reclamos históricos anterior al ascenso del neoliberalismo y la mundialización, que sin embargo, se ha visto potenciado por la liquidación del antiguo estado desarrollista y la constitución de un estado socialmente excluyente que desestima las alianzas sociales y de clase anteriores y por ende declara fuera de la construcción del orden y el poder político a amplios segmentos entre los cuales los indígenas son históricamente los más excluidos.

¿Por qué los pueblos Indígenas?, ¿Por qué ahora?

Quisiera terminar la discusión acerca de la pregunta del nuevo protagonismo de los pueblos indígenas y sus organizaciones a nivel continental en Latinoamérica, trayendo a colación elementos explicativos construidos por

autores que han avanzado interpretaciones en este campo en forma clara y sucinta, una de esas explicaciones es de índole histórica y la otra de índole política, ambas contienen diversas vertientes y se derivan en otras tantas cuestiones, pero su esencia es la misma. Las incluyo como una suerte de síntesis de la discusión que he sostenido en las páginas precedentes.

Primero, las historiadoras Leticia Reina y Florencia Mallón avanzan cada una por separado explicaciones coincidentes. Reina (2000) plantea la pregunta: “¿Qué le pasó a los grupos indígenas en el contexto de la formación de los estados-naciones, que nos puede ayudar a comprender la revitalización de las identidades étnicas en el siglo XXI?” y ella misma responde que

El desarrollo y la modernidad asociados al estado-nación llegaron, a finales del siglo XX a una pequeña minoría de la población, mientras la gran mayoría, denominada minoría étnica, quedó excluida de los beneficios y las ventajas que aportó el modelo occidental de desarrollo, cultura, bienestar y producción...(por lo que) el estado-nación moderno que había prometido la igualdad ciudadana a todos sin diferencia, en realidad reprodujo la desigualdad, lo que tuvo como consecuencia una especie de reindianización que excluyó de los beneficios de la modernidad a sectores importantes de la población. Por lo que el nuevo despertar indígena representa la voz de todos aquellos a quienes cerraron los canales de expresión, el conjunto de problemas no resueltos en décadas y la serie de agravios que los aquejan [Reina 2000:7-28]

Por su lado, Florencia Mallón (2003 (1995) plantea que

La exclusión de los pueblos indígenas, no solamente de la modernidad prometida por los estado desarrollistas, sino también de las mismas definiciones de la nación supuestamente “moderna” es una causa central del despertar indígena y de las nuevas demandas étnicas de nuestro tiempo. Pero más allá de la exclusión, ha operado la represión y la amnesia frente a otras propuestas sobre cómo construir la nación, que fueron formuladas desde los pueblos y comunidades indígenas. En este

sentido, la interpelación zapatista del siglo XXI hacia la verdadera nación mexicana, tiene sus raíces en el campo mexicano del siglo XIX [Mallón 2003:75]

Enseguida, en un sentido político, el profesor ecuatoriano Pablo Dávalos (2005) avanza explicaciones de las razones contemporáneas por las que los movimientos indígenas adquieren tal relevancia a finales del siglo XX y en el XXI, en América Latina. El asocia este fenómeno novedoso de visibilidad política a dos causas, una de economía política y la otra estrictamente política. Primero, el fin del desarrollismo y el ascenso del neoliberalismo como ideología sustentadora de los estados nacionales latinoamericanos "sitúa a los pueblos y naciones ancestrales fuera de toda consideración teórica, de todo alcance normativo y de toda valoración ética" (Dávalos 2005:19). En este nuevo diseño societal, a los pueblos solo les queda "integrarse, lo que significa asimilarse, incluirse, desaparecer" (2005:20).

Es por ello que

A la consolidación de un neoliberalismo agresivo a partir de la década de los noventa se haya respondido con una eclosión de movimientos indígenas cada vez más fuertes y más protagónicos. *Se trata de una resistencia a una coyuntura histórica que repite aquella de los primeros años de la conquista.* Y no se trata de una exageración, en los últimos años han desaparecido más etnias y culturas que en todo el siglo pasado... Otro elemento al que es necesario hacer referencia es la profunda crisis política que ha vivido el continente, coincidente con la imposición de políticas de ajuste y reforma neoliberal. La presencia política de los movimientos indígenas en esa crisis, no solo se ha legitimado desde una posición de defensa de su cultura e identidad, se ha hecho también desde las propuestas de reformular el régimen político, de transformar el estado, de cambiar los sistemas de representación, en definitiva, de otorgarle nuevos criterios a la democracia, desde la participación comunitaria y desde la identidad [Ibid. 2000:20, cursivas GGR]

Dávalos apunta a un hecho que hoy admite cada vez menos discusión, el avance del neoliberalismo en el mundo del capitalismo dependiente, implicó procesos ampliados y sistemáticos de depredación social, e instituyó – parafraseando a la “acumulación originaria” descrita por Marx- procesos vastos de “acumulación por desposesión” (Harvey 2005) que mercantilizó esferas de la vida social que habían sido sustraídas del mercado, o que no habían sido vistas como potenciales formas de valorización capitalista. Así que lo que se había conseguido en décadas, mediante luchas de la clase trabajadora, y las áreas que habían sido resguardadas como de uso común y disfrute colectivo fueron atacadas como espacios de frontera del desarrollo capitalista. El ejemplo *sine qua non* de este proceso el de las reformas al artículo 27 constitucional en México llevadas a cabo por el gobierno de Salinas de Gortari en 1992, que cambiaron las disposiciones que hacían intransferibles las tierras ejidales, permitiendo la titulación de tierras de los campesinos e indígenas y su posible transferencia como propiedad privada. Este curso de acción tenía como trasfondo el privilegio de un proyecto de capitalismo agrícola y el cumplimiento de obligaciones exigidas por Estados Unidos en el marco del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Para los pueblos indígenas y campesinos significó por otro lado, miseria y expulsión de sus tierras (hacia el trabajo y explotación en Estados Unidos, mayormente), y la posibilidad misma de dejar de existir como colectividades históricas.

Los estados neoliberales en América Latina se han acomodado mal a los reclamos de reconocimiento y derechos plenos de los pueblos indígenas como colectividades específicas habitando en estados nacionales. En algunos países se han reconocido legislaciones amplias a los pueblos y etnias originarias, sin embargo, han dotado de muy pocos elementos, si es que alguno, de infraestructura para poder ejercer esos derechos. En otros casos, como el mexicano, el reconocimiento de derechos indígenas ha sido un proceso desafortunado en el que han prevalecido los intereses de las clases dominantes, en lo económico-político y las visiones colonialistas y etnocentristas o racistas, en lo cultural, de las clases dirigentes.

Esto ha concluido en un reconocimiento de derechos altamente restrictivo de elementos culturales que no inciden en la situación de opresión y explotación en que viven cotidianamente esas colectividades y por ende, la lucha por el reconocimiento en este país se ubicaría apenas en una etapa inicial, de seguir los pueblos indígenas y sus organizaciones, esperando a que la senda de la institucionalidad rindiera algunos frutos y les ofreciera algo de justicia. Los pueblos indígenas mexicanos han decidido transitar otras vías de hecho para el reconocimiento pleno y su reconstitución como colectividades específicas.

Los dominados no siempre esperan que la justicia llegue de arriba, y en cuanto ven un resquicio por el que puede colarse la insubordinación, avanzan en tropel al encuentro con la historia.

Conclusión

La lucha de los pueblos indígenas cobró una actualidad renovada en forma paralela a la transformación del papel del estado nacional en América Latina y México que propició el cambio de las demandas campesinas tradicionales hacia demandas por el reconocimiento cultural y la redistribución de la riqueza de los pueblos indígenas, como contingente campesino con características propias. Es en este trance que surge el alzamiento zapatista de 1994, producto de la cancelación del proyecto histórico de la reforma agraria emanada de la revolución mexicana y la conversión del estado nacional, en un estado gestionado por los circuitos financieros transnacionales y cifrado por la apertura mercantil indiscriminada, incluyendo las tierras y territorios campesinos e indígenas. Es en este contexto de cambio y de crisis, que es vivida como un peligro de supervivencia, que se activa una memoria de diferentes dimensiones de los pueblos indígenas que extiende su raíz en la historia recreada de diversas maneras en el mundo indígena contemporáneo, pero que cuenta con una raíz historiográfica de hechos verificables en el tiempo. Sobre estos hechos formados por la historia de alzamientos y rebeliones indígenas tratará el siguiente capítulo.

Capítulo II

Insurgencia, rebelión y memoria campesina e indígena

El carácter que adquieren las revueltas, rebeliones, alzamientos e insurrecciones de los sectores explotados y oprimidos de la población han sido explicados desde diversas vertientes. En lo que a este trabajo respecta, el interés de este capítulo se centrará en primer lugar en las formas de explicación de las rebeliones y revueltas en lo general, y de las rebeliones campesinas e indígenas en lo particular, según lo han planteado diversos autores interesados en dicho análisis. La revisión que ofrezco a continuación está basada primordialmente en estudios de corte historiográfico, realizados por historiadores o por especialistas de otras disciplinas que han llevado a cabo estudios de este tipo. Una menor parte del capítulo estará basada en análisis teóricos no históricos pero que han servido para acrecentar el acervo de conocimiento sobre las revueltas y rebeliones, desde un punto de vista de los agentes que las llevan a cabo. Es decir, desde un punto de vista de los elementos culturales y subjetivos que se ponen en juego en los fenómenos de rebeldía.

Analizaré la temática como dije antes, centrando la mirada en las experiencias y explicaciones del mundo campesino e indígena, para ello construiré apartados en donde trataré las corrientes explicativas más importantes en torno al tema de la acción política de los subalternos. Este trabajo prescindirá del prurito de la razón científica dominante, por lo que la revisión que planteo hacer no es neutral y se inscribe también en el ámbito de un compromiso político de quien escribe. Así que las referencias abreviarán sobre todo de los estudiosos de los sectores oprimidos y de los movimientos populares y desde una visión *de adentro* de dichos movimientos, atendiendo a las causas y consecuencias de los diversos planos y variables que los explican.

Las razones de la revuelta y la revolución

Las explicaciones dominantes de la corriente estructural plantea que las rebeliones se encuentran enraizadas en problemáticas de tipo social-estructural, primordialmente económicas, pero que contienen resonancias en el sistema político y en las culturas nacionales y locales. El libro de Eric R. Wolf *Las luchas campesinas del siglo XX* es un modelo de este tipo de acercamiento que busca plantear paralelismos entre los procesos revolucionarios dirigidos –o llevados a cabo- por campesinos en distintas áreas geográficas atendiendo a sus semejanzas y diferencias, enfatizando factores sociales estructurales como la altísima concentración de la tierra en base al despojo de las comunidades agrarias campesinas e indígenas por parte del sistema de haciendas y la proletarianización de vastos sectores de la población como los factores que sirvieron de caldo de cultivo para el posterior proceso revolucionario.

Existe toda una escuela intelectual que ha hecho de las revoluciones su principal objeto de análisis e investigación; los teóricos de las revoluciones no trabajan con una sola línea de análisis y existen diferencias de enfoque entre ellos. Dentro de dichas corrientes el enfoque estructural estaría representado en los teóricos de las revoluciones por autores clásicos de dicha temática como Charles Tilly, con su libro *From Mobilization to Revolution*, (1978) y Theda Skocpol en *States and Social Revolution* (1979) que ponen el énfasis en el estudio de las condiciones objetivas de la estructura social, las fuerzas políticas actuantes y los conflictos entre grupo enfrentados como los elementos centrales para entender un proceso revolucionario. Al igual que Wolf, estos autores se interesan por encontrar las regularidades y las diferencias existentes en los movimientos revolucionarios que aparecen en distintos momentos en la historia de diversos países y se interesan de manera preponderante por las condicionantes estructurales a las que se les puede atribuir una razón originaria causal (la concentración desmedida de la tierra en pocas manos, el alza en el precio de productos básicos, la elevación de tasas impositivas, etc.) que impulsa a la acción colectiva de grandes segmentos de la población en contra del orden establecido.

En otro nivel de análisis algunos autores han buscado establecer explicaciones enraizadas en lo sociocultural para entender las formas por las que en ciertos contextos se acepta la dominación y el sometimiento y otros en los que ésta es rechazada y se la combate. El conocido texto *La Injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión* del sociólogo Barrington Moore (1999) trata de las razones por las que se acepta el sufrimiento y los malos tratos como una ética de vida en algunos momentos por parte de segmentos más o menos amplios de la población y de las formas y condiciones por las que se cuestiona y resquebraja este orden social, lo que conduce en forma más o menos indefectible a la rebelión y la resistencia abierta al orden establecido (1999:59-87). En *Los Dominados y el Arte de la Resistencia*, otro texto que en poco tiempo ha llegado a convertirse en un pequeño clásico, James C. Scott plantea que los sectores dominados siempre han utilizado estrategias de resistencia sumergidas en la vida cotidiana en las que se evita tener una confrontación directa con el poder hasta que no existan condiciones favorables para ello, o en la medida en que se dan ocasiones específicas para la insubordinación.

De la mayor importancia para el análisis del complejo cultural e ideológico de la revuelta, han sido, por otra parte, las aportaciones de la historia radical; el concepto de "economía moral de la multitud" enunciado por el historiador E.P Thompson ha sido utilizado como referente para entender el entramado ideológico de las revueltas y motines populares por diversos analistas e investigadores de las rebeliones. El planteamiento de Thompson es que los motines y las revueltas por hambre en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII se enraizaban en una urdimbre ideológica que conformaban un sedimento cultural profundo que oponía a la economía de precios del mercantilismo una economía moral del pueblo que justificaba motines, asonadas y revueltas cuando se violaba un cierto sentido de decencia y moralidad por parte de los comerciantes y los acaparadores de insumos básicos para la sobrevivencia, como el pan y la harina (Thompson, 1984:43-62).

Estas que parecieran dos escuelas contradictorias de análisis y pensamiento, la estructural y la cultural, en realidad pueden ser vistas como formas complementarias del análisis de los procesos sociales de la resistencia y la

rebelión, podría decirse quizá que la primera de ellas abunda en las causas genéticas de las rebeliones y la segunda, profundiza la mirada en el análisis procesual del entramado de relaciones sociales que permiten la construcción cultural de la revuelta.

Revoluciones, revueltas y sublevaciones indígenas y campesinas

El historiador indio Ranahit Guha, impulsor del *Grupo de Estudios Subalternos Surasiáticos* es un referente importante en los estudios sobre las rebeliones y la insurgencia campesina. Fueron él y el colectivo de investigación que dirigió durante años quienes comenzaron a dar cuenta de una historia de las movilizaciones y de la insurgencia campesina vistas no a través del lente de las clases dominantes y sus élites, sino por medio de la mirada de los grupos y clases subalternas que son quienes principalmente aportan contingentes a éstas (Cfr. Rivera Cusicanqui y Barragán 1994). En esto, Guha nada a contracorriente de las tesis dominantes en el contexto de la historiografía marxista occidental; en una parte de su texto sobre la insurgencia campesina en la India (2002(1983)) hace una mención crítica al clásico ensayo del historiador radical británico Eric Hobsbawm *Rebeldes primitivos* (1974) en el que éste hace una distinción entre los movimientos campesinos políticos y los pre políticos. La distinción se basa en la idea que Guha considera teleológica de que todas las movilizaciones populares deben tender hacia el planeamiento explícito de objetivos políticos socialistas y comunistas, es decir a enmarcarse en un proyecto político más amplio y vasto que el de las razones locales para la revuelta, para que se los considere políticos a ojos del análisis histórico. Guha contra argumenta diciendo que no hay nada de pre político o de acción colectiva espontánea y desesperada en las revueltas campesinas, ya que los campesinos como parte de los grupos y clases subalternas se encuentran enmarcados en relaciones sociales de dominio-subordinación capitalistas. Y es en la voluntad de destruir dicha relación, y en la conciencia requerida para ello (observable mediante las reuniones, asambleas y discusiones que preceden la vasta mayoría de las rebeliones) en donde se encuentra el elemento político de la insurgencia campesina y de la conciencia propia de los subalternos. Luchar contra la dominación es una tarea política, cambiar las relaciones de poder

existentes en una formación social entraña graves riesgos que requieren una voluntad decidida y una acción consciente, no hay lugar para la espontaneidad. Para Ranahit Guha entonces no cabe hacer una distinción entre prepolítica y política de las rebeliones, por lo menos en un sentido histórico retroactivo, digamos, puesto que los proyectos políticos emancipatorios ligados a los movimientos socialistas en el mundo son de reciente aparición, y por lo demás el carácter político de las rebeliones, tendrá que ser dilucidado en el análisis específico de los casos de que se trate. Lo que Guha y otros historiadores que se basan en su concepción plantean es la necesidad de observar los planteamientos y las corrientes de ideas presentes en cada momento histórico que surgen como conciencia y soporte intelectual emancipatorio de las rebeliones campesinas e indias. En el caso de los Andes, Thomson plantea al pensamiento autonomista comunitario y a un difuso monarquismo sin intermediarios como las formas de conciencia anticolonial que se encuentran en la raíz de las rebeliones de Tupaj Amaru y Tupaj Katari contra los españoles en el siglo XVIII (Thomson 2006:15-47). Este desarrollo de pensamiento intelectual no impidió que algunas de las rebeliones hicieran planteamientos explícitos y claros de una nueva forma de organización social que tenía como centro sacudir la explotación y opresión cometida por los blancos contra los indios y en algunos casos instaurar una forma de autoridad controlada por el común de los pueblos, en donde se borrarán los estamentos sociales impuestos por los europeos y todos los vecinos de la localidad fueran considerados como iguales (Ibid. 2006:30-44).

Existe una tradición académica que toma a las revoluciones como su objeto de estudio en el mundo anglosajón primordialmente, que ha producido una buena cantidad de volúmenes sobre el tema. La llamada tercera generación de estudiosos de las revoluciones ponían el énfasis en sus definiciones de revolución en el momento de la toma del poder estatal, así en el citado texto de Skocpol éste la define como una “rápida transformación del estado y la estructura de clases de una sociedad, acompañada, y en parte, llevada a cabo, por revueltas de clase desde abajo” (Op. Cit,1979:4-5 todas las traducciones GGR), en una definición distinta pero en el mismo tenor Jeff Goodwin las define como “cambios irregulares, extra constitucionales, y a veces violentos de

régimen político y del control del estado, llevados a cabo por los movimientos populares” (Goodwin, 2001:9-10).

Una nueva generación de estudiosos (la cuarta generación) ha replanteado la temática estructural y aguzado un nuevo énfasis en los elementos de humanidad de las revoluciones, Jack Goldstone las define como “un esfuerzo por transformar las instituciones políticas y las justificaciones de la autoridad en una sociedad, que se acompaña de movilizaciones de masas formales o informales y acciones no-institucionalizadas que socavan a las autoridades existentes” (Goldstone 2001:142) John Foran lo pone en términos aún más simples como “aquellos eventos en que la gente en grandes números se reúne para rehacer la sociedad” (Foran 1995:4-5)⁹. Desde esta perspectiva lo que estos autores llaman “revoluciones” tiene un significado más amplio que la imagen tradicional de la toma del poder estatal, para incluir a diversas formas de acción colectiva e insubordinación a un sistema de dominación; por lo demás, estos autores incluyen en sus análisis de las revoluciones a la rebelión zapatista como un fenómeno contemporáneo de este tipo.

Dentro de esta nueva vertiente de estudiosos de la revolución Eric Selbin (1997 2005) es quien mayor énfasis ha puesto sobre los aspectos culturales y humanos en su análisis de experiencias revolucionarias. Los elementos culturales que conforman la ideología de los seres humanos participantes en esos fenómenos colectivos son tan importantes para el análisis como los procesos estructurales desencadenantes. Esta forma de análisis implica una mirada detallada y detenida sobre las formas de participación que construyen los sujetos. Para Eric Selbin la pertenencia de clase o étnica, así como otros elementos culturales, son igual de determinantes en la participación política o en la emergencia de un movimiento revolucionario. Es necesario la preexistencia de un clima cultural que permita o facilite la generación de un

⁹ Foran avanza una definición-síntesis de cinco elementos que considera condicionantes del surgimiento de un proceso político revolucionario que intenta engranar los factores estructurales con los culturales:1) Desarrollo dependiente 2) Estado represivo y excluyente 3) La elaboración de efectivas y potentes culturas políticas de resistencia 4) El surgimiento de una crisis revolucionaria consistente en una debacle económica y 5) Una apertura sistémica-mundial Ver John Foran (1995:4-5)

proceso organizativo en una región, en un momento histórico dado. Estas formas de la conciencia se relacionan en forma dialéctica con aquellas formas materiales estructurales que son también determinantes en un proceso de lucha, para esta vertiente de estudios es necesario analizar las formas de la conciencia de manera específica con el mismo detalle y cuidado, para comprender la complejidad de las revoluciones, por ellos este autor plantea que las preguntas importantes a responder son “¿Por qué las revoluciones pasan aquí y no allá? ¿Ahora y no después? ¿en estos pueblos y no en aquéllos?” (2005:1) y para responder estas cuestiones plantea que es necesario mirar

La política simbólica, la memoria colectiva y el contexto social de la política para entender y explorar estos procesos...son la ideas y los actores, no las estructuras o alguna determinación histórica, las fuerzas primarias en los procesos revolucionarios, Las revoluciones son creaciones humanas, no procesos naturales inevitables. El foco por tanto, tiene que estar en la gente, no en las estructuras; las decisiones, no los determinismos; la transformación de la sociedad, no la simple transición [Selbin 1997:123, traducción GGR]

En lo que respecta a los fines de este trabajo retomaré algunos de los elementos del análisis que propone Selbin, sobre todo aquellos que tienen que ver con la construcción de las “historias y narrativas de rebelión” (2005:2-3), aunque me apartaré de su análisis en lo que respecta a las dimensiones causales de las rebeliones y las revoluciones, las que él plantea se encuentran de manera exclusiva en los sujetos actuantes de éstas, con los elementos estructurales operando como elenco lejano. Concuerdo con la llamada de atención que hacen Selbin y otros teóricos de la más reciente generación de las revoluciones, respecto de la poca atención que se presta en trabajos enfocados en estructuras macrosociales al papel jugado por los agentes de las movilizaciones, pero considero que acentuar a la acción humana sin una mirada del marco referencial estructural podría ubicar el análisis en un sujeto actuando en el vacío, presa del puro voluntarismo. En este trabajo la dimensión explicativa de la materialidad objetiva de las sociedades y sus estructuras, serán parte del análisis de las distintas determinaciones que operan en los sujetos rebeldes y contra las que despliegan acciones de diverso tipo.

Por ello he tomado la decisión metodológica en este trabajo de seguir utilizando la forma de análisis de factores dialécticos que tomen en cuenta el

análisis de elementos de la cultura, en su combinación y relación con los materiales estructurales. La acción colectiva se encuentra mediada por esta doble implicación de elementos y considero necesario estudiar ambos con la mayor amplitud posible. Acorde con el compromiso epistémico y metodológico expuesto, en el siguiente apartado me interesa analizar el elemento de la memoria de las rebeliones y las políticas que de esta memoria puede derivarse.

La memoria de lucha y rebelión en Chiapas

Es a través de la memoria de hechos o acontecimientos históricos que se conforma un cierto carácter de los pueblos. La forma en que se interpretan o resignifican eventos y acontecimientos revelan una forma de disputa ideológico-cultural. De eso depende, en buena parte que las políticas de la memoria tengan un sentido emancipatorio o conservador y reflejan de manera importante el significado de aquello que Walter Benjamin llamó "la tradición de los oprimidos".

La socióloga aymara boliviana Silvia Rivera Cusicanqui propuso una forma de analizar a las luchas campesinas e indígenas en un entramado que denomina de *memoria corta* y *memoria larga*, en la memoria corta se analizarían los fenómenos de la historia contemporánea y la larga, estaría enraizada en la trayectoria amplia de la historia de los pueblos (Rivera Cusicanqui, 1986:155-164). Ambas formas de la memoria se relacionan de manera dialéctica y a veces contradictoria para construir la justificación moral de las razones de los movimientos de resistencia actuales, muchas veces en base a razones que contienen una validez y una justificación histórica plausible (como la opresión y la explotación). Las rebeliones sedimentan una cultura popular de resistencia y rebelión que guarda una relación de continuidad a lo largo de la historia, pero que es necesario analizar bajo la lente de las transformaciones y cambios contemporáneos para tener una visión certera de las continuidades de la tradición y de las innovaciones culturales contenidas en la acción colectiva de los pueblos indígenas.

En México existe una longeva tradición de alzamientos, insurrecciones y rebeliones campesinas e indígenas. Sobre estos momentos de "electricidad política" (Scott 1991) se ha formado una memoria, a veces tenue, a veces

nítida de lo ocurrido. Esta memoria como se mencionó arriba, tiene hilos conductores, a veces más largos, a veces menos, pero han logrado transformar el paisaje y el territorio tanto físico, como cultural, de los sujetos que han sido sus protagonistas. En lo que sigue se hace un breve compendio de cómo estas rebeliones han sido narradas y reflejadas en las formas académicas en México, tanto por mexicanos como por estudiosos de otros lugares.

Enraizadas en la memoria de los pueblos se encuentran rebeliones y alzamientos indios ocurridos en diversas etapas históricas, contando desde el dominio colonial europeo y en las sucesivas fases del México independiente. En una compilación sobre las formas en que han sido narradas por la historiografía, las insurrecciones y rebeliones campesinas indígenas, diversos autores pasan revista a acontecimientos concretos o series de insurrecciones y alzamientos con fuertes componentes de tradición comunitaria campesina indígena. La mayor parte de estos fenómenos políticos fueron acciones defensivas de las comunidades frente a la rapacidad, la explotación y las cargas tributarias, primero de los conquistadores españoles y después de las medidas tomadas por los gobiernos independientes de México, que pretendían terminar con las políticas que durante la época colonial resguardaron el status de las comunidades indias, basado en un nivel limitado de autonomía y autogobierno. Las causas de estos levantamientos se podían encontrar en formas muy concretas de opresión y explotación de parte de sectores externos a las comunidades, pero las consecuencias y su desarrollo posterior, podían adquirir expresiones de autonomía política basada en proyectos de organización social propios, de los campesinos indígenas, no sospechados o imaginados por sus dominadores. Algunos autores han planteado que el modelo de la *economía moral* propuesto por Thompson (Óp. Cit.) y llevado al análisis concreto después por Scott en su obra la *Economía Moral del campesinado* (1976) podría aplicarse al análisis de la comunidad india y campesina y de las razones que llevan a los campesinos a la rebelión. Esta interpretación se justifica en base a la idea ya planteada de que los alzamientos y rebeliones fueron acciones en primera instancia, defensivas.

Lo que se defendía, desde esta perspectiva, era el mantenimiento de una cierta moral y estructura valorativa arraigada como cultura; la base principal de dicha

moralidad propia, se encontraba en evitar el despojo externo, la defensa de la comunidad y de los territorios indios y la autonomía heredada de la colonia. Lo que decidía la rebelión como último recurso de defensa de la comunidad ante el acoso externo y la amenaza de sus territorios, era esta frontera moral que consideraba la violación del acuerdo de autonomía comunitaria como el umbral de la desaparición de los pueblos indios. Ante la amenaza de la extinción, las comunidades se rebelaban contra la autoridad establecida, entendiendo que se había roto el acuerdo que establecía la coexistencia de cada grupo (las relaciones aceptadas de mando-obediencia), lo que trastocaba una cosmovisión y forma de ver el mundo, ante ese desorden, la rebelión actuaba como instrumento de recomposición del orden violado y de justicia para los pueblos sometidos.

Existe una gran diversidad de registros históricos sobre los momentos en que las comunidades campesinas e indígenas se rebelaron contra un orden opresivo que había sobrepasado los límites morales que éstas podían soportar. Desde la época colonial y hasta el siglo XIX, existen registros históricos de de revueltas, alzamientos y rebeliones que han podido ser recuperadas por los historiadores de registros judiciales, crónicas y memorias de oficiales y conquistadores, así como de los registros de los propios rebeldes, en donde éstos existían y fueron conservados (Cfr. Reina 1995:53-76). Dentro de estos episodios recurrentes la guerra maya de castas en Yucatán (Montalvo 1990:295-317) y la rebelión yaqui, de Sonora (Hu-Dehart 1990:135-163), ambas ocurridas en el siglo XIX, pero con resonancias hasta entrado el siglo XX, por lo menos en el último caso de los yaquis y los mayas, son dos de los casos más conocidos de rebeliones rurales indígenas en el México independiente por su dimensión, duración y alcance. Si bien, estos dos casos de rebeliones son muy visibles y visitados por la academia, existen casos menos conocidos o de dimensiones más discretas, insurrecciones locales y regionales que van conformando el camino histórico de pueblos y comunidades campesinas (Reina 1995 Óp. Cit.; Benjamin 1995:181-210; Van Young 1995:149-180).

Estas insurrecciones, más pequeñas o más grandes, recorren una diversidad de geografías en el campo mexicano y juntas conforman el campo amplio que

se sedimenta como una cultura de rebelión con raíces profundas. Dicha cultura se conforma en tradición y estructura valorativa que sobrevive –en formas contemporáneas- hasta el día de hoy. Dentro de la espacialización regional de las rebeliones campesinas indígenas, existen algunas regiones que se han conformado como estados, en donde la cultura de rebelión tiene un importante sustrato social que determina la participación política de su población. En Chiapas, como en pocos lugares existe una amplia y rica tradición de este tipo de participación política en la que los pueblos indígenas y campesinos han sido protagonistas de episodios importantes de movilización.

Los antecedentes de esta experiencia histórica de rebelión tiene momentos en los que los pueblos cobran relevancia y se convierte en protagonistas de acciones colectivas desusadas. Existen registros de tres rebeliones importantes en tres momentos históricos distintos en Chiapas. La primera fue llevada a cabo, poco después de la primera llegada de los españoles a esas tierras del sureste, por los indios de la comunidad de Chiapa y los indios zoques del norte, que se rebelaron contra el encomendero español Baltasar Guerra en 1532 y 1534. La historia narra como los chiapanecas no pudiendo confrontar más a las fuerzas de los colonizadores marcharon hacia una zona de retiro a las angosturas del río Chiapa, en las orillas de un cañón conocido como el Sumidero. Hasta allá fueron alcanzados por las fuerzas de Baltasar Guerra y en medio de los ataques, muchos de los chiapanecas,- sobre todo mujeres y niños- perdieron pie y cayeron a las profundidades del cañón. Esta terrible muerte fue reinterpretada después por los descendientes de los alzados como un suicidio colectivo, es la conocida leyenda de los indios Chiapas que se negaron a someterse al yugo español, prefiriendo morir antes que correr esa suerte. Una forma de rendir homenaje a quiénes tuvieron pocas opciones ante el dominio y la explotación de los encomenderos que amenazaba su propia existencia (Cfr. De Vos 1985:46-51).

El segundo suceso es el de la rebelión de los Zendaes (o "República Tzeltal") de 1712-1713, en el pueblo tzeltal de Cancuc, en donde surgió un culto religioso indio que proclamaba la aparición de la Virgen, dicho culto

expulsó a toda autoridad española imperial y eclesiástica, designó un sacerdote indio y organizó una rebelión contra "los judíos de Ciudad Real". Los dirigentes

del culto en Cancuc establecieron una alianza regional con varios pueblos tzeltales, tzotziles y choles, pusieron en pie un ejército de tal vez cinco o seis mil “soldados de la Virgen”, y evacuaron de la región tzeltal a todos los varones españoles y ladinos [Benjamin 1995:185]

Las interpretaciones de la historiografía coinciden en ubicar las causas de la rebelión en el trastocamiento del orden en que se cimentaban las relaciones de los pueblos de indios con el poder colonial español. En una crónica de la misma época se aducen como motivos “las desmedidas y crecientes exigencias del alcalde mayor y del obispo provincial para con los pueblos mayas pobres de la sierra. La Virgen de Cancuc, prometía librar a los indios de los tributos reales sobre el maíz” (Ximenez citado en Benjamin 1995a:186; De Vos 1995:246-249).

Por otro lado, si bien las causas materiales estructurales parecen ser claras a los ojos de todos, queda aún la cuestión de las razones por las que la rebelión adquirió un matiz religioso. El historiador Kevin Gosner plantea que las exigencias de los colonizadores habían amenazado una cierta economía moral de los tzeltales, fundada en las normas comunitarias de reciprocidad y en el derecho a la existencia. Esto fue interpretado por los indios de la sierra como una crisis espiritual, por lo que “entendieron que el equilibrio de las fuerzas sobrenaturales había sido alterado. La aparición de la Virgen, primero en Santa Marta y luego en Cancuc, prometía un regreso al equilibrio natural” (Gosner 1992:162).

En el tercer caso, la rebelión en Chamula ocurrió entre 1867-1870 en la época independiente. La historiografía señala que una mujer chamula descubrió unas “piedras parlantes”, que después se dijo representaban a los santos y a las que pronto se les construyó un santuario. Los indios chamulas abrazaron el nuevo culto, abandonaron la iglesia católica y boicotearon los negocios de los ladinos en San Cristóbal (Benjamin 1995a:188-190; García de León 1985:90-96). El antropólogo Jan Rus plantea que en realidad el proceso chamula que quiso ser representado por los sectores ladinos dominantes como una guerra de castas en su versión chiapaneca, no fue más que un movimiento “separatista” de los indígenas chamulas, en el sentido de retirarse de los espacios de la vida controlados por la sociedad dominante ladina, su iglesia y sus mercados. La rebelión estuvo conformada por algunos incidentes menores de asesinatos de

ladinos en algunos pueblos y por la entrada de miles de indios chamulas a San Cristóbal en demanda de la liberación de Pedro Díaz Cuscat, fiscal de Chamula y Agustina Gómez Checheb, quién primero vio a las piedras parlantes. Estas fueron las acciones más relevantes llevadas a cabo por los indios, los hechos más sangrientos posteriores se pueden atribuir a las autoridades y a los grupos ladinos en contra de los chamulas a los que acusaban de querer iniciar una guerra de castas. En realidad, según la evidencia con la que se ha contado y tomando en cuenta la desproporción final de los caídos (cientos de indios y solo decenas de ladinos) los ladinos y las autoridades que los secundaban llevaron a cabo una guerra de castas al revés contra los chamulas, al visualizar su ruina económica producto del retiro de los indios de sus circuitos mercantiles y religiosos (Rus 1983:127-168).

Cuadro I- Rebeliones Indígenas coloniales y poscoloniales en Chiapas más importantes

Rebelión	Sujeto	Fechas
De los Chiapas	Indígenas chiapanecas y zoques de Chiapa de los Indios	1532-1534
De los Tzendales	Indígenas tzeltales de Cancuc y otras localidades	1712
Chamula	Indígenas tzotziles de San Juan Chamula	1867-1870

[Fuente: De Vos 1995:239-243]

En el Cuadro I se muestran las rebeliones más importantes ocurridas en Chiapas de las que se han podido obtener información a través de la historiografía, todas ellas ocurridas después del momento de contacto con los invasores europeos. Existen registros de otros movimientos, insurrecciones, alzamientos, o retiros de población como formas de resistencia de la población india de Chiapas; algunos de ellos con registros históricos importantes, como el motín de Tuxtla, ocurrido en 1693 y protagonizado por indios zoques. Pero el cuadro sigue la definición provista por Jan de Vos en el sentido de diferenciar a las rebeliones de otro tipo de expresiones de resistencia al dominio español, criollo o mestizo, como "alzamientos contra el poder establecido (caracterizados por su) grado de preparación, organización, duración y

extensión" (De Vos 1995:241). Una veta poco atendida en el análisis de las rebeliones, alzamientos y motines indios en Chiapas es el de la participación de las mujeres campesinas indígenas, sea como parte de los contingentes o como las inspiradoras de varias de estas rebeliones. Así es que existen registros de la participación de mujeres en los motines ocurridos en Tuxtla en 1693, pues las autoridades españolas se encargaron de registrar la ejecución a garrote limpio de seis de ellas entre 21 reos indígenas culpados de los hechos del 16 de mayo en Tuxtla. En la revuelta de los tzendales en 1712, es una mujer niña de 13 años, María López (después María de la Candelaria), quien primero declara la aparición de la Virgen en Cancuc y después encabeza los ejércitos indígenas que se rebelan y establecen un culto cristiano indio fuera del control de los españoles. En 1867, otra mujer, Agustina Gómez Checheb, junto al fiscal indígena de Chamula, Pedro Cuscat, declaran la aparición de unas "piedras parlantes" por las que los santos les hablaban a los indios de Chamula, y que les pidieron construir un santuario especial para ellas, lo que desataría después la ira de la población y las autoridades ladinas de Ciudad Real (San Cristóbal) y provocaría una masacre de indígenas chamulas (Gall y Hernández Castillo 2004:158-167).

Como puede verse, tanto para hombres como para las mujeres indígenas, la religión es un elemento de la mayor importancia para entender la mediación por la cual el poder se expresaba en la conciencia de los rebeldes. Las revueltas e insurrecciones de los siglos XVIII y XIX en México y especialmente en Chiapas contenían un trasfondo religioso el cual tenía una función de vehículo del descontento de los indios frente a la explotación y la represión. Ruz adelanta la hipótesis de que muchos de los movimientos y rebeliones indias ocurrieron durante o después de una catástrofe natural (sequías, epidemias, plagas) que al romper un cierto equilibrio precario exacerbaban la conciencia de subyugación y explotación en los pueblos mayas (Ruz 1992:137).

Analizando el caso de la historiografía sobre las insurrecciones campesinas en la India colonial, Guha plantea que la religiosidad era la "modalidad central de la conciencia campesina en la India" (2002:86-90). Que es necesario tomar en cuenta esta modalidad de conciencia si es que se quiere interpretar de manera fidedigna a los rebeldes como sujetos de la rebelión. Es necesario tomar con la

mayor seriedad los elementos de esta conciencia para entender con toda su complejidad el proceso de lucha y relaciones de poder que ella entraña y que se ponen en juego en una insurrección, para ello es necesario analizar con cuidado los elementos que conforman este despertar. De ahí que Guha plantee que

El rico material de los mitos, los rituales, los rumores, las esperanzas en una edad de oro y los temores de un inminente fin del mundo...(pueden servir)...para iluminar la combinación de sectarismo y militancia que es un rasgo tan importante de nuestra historia rural...la ambigüedad de tales fenómenos...(pueden)...explicar la rápida transformación de la lucha de clases en una contienda comunal y viceversa...[Guha 2002:89]

Me parece pertinente la analogía con el caso de investigación de Guha respecto de la historiografía de las insurrecciones y rebeliones en México en el período histórico analizado arriba. Por lo menos en los dos casos históricos de rebeliones indias planteadas antes, que ocurrieron en la zona de los Altos de Chiapas (La de los Zendales y la de Chamula) la religión también fue la forma primordial de conciencia de lucha de los pueblos y comunidades indígenas, un rasgo que se explica por la forma en que los pueblos mayas adoptaron la religión impuesta por los españoles, transfigurando en ella, elementos de sus antiguas deidades (Bricker 1993). Pero como en el caso de otros pueblos campesinos e indígenas colonizados, la religión era el vehículo por donde transitaban también otros elementos, mediante los cuales se expresaba el antagonismo de los pueblos sometidos contra la sociedad dominante. En los dos casos de rebeliones de los Altos, el proyecto rebelde se fue decantando por un intento de los pueblos indígenas de sacudirse el yugo español y posteriormente criollo y ladino, creando iglesias, cultos o centros ceremoniales y mercados propios, no sometidos al control de las autoridades civiles y eclesiásticas.

Existe copiosa evidencia histórica de las rebeliones de los Altos, sobre todo, en forma primaria, por diversas referencias que autoridades civiles y eclesiásticas, coloniales como mexicanas hacen de ellas en cartas, comunicaciones y juicios a los rebeldes. Así como en las últimas décadas se han publicado sendos textos historiográficos y/o antropológicos con interpretaciones diversas acerca

de ellas. Aunado a estos elementos de escritura, existe una tradición oral importante en los pueblos indígenas contemporáneos acerca de esos hechos, como ha sido descrito por Jan de Vos (1985, 1995) para el caso de las tres rebeliones enumeradas. En su artículo de 1995, este historiador nos muestra, para el caso de Cancuc y Chamula, la forma en que la historia de esas dos rebeliones aparecen en la narración de dos viejos miembros de comunidades de la zona, recreadas con elementos míticos de la tradición maya o a través de los intereses de vencedores y vencidos (De Vos 1995:258-268).

Otra forma predominante en la que se expresa la memoria de la colonialidad de los pueblos indígenas de la misma zona de los Altos, es a través del ritual de la fiesta de carnaval contemporáneas en pueblos alteños como San Pedro Chenalhó, Zinacantán y Chamula. Como lo muestra Victoria Reifler Bricker, a través del cruce de acontecimientos históricos, transposición de temporalidades y mezcla de actores, se recrea el "conflicto étnico" entre los pueblos indígenas y las sociedades dominantes. Poniendo en juego elementos diversos y contradictorios entre sí, la recreación de hechos históricos y narraciones míticas, parecen representar la historia no acabada de la dominación de los indígenas, y su búsqueda de liberación (Bricker 1993: 249-290). Estos elementos aparecen durante las fiestas actuales como una forma de actualización de los procesos de dominación contemporáneos, por ende tienen un significado simbólico importante en la configuración y el imaginario de los pueblos indígenas de la zona, enraizada en la historiografía como en la tradición oral viva de los pueblos.

En el zapatismo, las referencias que entrecruzan diversos niveles de temporalidad con frecuencia han usado imágenes y símbolos del pasado remoto para explicar el hilo de continuidad de la lucha de los pueblos indígenas por su sobrevivencia física y cultural hasta el tiempo presente. En un conocido comunicado de 1996, la mayor Ana María del EZLN, daba así la bienvenida a los asistentes al I Encuentro por la Humanidad y contra el Neoliberalismo en Oventic, Chiapas

La montaña nos habló de tomar las armas para así tener voz. Nos habló de cubrirnos la cara para así tener rostro. Nos habló de olvidar nuestro nombre para así ser nombrados. Nos habló de guardar nuestro pasado para así tener mañana.

En la montaña viven los muertos, nuestros muertos.

Con ellos viven el **Votán** y el **Ik'al**, la luz y la oscuridad, lo húmedo y lo seco, la tierra y el viento, la lluvia y el fuego.

La montaña es la casa del **Halach uinic**, el hombre verdadero, el alto jefe.

Ahí aprendimos y ahí recordamos que somos lo que somos, los hombres y mujeres verdaderos.

Ya con la voz armando nuestras manos, con el rostro nacido otra vez, con el nombre renombrado, el ayer nuestro sumó el centro a las cuatros puntas de **Chan Santa Cruz** en **Balam ná** y nació la estrella que define al hombre y que recuerda que 5 son las partes que hacen al mundo.

No se rendirá nuestra bandera.

Siempre vivirá nuestra muerte.

Así dicen las montañas que nos hablan.

Así habla la estrella que brilla en **Chan Santa Cruz**.

Así nos dice que los **cruzob**, los rebeldes, no serán derrotados y seguirán su camino junto a los todos que son en la estrella humana (resaltados en el original)¹⁰

Las palabras de Ana María a nombre de la comandancia del EZLN son ricas en expresiones y referencias históricas a figuras de héroes-culturales (como Votán e Ik'al) que son reconstrucciones narrativas que los rebeldes han hecho de historias de devociones y creencias indias de tiempos coloniales, proveyéndolas de una connotación liberadora. También refiere la figura de Chan Santa Cruz, el mítico cuartel de los rebeldes mayas cruzob durante la guerra de castas en Yucatán. Los sujetos de esta guerra, los indios rebeldes mayas cruzob, son renombrados para sustentar su analogía con los indios rebeldes mayas de las montañas de Chiapas. La rebelión de los Cruzob iniciada en 1847 no es un pasaje histórico particularmente recordado en las historias oficiales, ni reivindicado como un momento precursor de las luchas de

¹⁰ Mayor Insurgente Ana María, "Palabras de la comandancia general del EZLN en el acto de inicio del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo", Oventic, 27 de julio de 1996, CCRI-CG EZLN, en palabra.ezln.org.mx

los pueblos indios en México. Más bien, es visto por la historiografía como un conflicto particular entre otros, en los momentos convulsos de construcción de la república independiente. Los rebeldes zapatistas usan este pasaje dándole una relevancia de la que carece en el imaginario del nacionalismo posrevolucionario, para enfatizar la trama de continuidad que la rebelión presente guarda con esas otras luchas olvidadas. De esta forma hacen efectivo el planteamiento "Somos producto de 500 años de luchas..." con el que inician la *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, el documento en que declaran la guerra al estado mexicano y se dan a conocer públicamente en 1994. Las diversas fases de temporalidad entrecruzada enfatizan las diversas formas de contemporaneidad presentes en México, de las que los pueblos indígenas representan una forma construida históricamente a contrapelo de lo que se denomina comúnmente la corriente principal de la historia nacional, que en los hechos es el proyecto de la modernidad capitalista entendida como colonialidad del poder.

El registro de las luchas del pasado lejano podrían conformar la "memoria larga" para seguir utilizando la nomenclatura propuesta por Rivera Cusicanqui, pero existen acontecimientos históricos que interpelan de manera más directa a los sujetos que potencialmente podrían participar en una lucha. A principios del siglo XX en México dio inicio un movimiento de masas que movilizó desde lo más profundo el país. A pesar de su desenlace y de la forma en que fue mediatizada la revolución mexicana por el grupo que resultó victorioso al final del proceso, ésta sigue siendo un referente que centellea en la conciencia contemporánea.

La revolución mexicana de 1910

La revolución mexicana es un proceso histórico marcado por la riqueza y ebullición de las distintas corrientes de rebeldía que florecieron en su seno en el plano nacional mexicano. En el apartado anterior he mencionado el texto de Wolf como precursor del pensamiento estructural de las revoluciones. Pero también es un estudio acerca de revoluciones específicamente *campesinas*, en él hay un apartado sobre la revolución mexicana y sus principales contingentes

con un énfasis especial en las figuras de Zapata y Villa y de los ejércitos que estos comandaban (1976:13-76). Existe una tradición histórica crítica sobre la revolución mexicana que si bien no es caudalosa en sus veneros es significativa en algunas de sus obras por la relevancia de sus análisis y la pertinencia de sus interpretaciones, dentro de esta tradición, la obra de Adolfo Gilly , *La Revolución Interrumpida* (1979 (1971)) es un referente para tratar las cuestiones no solo del análisis estructural de las razones de las revoluciones campesinas, sino también de las causas profundas, ideológicas y culturales permeadas por la pertenencia de clase y por tradiciones comunitarias colectivas que se desarrollaron en ella.

Esto influyó de manera determinante en el curso de la revolución para que no fuera un completo fracaso para las clases populares que habían participado en ella, una vez que su destino político fue definido por sectores burgueses y moderados, es decir favorables al desarrollo capitalista, quiénes fueron los grupos que al final se alzaron con el triunfo y el poder del estado en dicho proceso (Gilly 1979:309-346). Pero la experiencia revolucionaria cala hondo en la memoria colectiva de los pueblos que la viven, y ésta es un acicate moral para las generaciones contemporáneas, por lo que para Gilly existe un continuum entre los momentos de ascenso de movilización revolucionaria y las tareas políticas del presente que los pueblos se plantean, este concepto de revolución interrumpida, se funda en la memoria del tiempo en que los pueblos tuvieron la iniciativa política y propulsaron transformaciones sociales profundas, y que según Gilly nunca desaparece por completo del registro colectivo de los pueblos. En este texto se apunta de manera implícita las preocupaciones acerca de la memoria y de los proyectos alternativos de los pueblos, campesinos, primero, e indígenas, en momentos posteriores de conciencia étnica.

El investigador norteamericano John Tutino (1990), por otra parte, ha realizado una amplia investigación sobre las insurrecciones en México, abarcando un arco histórico amplio que confirma la idea de la continuidad de las tradiciones y la memoria de las rebeliones. En dicho trabajo continúa la serie de investigaciones históricas sobre las revoluciones y rebeliones en México en las que se pone énfasis en los sedimentos sociales que permiten la continuidad de

éstos en un período de historia larga. En una compilación de dos volúmenes anterior al alzamiento zapatista de 1994 Friedrich Katz conjuntó un grupo de trabajos e investigadores que han discutido el proceso de las rebeliones mexicanas con más detalle desde la óptica de las movilizaciones en zonas y regiones específicas de México (Katz 1990). Este análisis conforma un vasto recorrido por las vertientes y formas diversas que adquirieron las movilizaciones en el campo mexicano, de sus razones y causas. El recorrido histórico visto desde una perspectiva de historia larga traza una cadena de continuidad desde la época colonial propiamente dicha, hasta bien entrados en el México independiente. Muestra de esta forma no solo la existencia de una amplia veta de investigación académica, sino una larga y rica tradición de resistencia activa y rebelión de los pueblos y comunidades campesinas indígenas para tratar de conservar sus formas de vida y los equilibrios que las caracterizaban.

En el siglo XX, sin embargo, las formas de conciencia de las comunidades rurales observan procesos importantes de transformación. En ese momento existía ya un largo proceso de secularización de la vida pública en México, y aunque la religión seguía teniendo un papel importante en la conciencia comunal, otras formas de pensamiento no-religioso conformaban el repertorio ideológico del que echaron mano las comunidades campesinas y sus representantes en la lucha revolucionaria. Como señala Gilly en su texto, elementos de las tradiciones anarquistas, socialistas y comunistas fueron utilizadas por diversas corrientes participantes en la revolución como armas de lucha ideológica. Sin embargo, otras formas de expresión de la conciencia del campesinado, como el agrarismo, fueron las hegemónicas en el grupo revolucionario más consecuente, el zapatista. Elementos diversos y plurales de distintas tradiciones se conjugaban-la defensa de la comunidad y su territorio, las medidas anticapitalistas empíricas- para constituir la ambigüedad de cruce de elementos de la que habla Guha en las insurgencias campesinas, y en el caso mexicano, con el zapatismo específicamente. Pero todavía no hay visos de una tradición india decolonial en las luchas campesinas, aún se encuentra lejana de la conciencia del campesinado la construcción de una forma de

reivindicación de la cultura propia y de un origen histórico marcado por la violencia colonial.

Diversos acontecimientos mundiales y un intenso trabajo de aculturación de los gobiernos emanados de la revolución tendrán que suceder para el surgimiento de una nueva conciencia campesina indígena fundada en la experiencia de lucha contemporánea. En el siguiente apartado se plantean algunos elementos iniciales que permitan entender la forma en que este proceso se fue construyendo hasta desembocar en la conciencia étnica específica que marca las luchas de los pueblos indígenas hoy.

La revolución mexicana y la constitución del estado en el sureste mexicano

La revolución de 1910 tuvo un paso contradictorio por los territorios chiapanecos, cien años después de la independencia, el tipo de dominación establecida en la zona fundada en un proceso de racialización de los pueblos indígenas determinó que las formas coloniales de tutelaje de los indios anterior a la independencia subsistieran en la zona, salvo que quiénes las ejercían ahora eran los descendientes criollos de éstos y la población ladina (mestiza) nacional. Las clases dominantes nativas usaron estas formas de patronazgo para evitar que las corrientes populares más avanzadas de la revolución y su programa de reformas sociales trastocaran la estructura de relaciones de producción imperantes, sobre todo en lo que toca a la propiedad de la tierra y la reforma agraria que había avanzado como un torbellino en otras partes del país.

Las élites ladinas formadas por políticos, finqueros y comerciantes utilizaron la confusión de la revolución para resolver disputas de poder entre facciones distintas en su seno. Así, en los inicios de 1911, un grupo de elites ladinas de San Cristóbal de las Casas, en la región de Los Altos, se autodenominó "maderista" para impugnar el poder del grupo asentado en la capital Tuxtla Gutiérrez y disputar la condición de capitalidad de esta ciudad frente a San Cristóbal. Este movimiento de revancha histórica de los grupos coletos se distinguía por su carácter "elitista, clerical y conservador" (Benjamin, Óp. Cit:192). Con ellos se inició una breve guerra cifrada por los ataques de los

coletos a las ciudades y regiones controladas por el gobierno de Tuxtla, para lo cual tejieron una alianza con un grupo de indígenas chamulas que lograron reunir un contingente importante de voluntarios. Las tropas chamulas obtuvieron el control en diversas zonas en Los Altos y se cobraron cuentas con ladinos y contra otras facciones de chamulas enemigos. Atemorizados por la furia de los chamulas, los rebeldes coletos llegaron a acuerdos con el gobierno y dejaron a su suerte a los indígenas.

Una vez que las tropas de Tuxtla recuperaron el control en los Altos, los rebeldes chamulas fueron castigados con crueldad; abandonados y traicionados por sus patrocinadores coletos, fueron exterminados y sufrieron la venganza de otras facciones indígenas a las que habían atacado y de los ladinos que deseaban hacerlos escarmentar. En octubre de 1914, su principal dirigente, Jacinto Pérez "Pajarito", fue detenido y fusilado por el gobierno, ahora carrancista (García de León, 1985: 27-33). Tres años después de estos hechos, en 1914, tropas carrancistas llegaron a Chiapas y "trajeron" algunos elementos de la revolución, pero se encontraron con la rebelión de un grupo de finqueros marginados del Valle Central y los Altos que les hicieron frente, acusando a los soldados de atropellos contra la población. Los carrancistas permanecieron en la zona hasta la caída y asesinato de Carranza en 1920. En este año, el grupo rebelde ladino se haría con el poder estatal con la bendición de Obregón y retrasaría la implementación de la reforma agraria y de otras reformas sociales en el estado hasta entrados en el cardenismo (Benjamin:194-197).

Las rebeliones decimonónicas de los indios en Chiapas habían tenido funestas consecuencias para sus pueblos, al punto de hacer peligrar su continuidad, como colectividades históricas. Quizá se haya debido en buena medida a la memoria de estas derrotas que los indios de Chiapas no participaron tan decididamente en la revolución. Es así que el proceso revolucionario de 1910 aparece en la historia como un conflicto entre ladinos en donde los indios apenas figuraron como actores secundarios, y sus escasas participaciones tuvieron amargas consecuencias. Tal parece que en Chiapas se hizo la revolución teniendo como un afán principal contener y desalentar la

participación popular indígena en cualquier proceso que significara un cambio en las relaciones sociales opresivas ahí presentes.

Producto de esta historia de participación –o de ausencia de ella- en el proceso revolucionario es el hecho de que el principal proyecto emanado de él –la reforma agraria- no llegará realmente a Chiapas sino hasta bien entrados los años treinta en la coyuntura del ascenso de Lázaro Cárdenas a la presidencia de México. Es también en esta época que se inicia el proyecto político de “integración” de la población indígena a la nación a través de la política indigenista que se concebía como misión civilizatoria impregnada de relaciones sociales coloniales.

Aída Hernández Castillo narra el caso de una colectividad indígena en la frontera de Chiapas con Guatemala que sufrió los embates del indigenismo en sus distintas etapas. Los Mame mexicanos, fueron obligados en las primeras décadas del siglo XX, por un gobierno estatal oscurantista, presidido por Victórico Grajales (1932-1936), aliado de la oligarquía finquera chiapaneca, primero a renegar de su lengua y de su vestimenta tradicional y después a participar forzosamente de la “cultura nacional” para “demostrar” que eran mexicanos como cualquier otro ciudadano de este país (Hernández 2001:41-74). Al finalizar el mandato de Grajales, se termina con un periodo largo de la hegemonía de la clase finquera tradicional-colonial en el gobierno estatal de Chiapas y asciende un gobierno, el de Efraín Gutiérrez (1936-1940) afín a la política nacional cardenista. Esto significó un avance en el reparto de tierras y en la adquisición de derechos para la población indígena, a través de iniciativas como la creación del Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) que reguló las condiciones de trabajo de los peones indígenas que trabajaban estacionalmente en las fincas cafetaleras y azucareras de la costa chiapaneca. Pero esto no significó el fin de la política indigenista de integración más o menos forzada a la nación, de los pueblos indígenas mayas de Chiapas. Por medio del avance de las políticas de cobertura de educación en el estado, los gobiernos de Chiapas profundizaron en la asimilación cultural a través de campañas de castellanización en los pueblos y comunidades indígenas y de la secularización que buscaba revertir la influencia de la iglesia católica en las comunidades indígenas.

Con el fin del cardenismo y la llegada de la etapa desarrollista del estado mexicano (1950-1970), al proceso de desindianización se le sumó el reforzamiento de la subordinación de los campesinos indígenas frente a las fincas con la aprobación de certificados de inafectabilidad agraria, que garantizaba a los finqueros, rancheros y demás propietarios privados que sus tierras no podrían ser sujetas a afectaciones o reclamos por parte de ningún núcleo de población campesina, esto trajo la limitación del proceso de reparto de tierras que de por sí había avanzado a cuentagotas en Chiapas. En esta época la "pequeña propiedad" de finqueros y rancheros es privilegiada como el sujeto de las políticas de desarrollo agrícola por excelencia, es la época de la "revolución verde" y la construcción de caminos y carreteras para traer el "progreso" al estado, la etapa plena de consolidación del estado nacional posrevolucionario mexicano.

El indigenismo como práctica y como ideología estatal fue la mediación privilegiada, usada por el estado en sus distintos niveles de frente a los pueblos indígenas en México, que tuvieron que lidiar con el indigenismo y en coyunturas concretas, aprovechar los elementos que ponía a su disposición para revertir su situación de subordinación. Y si bien éste se caracteriza por sus afanes asimiladores o de respeto con la diferencia siempre que sea asimilable a la cultura mayoritaria, no tuvo, sin embargo, una continuidad histórica lineal, sino que sufrió transformaciones acordes con los cambios a nivel mundial y de la composición de fuerzas en el plano local de México. En Chiapas específicamente, las formas del indigenismo cursaron diversas etapas y se transformaron en diversas formas. El ejemplo empírico planteado por Hernández (Óp. Cit.) es una forma clara de entender este proceso a la luz de la experiencia de los indígenas mame; en él se pueden clasificar tres etapas del indigenismo institucional: a) Como mencioné arriba la etapa asimilacionista de los años treinta, en la que las autoridades estatales prohíben el vestido y la lengua mam como expresiones más visibles de su diferencia cultural y como obstáculos para la obtención de ciudadanía plena en México para los indígenas; b) el desarrollismo, durante el cual se intensifica el interés de las autoridades por las culturas indígenas, pero como parte de proyectos museísticos y de la cultura como inmovilidad histórica de los pueblos y como

folclor turístico; c) el indigenismo participativo que replantea críticamente el trabajo indigenista y se plantea como tarea política incentivar la participación de los pueblos indígenas en la planeación de proyectos en las comunidades indígenas (Hernández 2001:41-164), pero que aún se encuentra determinado por la política general de asimilación y de integración colonial de los pueblos y etnias indígenas.

Es en esta última época (1970-1990) que se dan los procesos más significativos políticamente hablando, de la constitución de una nueva subjetividad de los pueblos indígenas, que aprovechando la coyuntura del indigenismo participativo y de la política populista del gobierno de Luis Echeverría hacen su entrada en la política nacional con renovada fuerza y protagonismo.

Son varios los acontecimientos que adquieren un carácter fundante en esta constitución de los indígenas de Chiapas como sujetos político actuantes. Es significativa la fecha de 1974 en la que se realiza el Congreso Indígena de San Cristóbal, auspiciado por el gobierno estatal y la diócesis de la iglesia católica de la misma ciudad, la que trabajaba desde un tiempo atrás bajo la óptica de la "opción preferencial por los pobres". Los resultados de organización producto de esta multitudinaria reunión de los pueblos de Chiapas, sobrepasaron lo esperado y lo deseado por el gobierno estatal. El resultado final de esta experiencia de reconocimiento entre los pueblos y con otros agentes sería la fundación de diversas organizaciones campesinas independientes y el comienzo de un ciclo de movilizaciones importantes en Chiapas. En forma similar, las políticas de corte indigenista institucional llevadas a cabo en el estado a partir de los años setenta se convertirían, al mismo tiempo que en formas de sujeción y control político, en escuelas formadoras de cuadros políticos e intelectuales indígenas que ayudarían a construir organizaciones y a reconstruir memorias sumergidas de identidad étnica, pertenencia territorial y dignidad (Hernández Óp. Cit. 143-145).

Estructura, sujeto y subjetividad en las luchas populares, rebeldes y revolucionarias

En la parte precedente he hecho un recorrido sobre las dimensiones histórica y de la memoria que gravitan en forma marcada en la constitución de los sujetos de la rebelión indígena zapatista. Estos elementos son básicos para entender los antecedentes que le permiten actuar y desarrollar diversos “repertorios de acción” a este sujeto. Que no es un sujeto en el vacío, sino uno con un profundo anclaje en la memoria histórica, dicho anclaje le permite concebir formas de autoafirmación –en la organización social de la comunidad, en la tradición colectiva de asambleas y toma de decisiones- con un claro sentido colectivo. Estos son elementos que conformaron el terreno que ayudó a constituirse al sujeto rebelde autónomo zapatista.

En este trabajo, un eje de análisis que será recurrente es el de los movimientos sociales y las formas en que éstos construyen y ayudan a instituir subjetividades específicas de los participantes en ellos. Sin embargo, esto no vale para hacer ojo ciego a la materialidad objetiva de las estructuras sociales que son el marco de referencia sobre el que transitan y actúan los movimientos y las organizaciones de subalternos. Pues la materialidad de dichas estructuras, instituciones y sistemas de organización social se encuentran también ellas, conformadas por relaciones sociales. En este sentido no planteo que la visión de los elementos históricos, culturales y de la agencia humana que he revisado arriba, se contrapongan a quiénes –desde la sociología o los estudios políticos críticos- han estudiado los procesos de movilización, rebelión y revolución desde el punto de vista de los procesos estructurales globales de la economía y la política. Conocer y dar cuenta de las formas, permanencias y cambios de esta materialidad es imprescindible para entender las formas que adquiere la subjetividad rebelde.

Los sujetos sociales son contenidos por una “doble composición, objetiva y subjetiva”, esto es, que si bien contienen subjetividad como capacidad de acción y autoafirmación humana, viven y son parte de una objetividad compuesta por estructuras materiales, instituciones y relaciones sociales que constriñe sus opciones y capacidad vital de acción, es decir que los determina.

El elemento crucial que diferencia a los sujetos en lucha, o que han sufrido un proceso de transformación en base a su participación en movimientos sociales y populares es la voluntad expresa de operar sobre esa determinación, transformándola. Así se constituyen los sujetos en rebeldía, “a partir de la ruptura con las determinaciones que los afirman como sujetos actuantes en dichas determinaciones, es decir, en las estructuras que los oprimen y buscan modificar” (García Linera 1999). Por tanto, es pertinente decir que no hay una dicotomía excluyente entre sujeto y estructura, pero existen elecciones analíticas que privilegian unas dimensiones de análisis por sobre otras.

Las formas que adquiere la subjetividad y la acción humanas han sido analizadas en formas más o menos detallada por las distintas corrientes que han dedicado esfuerzos al estudio de movimientos sociales. En un reciente trabajo sobre el movimiento de trabajadores desocupados de Argentina, los “piqueteros”, se ha planteado como eje de análisis a la forma que dicho movimiento, con sus especificidades, forma subjetividad atendiendo a sus dimensiones “etnográfica, de conformación de identidades y representaciones y a los elementos histórico y procesal de la subjetividad popular” (Retamozo 2006:23). Este trabajo hace una erudita defensa del punto de vista de la subjetividad y de su superioridad sobre los análisis que realzan el enfoque de la materialidad objetiva; me parece que no existe una contradicción esencial entre estas dos dimensiones de los movimientos sociales y la organización popular, las subjetividades rebeldes y de lucha se conforman casi siempre en torno a demandas materiales y de sobrevivencia de sujetos colectivos, lo que es aún más claro en el mundo colonial y en los tiempos que corren.

En lo que a este trabajo respecta, deseo hacer énfasis en el proceso por el cual un sujeto social movilizado, a través de la acción colectiva, propone un quiebre de la forma de las relaciones sociales en las que también es partícipe. Para algunas visiones existe una dicotomía entre demandas de “inclusión” dentro del sistema y de “transformación” del mismo. Para los rebeldes indígenas zapatistas, la frontera entre ambos planos es muy tenue y ha dependido más bien de la coyuntura política y del momento histórico de las luchas que han dado. Es así que terminar con las relaciones coloniales en las que se sostiene a la población indígena en muchos países de Latinoamérica, es al mismo

tiempo que un proceso de inclusión (en la nación, en la ciudadanía), también una transformación radical de la forma del estado y la nación, y puede convertirse en el inicio de cambios de más largo aliento. El proceso de constitución del sujeto rebelde indígena zapatista está marcado por la historia de las formas en que los pueblos indígenas en México y América Latina, transitaron por etapas diversas hasta transformarse en sujeto étnico, en un primer momento, autoafirmando su identidad y su historia; y en un segundo movimiento tornaron su autoafirmación histórica de identidad, en demandas y reclamos de cambio y transformación política y social.

Los pueblos indígenas: subjetividad étnica y subjetividad política

Los indígenas se han rebelado históricamente contra el yugo colonial, pero su constitución como sujetos con derechos plenos es un fenómeno de reciente aparición. Los movimientos indígenas hasta fechas cercanas comenzaron la articulación de sus luchas y rebeldía hasta planos externos a su comunidad o región buscando articularse a proyectos políticos amplios. En América Latina este proceso fue aún más cruento por la política etnocida seguida durante el período de colonización y durante la república, por la intensa política de negar el componente indio de los recién creados países. La historia de los pueblos indígenas como sujeto histórico se encuentra ligada a las concepciones que la sociedad mayor dominante y los estados construidos sin la participación indígena tenían de su papel histórico. Desde por lo menos los años 40 del siglo XX, para el caso de México, el estado implementó una política que se llamó "indigenista" que buscaba asimilar culturalmente a las poblaciones indígenas a la sociedad mayor mestiza y al ideario construido por el nacionalismo revolucionario (Machuca, 1998:37-74). Con el ascenso de las luchas y movilizaciones populares posteriores a los años 60, surgen los primeros intentos por articular un movimiento campesino con reivindicaciones que marcaran la diferencia cultural de su componente indio y la situación de opresión y colonización asociado a éste. Podría decirse que entre la fecha del primer Congreso indígena de Chiapas llevado a cabo en San Cristóbal en 1974, y el congreso nacional de Pátzcuaro al año siguiente en 1975, hasta el año de 1992, en el marco de los contra festejos organizados por las

organizaciones indígenas de todo el continente contra el quinto centenario del “encuentro de dos mundos”, se ubica el momento de la constitución del sujeto étnico y su transformación en un sujeto político con iniciativa y propuestas de cambio social (Harvey 2000:87-97; Sánchez 1999: 90; Paz 2002:357-382). En el texto *Utopía y Revolución* de 1981, Guillermo Bonfil Batalla hace una enumeración de este despertar de la conciencia étnica sumergida de los pueblos originarios a través de la recolección de diversos elementos de la producción literaria de movimientos, organizaciones, asociaciones e intelectuales indígenas de toda América Latina. En esta recopilación así como en otros textos más recientes sobre las luchas políticas indígenas se prefiguran los elementos más importantes de las demandas y reivindicaciones de dichos pueblos (Escárzaga y Gutiérrez, 2005).

Las situaciones de los indígenas en América Latina contienen un elemento común que es la opresión histórica que han sufrido, sin embargo, el carácter que adquiere dicha condición difiere en cada realidad nacional, por tanto los proyectos políticos de los pueblos indios también contienen elementos de pluralidad, en el caso que nos interesa tratar en este trabajo, el interés se centrará en el proyecto autonómico indígena, por el carácter que tiene de búsqueda de una solución de la situación de los indígenas como minorías nacionales excluidas. Es a mediados de la década de los años ochenta (1984-1987) que se lleva a cabo el primer experimento social en el subcontinente latinoamericano de lucha contra la exclusión y la discriminación de los pueblos indígenas de un país a través de la autonomía en el marco del estado nacional, con el proyecto de las autonomías de la Costa Atlántica de Nicaragua durante el gobierno revolucionario sandinista. Por primera vez en esta parte del mundo se instituyó en la legislación nacional de un estado soberano el derecho y la garantía de autonomía para poblaciones indígenas históricamente excluidas de la toma de decisiones y del desarrollo histórico de sus sociedades (Díaz-Polanco y López y Rivas, 1987). En México es a raíz del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, que la discusión sobre la autonomía y la autodeterminación como proyecto político de los pueblos indígenas adquiere un auge no visto antes. Es a partir de la convocatoria a la participación de especialistas de diversos ámbitos en los

procesos de diálogo entre el EZLN y el gobierno federal que la discusión acerca de la autonomía comienza a verse como un proyecto político plausible. Parece ser un acuerdo de los analistas e investigadores ligados a este proceso el planteamiento de que la concepción de la autonomía como proyecto de los pueblos indígenas mayas, base social del EZLN, fue construida al calor del trabajo colectivo de los diálogos de San Andrés, y que el zapatismo adopta y hace suya la propuesta autonómica, es decir no fue una creación suya, pero se enriqueció con su ejercicio por los pueblos y comunidades zapatistas (Díaz-Polanco, 1996). ¿Qué tanto su contenido es una señal de innovación o invención de una realidad en las zonas indígenas insurrectas de 1994 y qué tanto tiene de continuidad histórica en todas las anteriores historias de rebeldía y resistencia maya?

La memoria como herramienta de emancipación

La memoria de los oprimidos contiene elementos de largo aliento, las experiencias de las luchas derrotadas del pasado no necesariamente constituyen en sí mismas una pérdida para los pueblos que las sufren, citando a Walter Benjamin, “las luchas de liberación del presente se inspiran en el sacrificio de las generaciones vencidas, en la memoria de los mártires del pasado” (1973). Nada se pierde en la niebla de la historia, nada permanece igual en la trayectoria de los humillados una vez que se rebelan, no obstante la suerte que corra la rebelión particular de que se trate. Estas conforman elementos a los que los pueblos pueden recurrir como un libro al que todos pueden acceder para encontrar en el pasado las posibles formas de reconstruir el futuro.

Existe un consenso entre los historiadores de las rebeliones de los siglos XVIII y XIX, e incluso con resonancias hasta el siglo XX, acerca de la relevancia de las diferentes concepciones y formas de ver el mundo que se encuentra en la raíz de las revueltas e insurrecciones de los pueblos de indios. Estas cosmovisiones contrastantes —de españoles primero y de criollos y mestizos después, frente a los indios— eran el correlato de un sistema de dominación en el que los indios eran vistos como mano de obra explotable y sus tierras, como riqueza disponible para los miembros de la sociedad mayor. Hablando del caso

de la rebelión de los chamulas el historiador Jan de Vos expresa, “reducido a sus verdaderas dimensiones, el movimiento (chamula), fue...un intento de reestructuración sociocultural por parte de una comunidad duramente golpeada por la pérdida de sus tierras y de su autonomía individual y colectiva” (Óp. Cit. 1995:253).

Desde otro registro discursivo, Erick Van Young hablando en términos más generales de las rebeliones ocurridas en diversas localidades afirma que “la preocupación central (de los motines y rebeliones) era la afirmación y la defensa de la comunidad en tanto forma de resistencia cultural” (Óp. Cit. 1995:178). En la introducción del texto *Paisajes Rebeldes* (1995) del que ha abrevado de manera importante este capítulo, se llega aún más lejos al nombrar con nombre propio a la forma de cosmovisión que ha intentado avasallar a los pueblos y comunidades indias desde la invasión y conquista europea de América “Desde el liberalismo decimonónico hasta el neoliberalismo actual, se ha intentado excluir al indígena de los diversos proyectos nacionales, por representar un supuesto obstáculo al “progreso” y al “proceso modernizador...la rebelión indígena ha sido una constante frente a los diversos proyectos de “modernización” de la sociedad” (1995:11).

Considero que de manera empírica este tipo de preocupaciones ponen el acento en una discusión que es de la mayor relevancia y que puede comenzar a plantearse en tono al concepto de “colonialidad” y a la modernidad como se la entiende de manera corriente como un proyecto que desestima y subalterniza a cualquier otra forma de concebir las relaciones entre seres humanos y con la naturaleza, sobre todo en el caso de que provengan de una matriz cultural distinta a la occidental imperial. Por ello es importante entender que si bien puede interpretarse a las rebeliones indígenas como luchas contra la modernización, esto no entraña una descripción negativa, sino antes bien expresa la resistencia de los pueblos indígenas a proyectos y diseños sociales que los niegan en esencia e invalida su identidad y cosmovisión.

Como trataré de mostrar de manera subsiguiente, en el zapatismo el carácter objetivo (vale decir, *sociológico*) de su composición mayoritariamente indígena, en su ejército y su base social, se transformaría con los años de lucha en una conciencia subjetiva de afirmación de su indianidad cada vez más sólida, por

tanto, las referencias a la historia como tradición de lucha se afirmaría en la apelación a las rebeliones, insurrecciones, alzamientos y en la memoria específica de la explotación y opresión de los pueblos indígenas del sureste de México.

Bajo esta concepción deseo plantear algunas preguntas relacionadas a la formas en que podría articularse las narrativas de la rebelión con la autonomía indígena zapatista como vehículo de canalización de dicha rebeldía ¿Podría plantearse que la autonomía como proyecto político específico de los pueblos indígenas es una expresión de la constitución de éstos como sujeto histórico con un proyecto propio de sociedad? ¿es posible plantear que existan interconexiones entre el proyecto de autonomía y autodeterminación y la memoria histórica popular de resistencia? ¿en qué medida la autonomía de facto construida en las comunidades zapatistas en resistencia es una expresión coyuntural de una larga continuidad histórica de más de 500 años o una creación contemporánea sin parangón en la historia de los pueblos indígenas? Estas son interrogantes de primer orden para las cuales deseo buscar una respuesta fundada que ayude a entender de manera más amplia el fenómeno tanto de las rebeliones como de el de la naturaleza del proyecto autonómico y permita de esa forma escudriñar en las causas sociales que orillan a un grupo humano a rebelarse contra el orden establecido y de las formas que adquieren las propuestas de cambio social producto de dichos procesos.

Conclusión

Existe un recuento historiográfico amplio sobre la compleja tradición rebelde y revolucionaria campesina e india en México, otro tanto se puede decir de otras experiencias del mundo colonial y poscolonial latinoamericano. Esta rica trama es la base objetiva sobre la que se rigen historias, narraciones míticas, cuentos y una variada tradición oral que hablan de la rebelión superponiendo temporalidades históricas, como si las rebeliones fueran asunto de hace poco tiempo, que hablan de un proyecto inacabado de los oprimidos, un susurro del viento de la historia en las hojas de los árboles jóvenes en los territorios indígenas actuales. En dicha tradición se pueden vislumbrar también atisbos de proyectos políticos de liberación de los pueblos, en los que es posible

interpretar un antecedente lejano –aunque cifrado por la colonialidad- que después cristalizará en programas como el de la autonomía y el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos indígenas, temas que se analizarán en el siguiente capítulo.

Capítulo III

La rebelión zapatista y el proyecto autonómico indígena: la confluencia de tradiciones de rebeldía

La autonomía como expresión de la libre determinación es una demanda presente en la agenda política de algunos pueblos indígenas en América Latina en los últimos 30 años del siglo XX. Esta es la época en la cual se puede rastrear el origen de su planteamiento explícito como proyecto político en busca de un espacio en el entramado de los estados nacionales con fuerte presencia de población indígena, como una vía de reconocimiento extremadamente tardío de la diversidad cultural y de la ciudadanía plena de sujetos históricamente subordinados.

Sin embargo, la genealogía de la autonomía indígena se hunde en la historia de resistencia y de sobrevivencia de los pueblos indígenas al etnocidio, el despojo y la desaparición física. De tal suerte, la autonomía ha sido –como la rebelión por otro lado- parte de las estrategias que han desplegado los pueblos y comunidades indígenas para evitar o atenuar la intromisión de agentes externos en su territorio y su influencia desmedida en la determinación de la organización social comunitaria.

Esto no debe ser interpretado como un intento de revitalizar una añeja discusión acerca de las “comunidades corporadas cerradas” (Wolf 1957) o del planteamiento de un punto de vista funcionalista sobre la comunidad como ente estático en el tiempo y separado de su entorno, en la forma de ciertas corrientes de antropología norteamericana (Redfield 1930). Es claro que existen formaciones sociales estructurales –e.g el capitalismo, el colonialismo,

el estado-nación- de cuyo eco e influencia no pueden sustraerse las formaciones e instituciones que conforman el tejido capilar de las sociedades contemporáneas, incluyéndose en éstas a los pueblos y comunidades indígenas. Los pueblos, tribus y naciones indígenas no podrían desprenderse por completo del capitalismo, como la relación de producción dominante en las sociedades contemporáneas, aunque esa intención estuviera más que justificada, a menos que se dieran transformaciones globales que la precedieran. Pero sí pueden actuar en los ámbitos más discretos de la comunidad y la región geográfica para evitar los más devastadores efectos del capitalismo en los diversos espacios de la vida humana y en la naturaleza. Así es que históricamente los indígenas han construido formas de organización social y territorial que les permitan ejercer el mayor control posible sobre la reproducción social y cultural de sus colectividades. En otro sentido, evitar la intromisión externa no implica el aislamiento de los procesos generales que ocurren afuera de la comunidad y tampoco la negativa a trabar contactos externos de cualquier tipo; a las comunidades han llegado y seguirán llegando agentes externos que han sido aceptados siempre que se les ha visualizado como parte de las soluciones y propulsores de cambios de beneficio colectivo, que no se planteen en contradicción insalvable con las formas de organización social propias.

Algunas veces la autonomía se expresa a través del alejamiento físico-geográfico de las comunidades donde habitan los indígenas (Aguirre Beltrán, 1967), otras veces se expresa a través de la constitución de un complejo entramado de organismos e instituciones cívico-religiosas que conforman el orden social comunitario (el sistema de cargos) (Aguirre Beltrán, 1953) y que son desconocidas para los no enterados o para quien no pertenece a la comunidad. Estas formas de control autónomo de los procesos ocurridos en su espacios de reproducción social permitieron la sobrevivencia de los pueblos indígenas a lo largo de la historia colonial y en el estado independiente; fueron un elemento útil en contra del etnocidio pero no dotaron de herramientas de emancipación a los pueblos indígenas que tuvieron que subordinarse a la autoridad externa en turno para poder sobrevivir, además de soportar un trato

despótico en aras de la concesión de pequeños espacios de libertad en la comunidad.

Salvo en casos muy específicos como en el del pueblo yaqui de Sonora¹¹, estos espacios autónomos no tenían ningún reconocimiento jurídico estatal, y aún en el caso de que así sucediera, el grado de reconocimiento obtenido y la capacidad de determinar un devenir histórico propio era muy limitada, a más de no contar con la capacidad de influir en las relaciones del estado mexicano con las etnias indígenas y en el reconocimiento de su diferencia cultural, lo que después se cifraría en la política asimilacionista del indigenismo.

Reconstrucción de la memoria histórica a través de la autonomía

Pero no todo en la historia de los pueblos amerindios es agachar la cabeza y soportar con humildad las derrotas. En las historias de estos pueblos, algunas de ellas contadas de generación en generación en forma de tradición oral, y otras veces en la forma de textos de corte académico o en literatura producida por los movimientos indígenas se encuentran narraciones de alzamientos, sublevaciones, levantamientos, en fin de rebeliones protagonizados colectivamente por los indígenas. Esta memoria contada como *otra historia* es reinterpretada a la luz de las problemáticas y las luchas que los indígenas desarrollan y son el fuego que alimenta el mechero de las luchas de insubordinación actuales. Las rebeliones pasadas actúan como acicate de las generaciones del presente y apuntan a las tareas no completadas por las generaciones precedentes y que tendrán que retomar sus sucesores para llenar un vacío dejado en la historia.

¹¹ Los indígenas yaquis del noroeste de México, sostuvieron un enfrentamiento abierto con el estado mexicano por lo menos hasta 1910 en que fueron derrotados militarmente y deportados por la dictadura de Porfirio Díaz a Yucatán a realizar trabajos forzados en el cultivo del henequén. Con la llegada de la revolución y el fin del régimen porfirista obtendrían el reconocimiento de sus tierras y una jurisdicción propia, producto de su participación en los ejércitos revolucionarios de Obregón y Calles, sin embargo tendrían que esperar hasta los años 30, durante el periodo cardenista, para que esto sucediera Cfr. Evelyn Hu-Dehart (1990)

En el capítulo precedente traté el tema de la memoria histórica y la rebelión y específicamente he abordado el tema de las rebeliones en Chiapas en la memoria larga de los pueblos indígenas mayas, como parte de un contexto general acerca de las distintas formas de memoria presentes en aquella zona del sureste mexicano. Parece no haber un vínculo formal directo entre esas historias y el alzamiento zapatista de 1994, pero la articulación de tiempos históricos se encuentra presente, si bien no de manera formal, sino en forma de historias entrelazadas y superpuestas, algunas de ellas producto de la memoria larga de los pueblos y otras más bien producto de reinterpretaciones mucho más recientes llevadas a cabo por el zapatismo.

En los capítulos posteriores profundizaré en este vasto terreno, pero la reinterpretación de hechos históricos del pasado como relectura del presente, es común en las formas del pensamiento de pueblos oprimidos cuyos conocimientos e historia han sido subalternizados. De estos elementos se entresaca la historia de las rebeliones como historias de resistencia y de éstas, a la autonomía como horizonte histórico recurrente de pueblos y comunidades (Benjamin 1995; Van Young 2006).

La historia de las rebeliones es un momento de la memoria que alimenta el fuego del presente, pero éstas, son el correlato de historias de explotación y despojo que les dieron origen. En el capítulo anterior, la voz de los historiadores explicaba las razones de los pueblos para rebelarse y restituir un mínimo de estabilidad en la vida de sus comunidades trastocada por elementos y agentes externos a los pueblos y comunidades. En los municipios autónomos zapatistas actuales, sobre todo aquellos cercanos a las cañadas de la Selva Lacandona, sigue viva en viejos y jóvenes la memoria del baldío, o la época de los mozos y las fincas que según los historiadores tiene su tiempo de vida concreto entre 1880 y 1930, la etapa que va de la desamortización de los bienes de la iglesia en el gobierno liberal de Juárez que afectó igualmente a las tierras de los pueblos de indios y que originó el despojo de sus tierras de comunidad a favor de los nuevos finqueros a la etapa de consolidación de los regímenes posrevolucionario, y especialmente el gobierno cardenista que hace efectivo el reparto agrario que había detonado la revolución (García de León 1985), pero las fincas en Chiapas siguieron siendo un factor importante aún

después de esta etapa. En dos trabajos de investigación etnográfica recientes, se muestra el significado simbólico de la recreación de la “memoria del baldío” o “memoria del peonaje” como una forma concreta de entender el proverbio benjaminiano de la memoria de las generaciones esclavizadas en el pasado, como motor de las luchas en el presente.

En las comunidades zapatistas rebeldes de hoy en día se sigue transmitiendo la imagen de la etapa de dureza y humillación de las fincas a través de la historia oral repetida por generaciones. Existían dos formas de trabajo en la finca, el peón acasillado y los campesinos baldíos. El primero vivía dentro de los límites de la finca y dependía en todo del patrón, el que le aseguraba un modo de vida y lo ligaba a la finca por medio de deudas impagables. El campesino baldío por otro lado, se establecía en los alrededores de la finca y el finquero le permitía trabajar un pedazo de terreno de su propiedad a cambio de realizar trabajo periódico en los terrenos de la finca los hombres, y en la casa del patrón, las mujeres.

En el municipio autónomo zapatista “Vicente Guerrero” del Caracol de Morelia, en la región de las cañadas de la Selva, los viejos que eran niños en esa etapa, repiten la(s) historia(s) narrada a ellos por sus padres y abuelos acerca del peonaje, en su caso como campesinos baldíos, mayormente. Trabajo de sol a sol, tratos humillantes y degradantes, encargos especiales de servidumbre, como cargar en una silla al patrón hasta al médico más cercano cuando enfermaba y trabajo extenuante en la cocina o limpiando la casa del patrón, para las mujeres, sin olvidar la violencia sexual ejercida contra las esposas e hijas por el patrón o sus empleados *kaxlanes*. En Vicente Guerrero, esta memoria es recreada hasta el día de hoy como recuerdo de una situación a la que no se puede volver, por que si bien ocurrió antes del tiempo de las generaciones que se unieron al EZLN, ocupan un lugar importante en la memoria colectiva de esos pueblos. La memoria de esa época se encuentra presente en el municipio narra y reconstruye por las bases de apoyo zapatistas a través de murales, canciones, folletos, manuscritos y la narrativa oral de la historia de este pueblo tojolabal (Cerdea 2006:141-237).

En el municipio autónomo zapatista “17 de Noviembre” del mismo Caracol de Morelia, la memoria del peonaje es llamada por los indígenas tzeltales “la

época de los mozos”, por la calidad de servidumbre que tenían que cumplir sus antepasados. La calidad de mozo o peón acasillado condenaba a la familia entera a la servidumbre del patrón y de su casa. Mientras los hombres tenían que trabajar en los campos y potreros de las fincas, las mujeres tenían que atender no solo su casa propia, sino la casa grande del patrón, en donde cumplían jornadas extenuantes moliendo maíz, preparando alimentos, limpiando y fregando pisos. Pero el trabajo explotador no era todo lo que tenían que enfrentar, en las narraciones orales de la fase de las fincas las mujeres que rememoran las historias contadas por sus abuelas, refieren con énfasis particular a la violencia sexual cometida contra ellas por el finquero y otros empleados de su confianza. Violencia que era naturalizada por toda la familia del finquero, incluyendo a su mujer, que nunca le molestó saber de las violaciones sexuales y abusos cometidos contra las mujeres indígenas, lo que era también un patrón recurrente en el sistema de explotación finquero en Chiapas y que se fundaba en la forma de racialización y colonización de los cuerpos de las mujeres indígenas. A más de la explotación y la violencia sexual por parte del finquero, las mujeres se enfrentaban a sus maridos enojados por la explotación que ellos mismos sufrían trabajando para el patrón, lo que implicaba la presencia permanente de la violencia en el espacio doméstico (Mora 2008:110-115).¹² La memoria de las etapas más duras de explotación y opresión de los habitantes de los actuales municipios autónomos rebeldes es rememorada y rearticulada como un eje de continuidad de las luchas actuales, no solo en el sentido de los logros que se han tenido en la lucha, sino en el de no olvidar las condiciones contra las que se ha luchado y por las que se enarbola la rebeldía. Aunque las generaciones del presente no vivieron esa etapa, mantener viva su memoria es una forma de explicar el presente a través de una visión de secuencias de liberación que aún deben ser completadas.

¹² Existen antecedentes importantes de estudios sobre la memoria y la tradición oral en torno a la época de los mozos y el baldío en distintas zonas de Chiapas. Una investigación importante es la editada por Antonio Gómez Hernández y Mario Humberto Ruz *Memoria Baldía* (1988) en donde a través de “memorias de vida comunitaria” (1988:21) se narra la vida de trabajo arduo y explotación sin fin en fincas emblemáticas de la zona tojolabal de Comitán y Margaritas en la voz de ancianos indígenas que vivieron esa época. La diferencia aquí estriba en la falta de un referente de interpretación de dicha memoria en una clave colonial, como en los municipios rebeldes zapatistas, mediada dicha memoria por el programa político de la autonomía.

Existen narraciones de este tipo de construcción de esta *otra historia* de los pueblos en clave colonial para diversos movimientos campesinos e indígenas latinoamericanos, para el caso del EZLN (De Vos 2002) y el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) de Colombia (Rappaport 1998) son elocuentes respecto de este tipo de reescritura del pasado y de los proyectos políticos de los pueblos indígenas. Puede decirse que la autonomía es un aporte significativo y un cambio cualitativo en las luchas de los pueblos indígenas por reescribir la historia pues implica una reelaboración de un pasado opresivo y el planteamiento de un futuro posible que restituya injusticias históricas. Para ello es necesario replantear la relación con el estado-nacional y con la sociedad culturalmente dominante de forma que se reconozca la diferencia colonial, vale decir la diversidad y pluralidad cultural negada y despreciada, la que representan los pueblos indígenas y otras identidades racializadas menos atendidas, pero igualmente existentes, como la afro mexicana. La autonomía y la autodeterminación se plantea terminar con una falta de origen del estado-nacional mexicano que se funda en la conformación de una identidad que se quiso presentar como universal: la mestiza, tanto en el sentido de evitar obsesiones de pureza racial, pero también en el sentido de homogeneidad cultural, dirigida sobre todo contra las identidades indígenas de México.

De esa forma, se ha asociado al mestizaje como un pilar fundante de la mitología política de la nación mexicana y es esta clave cultural la que los indígenas ponen en entredicho a través de sus luchas, como una invención política que ha negado y subalternizado una parte viva e integrante de la nación, su pluralidad cultural. La institución de esta asociación mestizaje/nación fue producto de la iniciativa de élites criollas-blancas y de la específica exclusión del componente indio de la nación (Mattiace 2002:229-268; Esteva 2002:365-402)

A más de estos elementos culturales que son básicos para entender la colonialidad del poder como se ha presentado en México, la historia específica de la construcción del estado posrevolucionario en México, centralizado, corporativo y clientelar ha hecho que la demanda de autonomía como la exigencia de espacios de libertad y de decisión del desarrollo histórico propios, se haga más tangible. El imaginario de la nación culturalmente homogénea,

asociada al estado posrevolucionario y su corolario político de asimilacionismo y eliminación de las diferencias culturales, el indigenismo, comenzaron a resquebrajarse en la década de los años 70 del siglo XX, de manera paralela a como sucedía en otras regiones de Latinoamérica. En este hecho tuvieron mucho que ver el surgimiento de organizaciones campesinas e indígenas autónomas o independientes del estado y de su largo brazo corporativo. Muchas de estas organizaciones serían precursoras en plantear la demanda de autonomía, primero como capacidad de tomar decisiones propias sin intervención de los gobiernos, y después como política de implantación territorial en sus zonas, regiones, municipios y comunidades de influencia. Algunas de estas organizaciones tuvieron en Chiapas experiencias que se convirtieron en laboratorios empíricos de lo que llegaría después con el surgimiento público del zapatismo y la discusión política del reconocimiento a la diferencia cultural.

La autonomía y la libre determinación en el imaginario subalterno de México

Existen diversos factores que determinaron el surgimiento de una agenda por la autonomía y la libre determinación como proyecto político; con elementos a distintos niveles, algunos de ellos entrelazados entre sí y otros que surgieron de manera aislada o no relacionada. En el plano nacional, los antecedentes del proyecto autonómico indígena en México pueden trazarse en el ámbito nacional, en el surgimiento de movimiento campesinos cada vez más independientes del estado en los años 70 y 80 y la ruptura de la hegemonía ejercida por los aparatos de control corporativo estatal como la CNC (Confederación Nacional Campesina) y la crítica ejercida contra la institución que sostenía el proyecto de homogeneidad cultural, el INI (Instituto Nacional Indigenista). Así es que surgen organizaciones como el Consejo Agrarista Mexicano (CAM), la UNORCA, la Central Campesina Independiente (CCI), la Unión general de obreros y campesinos de México (UGOCCM), la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) entre otras, que rompen con el monopolio estatal sobre el campesinado y articulan redes regionales y nacionales que

trascienden las localidades y que maduran en base a su experiencia de demandas y luchas agrarias, la construcción de plataformas que incluyeron demandas culturales que se cristalizarían en la década del 90.

La del 90 fue declarada la “década de los pueblos indígenas” y las organizaciones campesinas e indígenas organizaron en 1992 una conmemoración propia de los 500 años de la invasión, conquista y colonización europea de América, en clave contra hegemónica, llamando a una campaña continental que llamaron “500 años de resistencia indígena, negra y popular” en oposición política y epistémica a la noción imperial de “encuentro de dos mundos” que suavizaba la historia de desprecio y etnocidio cometidos contra las poblaciones originarias en América. En esa coyuntura surgen organizaciones tanto en México como en el resto de Latinoamérica que se vuelcan hacia las demandas culturales y adquiere presencia un sujeto invisibilizado en el derecho y las legislaciones nacionales.

De manera simultánea, surge una corriente de opinión a nivel mundial que propugna el reconocimiento de las diferencias y las políticas de identidad. Dentro del escenario internacional, se habían establecido mecanismo de consulta sobre los derechos de los pueblos indígenas como el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones indígenas dependiente de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, que desde 1982 trabajaba en la elaboración de una declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas y que era un foro de encuentro y formación de cuadros y dirigentes indígenas de todo el mundo.

También desde los centros de poder internacional se comienzan a proponer iniciativas, se establece el Fondo para los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), y el Banco Mundial establece el otorgamiento de fondos directos para el combate a la pobreza, incentivando a los gobiernos receptores de ayuda a promover la participación de poblaciones marginales bajo los supuestos de desarrollo que contemplen “aspectos sociales, ecológicos, de género y étnicos” (Paz 2002:40-45).

En 1989 se emite el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en estados independientes, que se convertirá desde ese momento en una referencia para las reivindicaciones y

demandas de los pueblos indígenas en todas partes. El gobierno mexicano se puso al día en el reconocimiento de la diversidad y aprovechando los 500 años de la conquista, firmó en 1992 el Convenio 169 durante la presidencia de Carlos Salinas, asimismo se realizaron reformas constitucionales acordes a este nuevo aliento y se incluyó en el Artículo 4º el reconocimiento a la pluralidad cultural de la nación. Estos gestos eran parte de una estrategia política del gobierno de Salinas que había definido una serie de pasos concatenados para la entrada de México en la "modernidad". El gobierno mexicano se encontraba empeñado también en las negociaciones para la firma de un acuerdo comercial con Estados Unidos y Canadá, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), y el reconocimiento de la pluralidad cultural se consideraba parte de un paquete democrático mínimo sin sustancia. Que el estado mexicano no tenía intenciones reales de hacer cumplir los acuerdos internacionales y que desconocía las consecuencias de lo que había firmado como parte de una escenificación simbólica, sería constatado con los sucesos posteriores al 1º de enero de 1994. Estos que podríamos llamar factores desencadenantes en los que se pueden encontrar los antecedentes formativos de la discusión y la reivindicación autonómica como una reconfiguración de la relación de los pueblos indígenas con los estados nacionales, y en último término de las claves básicas de la dominación, tuvieron historias específicas en cada región y fueron apropiadas de distintas maneras por las organizaciones y pueblos en cada zona, en los que sigue veremos cómo fue esa experiencia en algunas zonas de Chiapas.

La lucha agraria y los antecedentes de la autonomía contemporánea en Chiapas

La autonomía ha sido un horizonte presente en la geografía de Chiapas, por lo menos en el sentido de defensa de espacios comunitarios; algunas analistas de la realidad chiapaneca (Mattiace 2002, Burguete 2002, Leyva 2002) cifran el antecedente más directo de la autonomía en la efervescencia producto del congreso indígena de San Cristóbal de 1974 y la posterior construcción de organizaciones campesinas con agendas agrarias y con pretensiones amplias

de control del territorio, a raíz de la explosión organizativa campesina en los años 80 que despliega una gran actividad en varias regiones de México y Chiapas. Estas organizaciones plantean demandas agrarias con una perspectiva económico corporativa, pero el carácter pluriétnico de su base social y la represión desatada por los distintos gobiernos estatales, particularmente la etapa violenta que va desde Jorge de la Vega (1976-1978), Salomón González Blanco (1978-1980) y Juan Sabines Gutiérrez (1980-1982) hasta la llegada del militar Absalón Castellanos (1982-1988) al gobierno del estado, no tardarían en transformar la agenda agraria en un esfuerzo por la defensa de las comunidades indígenas y la propuesta política de revitalización étnica (Harvey 2000:209-232).

Es en un contexto de “guerra agraria, amarga y sangrienta” (Benjamin 1995b: 256) que surgen en 1976 algunos de los proyectos de organización campesina autónomos más importantes de Chiapas: las uniones de ejidos *Quiptic Ta Lecubtesel* en el valle de San Quintín, Ocosingo, y las uniones de ejidos Tierra y Libertad y Lucha Campesina en Las Margaritas. Estas tres organizaciones, junto a otras de pequeños productores de la Selva fronteriza y de los Altos formarían en 1980 la Unión de Uniones Ejidales y Grupos campesinos Solidarios de Chiapas, mejor conocida como Unión de Uniones (UU) (Benjamin 1995b:262).

La Unión de Uniones, que hasta por lo menos los primeros años noventa del siglo pasado tuvo una fuerte capacidad de hegemonía organizativa en diversas regiones de Chiapas. La Unión de Uniones, tuvo una trayectoria vertiginosa que le permitió establecer y sostener una presencia política dominante en lo que después sería una de las principales zonas de asentamiento territorial del zapatismo, las Cañadas de la Selva Lacandona. En esa zona habían surgido condiciones sociales particulares que fueron el terreno de los primeros experimentos de autonomía; por un lado, se dio, desde los años 30 y 40 del siglo pasado, un proceso de migración muy importante desde otras regiones del estado y de otros estados en busca de tierra, por parte de colonos tzeltales, ch’oles, tojolabales y mestizos a más del proceso de llegada de flujos importantes de comunidades indígenas mayas de Guatemala que hacia los 80 salen de su país huyendo del genocidio. Las nuevas comunidades y pueblos

que fundan estos colonos contienen características pluriétnicas y de contacto cultural múltiple, una experiencia que después será un importante capital en las luchas de la década siguiente. No es un dato en absoluto menor, el hecho de que los impulsores y dirigentes de la UU fueran cuadros que habían participado en el Congreso Indígena de San Cristóbal en 1974, organizado por la diócesis de dicha ciudad, y no formaran parte de las estructuras de influencia del PRI y sus organizaciones campesinas.

Para los años 90, la Unión de Uniones se había reconvertido en ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo), figura legal que le permitiría a la organización acceder a créditos para la producción, usada durante el gobierno salinista para que las organizaciones campesinas desplazaran sus demandas agrarias a demandas económicas, a través de lo que se ha llamado la “apropiación del proceso productivo”.

La ARIC-Unión de Uniones acumuló una fuerte dosis de experiencia política en las luchas agrarias en los años 80 y en su seno se hicieron presentes dos fuerzas inspiradoras que tuvieron un papel importante en el acompañamiento de procesos organizativos campesinos, la teología de la liberación o teología india, a través de la diócesis de San Cristóbal encabezada por el obispo Samuel Ruíz y la línea de organización política de masas, a través de activistas urbanos llegados a vivir en la selva, primero de la organización *Unión del Pueblo* (de 1972 a 1978, cuando fueron expulsados por primera vez) y después de *Línea Proletaria* (de 1980 a 1988 aproximadamente), ambas de orientación maoísta; quienes formaban parte del entramado de apoyo a la organización de base campesina-indígena. En el seno de la ARIC, así como de otras organizaciones campesinas, se dio la acumulación de fuerzas, experiencia y conocimiento organizativo popular, que después permitiría la confluencia de los cuadros formados al calor de la lucha por la tierra en el proyecto insurgente armado del EZLN.

La presencia de la ARIC-Unión de Uniones propició en las comunidades el surgimiento de lo que Xóchitl Leyva llama el “*comon*”, una forma de espacio público propio de los pueblos y comunidades, que unas veces hacía referencia a la comunidad geográfica y otras a la asamblea comunal como espacio deliberativo (Leyva 2002:60-61). Durante el tiempo en que la Unión de Uniones

fue hegemónica, este común se impuso como una forma de alcanzar consensos que era aceptada por todos y avalado por la presencia política vigorosa de la organización campesina. La Unión de Uniones reunió en torno suyo a numerosas comunidades, ejidos y pueblos de las Cañadas de la Selva Lacandona y en muchas de estas comunidades ella era la autoridad y el enlace con las agencias estatales y el mundo exterior. Era común que en las reuniones o en la toma de decisiones que eran más importantes para un pueblo se encontrara presente, además de las autoridades comunitarias reconocidas legalmente (comisariado ejidal, agente municipal) el representante o responsable local o regional de la Unión y que no hubiera diferencia de jerarquías entre ellas, por lo menos al nivel interno de las comunidades (Leyva 2002:63).

La hegemonía inusual de la ARIC se explicaba entre otros motivos por el cruce de adscripciones políticas de muchos cuadros y dirigentes indígenas quienes podían ser a la vez catequistas o diáconos de la diócesis de San Cristóbal, miembros de la organización *Shlop* (La raíz) originada entre los participantes en el Congreso de San Cristóbal de 1974, integrantes de la dirigencia de la Unión de Uniones que recibían la formación política de asesores externos y con la llegada de la propuesta armada, miembros con el grado de capitán del EZLN, a esta múltiple adscripción política se la llamaba en el lenguaje de las organizaciones indígenas "caminar por cuatro caminos" –*Chaneb Sbelal*, en tzeltal- (Cfr. De Vos 2002:355) y es una forma de explicar la capacidad de unanimidad lograda por la Unión de Uniones en las comunidades de la Selva.

Algunas autoras como Leyva (2002 Óp. Cit: 68-70) derivan de este hecho un planteamiento controvertido: que la capacidad de concentración de las decisiones, créditos y recursos para las comunidades en la Unión de Uniones, le confería a esta organización una capacidad de autonomía de toda gama de agentes externos en su zona de influencia, que no se observa más después del alzamiento zapatista de 1994 y la división de la UU en varias facciones distintas, y que el grado de autonomía y capacidad de intermediación de la UU frente al estado o cualquier tipo de agente externo no ha sido suplido en el momento actual por el proyecto autónomo zapatista, que depende en un alto grado de la ayuda externa a través de la solidaridad y cooperación nacional e

internacional en el contexto de la política de contrainsurgencia del estado mexicano. De esa forma, la antropóloga afirma que ahora (escribe en 2002) hay “menos autonomía en la zona”.

Me parece que en esta interpretación hay una confusión de términos y dimensiones, se confunde a la autonomía como proyecto político efectivo, con ausencia del estado nacional, que no alcanza a cubrir todos los espacios que en un momento histórico han carecido de relevancia para el capital y por ende dejan el camino libre a ciertos actores que suplen su papel, aunque solo sea de manera momentánea. Esta porosidad de la dominación estatal es la que propicia espacios vacíos que son llenados por sujetos como la UU, por lo que la autonomía ahí generada carecía de un proyecto y programa que la sustentara. Esta es más bien la situación que se registra en la zona de las Cañadas y la Selva en la época narrada por Leyva, la existencia de una autonomía relativa por *ausencia* del estado, sostenida por una organización hegemónica que sustentaba un orden social relativamente estable con base en su prestigio y fuerza. Este frágil equilibrio terminaría por desaparecer con el alzamiento zapatista de 1994, y el nuevo y desusado interés del estado mexicano y sus distintas agencias civiles y militares por hacer presencia permanente en la zona de influencia rebelde. Un corolario de esta realidad fue la división de la ARIC-Union de Uniones en varias organizaciones, a raíz de la división de las comunidades indígenas entre aquellas que apoyaron la guerra y las que no, lo que se expresaría en una fragmentación en varias organizaciones de la anterior UU, como ARIC-Independiente y democrática, ARIC-Oficial, ARIC-Unión de Uniones, y Unión de Ejidos de la Selva;¹³ las que junto a las comunidades indígenas que se declararían “bases de apoyo” del EZLN conformarían el advenimiento de una pluralidad política, marcada por la

¹³ La complejidad política organizativa campesina e indígena en Chiapas excede a la experiencia de la Unión de Uniones (la vieja Quiptic), baste citar solo algunas de las organizaciones de otras regiones de Chiapas o de nivel estatal y/o nacional que han poblado (o aún habitan) el paisaje político en ese estado: la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas UNORCA; la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, CIOAC; la Organización Campesina Emiliano Zapata, OCEZ, el Movimiento Campesino Revolucionario Independiente, MOCRI entre las más relevantes. Enfatizé el caso de la Unión de Uniones por su papel en la zona de presencia rebelde zapatista, pero esta organización trabajó de hecho una política de alianzas afuera de su región y a nivel nacional para conseguir sus objetivos, Cfr. Harvey (2000); De Vos (2002)

guerra de contrainsurgencia, que determinaría la relación de estas y otras organizaciones campesinas-indígenas, entre ellas y con el EZLN, teniendo etapas de acercamiento y diálogo en ciertas épocas, y momentos de tensión y confrontación, en otras. Las posiciones de las organizaciones no-zapatistas se catalizarían con el inicio de la construcción de la autonomía y la resistencia posterior a San Andrés y una nueva forma de gestión y control territorial en la llamada "zona de conflicto", después de los procesos de discusión promovida por los diálogos entre el EZLN y el gobierno federal a raíz del fin de los enfrentamientos armados en los primeros días de enero de 94 y la declaración de una tregua unilateral por el gobierno. Antes de seguir con la narración de las características que adquirirían los procesos autonómicos sobre el terreno, posteriores al levantamiento zapatista, me detendré en el hecho político concreto del proceso de diálogo en San Andrés.

La autonomía como proyecto de régimen político de los pueblos indígenas

La autonomía de los pueblos indígenas adquiere una presencia importante con el surgimiento pues, de movimientos populares de base y reivindicaciones étnicas en las décadas de los 70 y sobre todo en los 80. A la par del proceso explicado antes (Cap. I) de los intereses de organizaciones internacionales y de los estados imperiales por imponer una agenda de respeto de los derechos de las minorías o de políticas de identidad, los movimientos populares indígenas adquieren una presencia política de mayor relevancia al incluir sus demandas como parte de luchas y reivindicaciones que trascienden la comunidad o la demanda de tierra, incluyéndose en la lucha por la democracia y por derechos culturales que los integran como sujetos por derecho propio en la vida política nacional. El proyecto autonómico busca trascender las autonomías de facto, de "dejar hacer" o de abandono estatal-nacional explicadas arriba y que han sido la constante de la situación de los pueblos indios en México y América Latina. La discusión de las organizaciones indígenas sobre la autonomía comienza a cristalizar en propuestas políticas más concretas que buscan desandar el camino de la colonialidad a través del reconocimiento de desigualdades e injusticias históricas cometidas contra colectividades por razón de su

pertenencia étnico-racial, por ello, se demanda la puesta en marcha de una política basada en la “asimetría positiva” que justifica un régimen especial para sectores de población específicos que les permita “alcanzar” a los sectores de población más desarrollados de un país. La autonomía como proyecto político es un régimen político-jurídico que comúnmente incluye los siguientes elementos:

-Régimen especial de autogobierno para un grupo de comunidades que escogen sus propias autoridades

-Ejercicio de competencias legalmente atribuidas

-Facultad para legislar sobre su vida interna y administrar sus asuntos [Díaz-Polanco 1991:151]

La autonomía casi siempre viene acompañada por el apellido de “autodeterminación”. El uso ordinario de este concepto en la legislación internacional y en el imaginario de los gobiernos es el de sinónimo de “independencia” y creación de un estado-nacional propio. La legislación internacional sobre pueblos indígenas, sobre todo el Convenio 169 de la OIT, respondiendo a los temores de los gobierno firmantes y de sectores de empresarios pusieron un candado al concepto de autodeterminación o libre determinación, acotando el concepto de “pueblo” que es el depositario de ejercer la autodeterminación en la legislación reconocida, y cerrando la posibilidad de su ejercicio a los límites de los estados nacionales. Para Díaz-Polanco, este es un concepto restringido de autodeterminación que sólo observa su lado abstracto o general y oscurece las formas concretas en que este derecho se ejerce. Lo que debería aceptarse es un significado de la autodeterminación más amplio y flexible que según la práctica y experiencia de cada pueblo o grupo sociocultural puede expresarse en la libre decisión de diversos niveles sociopolíticos que van desde “la constitución de un estado-nacional propio, hasta la conformación de entes autónomos en un estado determinado” (Díaz-Polanco 1991:159). De ahí que, en vez de mirar el concepto de autonomía como separado del de la libre determinación es posible

entender la autonomía como *una forma* (entre otras) de expresión de la autodeterminación.

En la práctica política de los pueblos indígenas en México y en América Latina en donde esta propuesta ha prendido el fuego de las luchas democráticas, la autonomía como libre determinación en el marco del estado-nacional, ha sido la configuración constante de los pueblos y sus organizaciones. Las denuncias sobre separatismo, balcanización y desprendimiento territorial tienen poco asidero en la realidad concreta de las luchas indígenas y por lo general revelan los imaginarios fantasmales de los grupos y clases dominantes, además de manifestar una negativa al reconocimiento de derechos basada en la discriminación étnico-racial. En realidad, quienes recurrentemente han hecho propuestas de separación de territorios de los estados nacionales han sido los mismos grupos hegemónicos que comúnmente la denuncian cuando son los pueblos indios quienes enarbolan la demanda de autonomía. El caso más reciente y significativo ha sido el de Bolivia, a raíz del ascenso a la presidencia del primer indígena en su historia independiente, Evo Morales. El proyecto político del gobierno de Morales, originado en las intensas movilizaciones populares y la lucha de clases ocurrida en los años 2000-2003, buscaba, no sin contradicciones y con titubeos alarmantes, revertir algunos de los efectos más perniciosos de la etapa neoliberal depredadora de los gobiernos precedentes. Esto implicaba afectar intereses enquistados en la historia de colonialismo interno de ese país, por lo que diversos grupos reaccionaron ante las medidas del gobierno nacional. La oligarquía que habita y manda en los departamentos de Santa Cruz, Beni y Pando, la llamada "Media luna" se rebelaron contra el gobierno nacional y enarbolaron la demanda de autonomía departamental. Argumentaban la necesidad de una descentralización y de profundizar el federalismo. En realidad sus propuestas buscaban una separación de facto del pacto nacional, que incluía retirar del presupuesto nacional las aportaciones que estas regiones hacían a las arcas nacionales, que en cambio decidirían en forma soberana cuánto aportarían de sus ingresos fiscales y cuánto compartirían de la riqueza contenida en ellos. Si bien es cierto que el estado boliviano tenía hasta hace pocos años una estructura centralista que ahorcaba a las regiones, también es cierto que a la oligarquía de la media luna esto

nunca le pareció preocupante, pues el estado estaba comúnmente en sus manos y ellos se beneficiaban de esta situación. Es cuando pierden el control estatal y los privilegios de que gozaban, que se tornan empedernidos federalistas y autonomistas. El concepto usado por la autonomía de la media luna, era el de autodeterminación en sentido restringido como soberanía de un pueblo y creación de una nueva nación, lo cual se acomodaba bastante a sus intereses. El de la media luna boliviana, es un ejemplo de autonomía desde arriba, promovida y apoyada por intereses hegemónicos e imperiales.¹⁴

Pero comúnmente la autonomía ha sido una reivindicación popular, originada en sujetos sociales diferenciados étnicamente. Los estatutos o legislaciones autonómicas suelen ser el resultado de negociaciones entre los grupos socioculturales que enarbolan una demanda de reconocimiento y reparación de desigualdades históricas, con el estado nacional y el resto de la sociedad. No son concesiones graciosas sino el resultado de procesos de conflicto más o menos arduos. Un ejemplo cercano de este procedimiento puede verse en el caso de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua, que es el producto de las negociaciones entre los pueblos indígenas miskitos, sumos y ramas y los grupos garífuno y creole de la zona atlántica de ese país centroamericano con el estado nacional nicaragüense. Después de establecido el gobierno emanado de la revolución popular sandinista, los pueblos de esa zona del país se levantaron en armas en primer lugar debido a la falta de respuesta a sus demandas y a los errores cometidos por la dirección política sandinista, lo que fue aprovechado por el gobierno norteamericano que había desatado una campaña de terror contra la revolución y por un tiempo trató de influir en el desarrollo de la lucha de los pueblos de la costa atlántica. Después de un breve tiempo de conflicto, sin embargo, el gobierno sandinista estableció negociaciones con dichos pueblos y en un proceso que duró de 1984 a 1987 se diseñó, discutió y se puso a consulta popular un estatuto autonómico y el reconocimiento constitucional de la autonomía en la zona atlántica concentrada en dos zonas, la región autónoma atlántica norte (RAAN) y la región autónoma

¹⁴ Ver "Bolivia y el retorno de la extrema derecha" por James Petras, *econoticiasbolivia*, 19 de marzo de 2008, en www.rebellion.org; "La sublevación de la Media Luna" por Alma de Walsche en *Mondial Nieuws*, 16 de diciembre de 2008, www.mo.be

atlántica sur (RAAS)¹⁵. El modelo autonómico de Nicaragua es un referente importante por que durante varios años fue el único caso en Latinoamérica¹⁶ de una autonomía delimitada y sancionada en la legislación nacional en el que se establecen explícitamente competencias y atribuciones de los entes autonómicos y en el que se funda un piso legal adicional a los tradicionales de las repúblicas liberales (federal, estatal o departamental y municipal) al que se le suma el autonómico regional. En el caso de la costa atlántica, el espacio territorial sobre el que se establece la autonomía también ha sido delimitado claramente en la región, lo que incluye establecer la fórmula de autogobierno y jurisdicción sobre el territorio. En el caso mexicano, durante los diálogos de San Andrés, el EZLN y las organizaciones indígenas acompañante del proceso, establecieron lo que consideraron los puntos básicos que deben incluirse en un proyecto autonómico para ser considerado como tal:

- a) Base político territorial y correspondiente jurisdicción propia
- b) Una forma de autogobierno
- c) Redistribución de competencias y sistema jurídico pluralista ¹⁷

¹⁵ El proceso comenzó con la creación de una Comisión Nacional de Autonomía (CNA) en la que participaban intelectuales sandinistas, miembros de las organizaciones indígenas y grupos étnicos y algunos invitados externos mexicanos, como los mismos Héctor Díaz-Polanco y Gilberto López y Rivas que participaron a lo largo del proceso de discusión y consulta del estatuto autonómico y del que dejaron constancia en un texto editado en México *Nicaragua: Autonomía y Revolución* (Juan Pablos, 1986) Véase también Díaz-Polanco (1991:189-200). La participación de estos dos antropólogos y de otros mexicanos en forma solidaria y en colaboración con la revolución sandinista, trascendió el proceso de la autonomía, López y Rivas detalla en una ponencia presentada ante estudiantes de antropología su labor como asesor en el entrenamiento de etnógrafos para recoger evidencias de la tradición oral sobre la revolución en ese país, en "Acerca de la Antropología militante" ponencia presentada en el coloquio *La Otra Antropología*, UAM-Iztapalapa, 21 de septiembre 2005

¹⁶ Esto es, hasta la promulgación de la Constitución del estado plurinacional de Bolivia, que establece en su legislación diversas modalidades de autonomía, departamental, regional, municipal y atendiendo al sujeto étnico, una "autonomía indígena originaria campesina" con diversas atribuciones, alcances y limitaciones que se están explorando en el momento actual Cfr. *Constitución del estado boliviana*, Tercera parte, Art. 271-Ley marco de autonomías y descentralización, caps. 2,3,4 y 7, en www.presidencia.gob.bo, pp.61-67

¹⁷ Resolutivos del Foro Nacional indígena y EZLN "El dialogo de San Andrés y los derechos y cultura indígena. Punto y seguido" en Hernández Navarro y Vera (Op. Cit.)

El ejemplo histórico de la autonomía de la costa atlántica de Nicaragua ha servido como una idea-fuerza para otros movimientos indígenas latinoamericanos. Si bien no se expresaba en forma explícita es innegable que este modelo, junto al de otras experiencias culturalmente cercanas (como el de las autonomías vasca y catalana en el estado español) ejercieron un influjo importante en el ánimo tanto del EZLN como de una parte de sus asesores e invitados en los diálogos de San Andrés en 1995-1996. En ello el concepto de pluralidad étnica y participación en igualdad de condiciones de los diversos pueblos y etnias presentes en un territorio, situación que guarda paralelismos con la experiencia histórica de los pueblos indios zapatistas de Chiapas, ha jugado un papel importante.

Origen de la autonomía de los pueblos zapatistas

Del 9 al 19 de diciembre de 1994, el EZLN realizó una movilización estratégica de sus fuerzas y bases de apoyo que incrementó su presencia territorial en el paisaje chiapaneco y declaró la creación de 38 “municipios en rebeldía”, esta acción la llamaron “Campaña Paz con Justicia y Dignidad para los Pueblos Indios” y consistió en la ruptura del cerco militar que se había creado en torno suyo; después de 1997 estos municipios serían declarados no sólo rebeldes, sino autónomos. Así que la declaratoria inicial del '94, imbuída del concepto de territorio liberado de los focos revolucionarios planteado en las leyes revolucionarias dictadas por el EZLN en 1993¹⁸, se acompañaría con la lucha por los derechos colectivos de los pueblos indios y el proyecto de autonomía firmado en San Andrés. Esta es una de las primeras señales decididas de la adopción plena por parte del zapatismo del programa autonómico.

Muchos de los municipios creados eran paralelos o alternativos a los municipios oficiales o constitucionales y en algunos pocos casos eran los

¹⁸ Las Leyes Revolucionarias zapatistas dictadas para regir en los territorios liberados por el EZLN son: 1) Ley de impuestos de guerra, 2) Ley de derechos y obligaciones de los pueblos en lucha, 3) Ley de derechos y obligaciones de las fuerzas armadas revolucionarias, 4) Ley agraria revolucionaria 5) Ley revolucionaria de Mujeres, 6) Ley de Reforma urbana, 7) Ley del Trabajo, 8) Ley de industria y comercio, 9) Ley de Seguridad social, 10) Ley de justicia, aparecidas en *El Despertador mexicano*, diciembre de 1993, Ver en: EZLN *La palabra de los armados de verdad y fuego* (1994:10-19)

mismos municipios oficiales cuyas estructuras de gobierno se declaraban zapatistas, mostrando una correlación de fuerzas favorable al movimiento rebelde en esas zonas. La mayoría de estos municipios, sin embargo, eran expresión del rechazo de los indígenas zapatistas a las estructuras de un gobierno que siempre habían considerado lejano y ajeno a sus problemáticas, a la par que era expresión táctica de una implantación territorial del zapatismo, en sus zonas de influencia. Este momento de la historia pública del zapatismo podría ser marcado como el inicio de la implantación de un proyecto autonómico de facto, parte de la estrategia político-militar del EZLN y de la memoria histórica de los pueblos mayas que son su base social.

Es posible ligar las declaratorias autonómicas de los pueblos bases de apoyo del EZLN con las experiencias de las organizaciones campesinas de base indígena, como la Unión de Uniones mencionada arriba, pero también de las luchas encabezadas por otras organizaciones que conforman una tradición, si bien enraizada en la memoria corta, con ramificaciones en la larga memoria de resistencia a la opresión y explotación de sectores ajenos y externos a las comunidades, ejidos, pueblos o parajes indígenas.

La historia de la antigua Quiptic, el antecedente de la Unión de Uniones se encuentra conectada con esta realidad. Fueron colonos tzeltales y ch'oles de los Altos y del Norte de Chiapas, quienes arribaron a colonizar las cañadas de la Selva Lacandona huyendo de la falta de tierras, el acasillamiento y el trabajo de semiesclavitud en fincas y en el corte de café, los que primero pensaron en una gran organización que los protegiera de los abusos externos y que sirviera de instrumento para su liberación. Dicha protección incluía la capacidad de gestionar las principales coordenadas de la organización social sin injerencia externa, por lo menos de aquellos sectores considerados como amenazas, fueran el estado y sus instituciones, los finqueros o las organizaciones campesinas y partidistas oficiales. Asimismo, era función de la organización campesina regular la relación con estas instancias y otras también externas, por lo que fungía un papel de intermediación importante.

Una vez desaparecida la organización original, muchos pueblos y comunidades que dependían de la autonomía construida por ella y en torno de ella, quedaron de alguna forma a la deriva y con la necesidad de buscar alternativas. Pues la

formación de una organización con la capacidad aglutinante de la Unión de Uniones, fue producto de esfuerzos colectivos complejos que son difíciles repetir. Y ya que no existía un programa político que hiciera las veces de estructura social permanente que no hiciera indispensable el papel de ésta u otras organizaciones sociales, el terreno ganado en el campo de la autonomía -política y territorial- tuvo un retroceso importante. Así que con la pérdida de relevancia de la Unión de Uniones la autonomía y relativa estabilidad política y social en la zona de las Cañadas desapareció.

El surgimiento e implantación del EZLN cambiaría esta situación en forma relevante por la duración en el tiempo de su forma organizativa producto de años de planeación clandestina y su naturaleza político-militar. Pero también jugaría a favor de la autonomía la necesidad del establecimiento de fronteras, si bien porosas y constantemente cambiantes, entre el zapatismo y las demás fuerzas políticas en la región. Pero en un primer momento la autonomía no fue más que una continuación de la situación anterior de *autonomía sin proyecto político* o de facto, que se adaptó a las condiciones existentes de antemano en cada una de las regiones de presencia rebelde, siendo más fuerte en donde la implantación del zapatismo lograba ser hegemónica y más frágil en aquellas zonas donde el zapatismo se encontraba en desventaja o era minoría. Sobre el terreno, estos municipios llevaron a cabo intentos muy tímidos de construir otra forma distinta de organización social y su situación general no se diferenciaba de otras comunidades salvo por la adscripción política a una nueva organización y su proyecto, esta situación iría cambiando de manera vertiginosa conforme avanzara la política contrainsurgente del estado mexicano, pero sobre todo a raíz de la adopción y asimilación por el EZLN de la agenda de la autonomía como parte integral de su programa político.

En los años inmediatamente posteriores a los diálogos de San Andrés se fue configurando un complejo paisaje de autonomías, ya no solo las creadas en territorio y bajo los auspicios zapatistas, sino también de otras experiencias civiles no-zapatistas como las de las RAP (Regiones Autónomas Pluriétnicas) enarboladas por organizaciones surgidas al amparo de los diálogos en San Andrés como la ANIPA (Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía) perteneciente al CNI (Congreso Nacional Indígena), foro de expresión de

representantes, pueblos y comunidades indígenas creadas a raíz del llamado del EZLN a realizar un "Foro Nacional Indígena" en enero de 1996 en San Cristóbal de las Casas, poco antes de la firma de los Acuerdos de San Andrés. Organizaciones paraguas como el CNI, o de presencia nacional como fue la ANIPA, implementaron procesos de autonomía de forma paralela a los del propio EZLN, tratando de convivir entre espacios políticos diferenciados. Si bien estos esfuerzos son importantes en el terreno político y en cuanto a experiencia organizativa de los pueblos indígenas, en este trabajo trataré de seguir la huella a la experiencia específicamente zapatista de la autonomía, conforme se fue configurando un programa autonómico más claro y decidido. La autonomía zapatista ha sido analizada desde un punto de vista de su alcance y consolidación, Araceli Burguete (2002 Óp. Cit.) menciona cuatro niveles de la autonomía zapatista en la década del 90 posterior a San Andrés, de mayor a menor grado de consolidación hasta antes del surgimiento de los Caracoles:

- a) La Región Autónoma Zapatista, RAZ (con jurisdicción regional plena sobre una variedad de municipios)
 - b) El Municipio Autónomo zapatista (con jurisdicción plena sobre un número limitado de comunidades)
 - c) El Municipio en construcción (con jurisdicción sobre un determinado número de comunidades, pero sin sedes, documentos oficiales, ni declaratoria abierta de autonomía)
 - d) El grupo político (grupos limitados de familias e individuos, que se encuentran en minoría en sus pueblos y comunidades, con jurisdicción sobre ellas mismas solamente)
- [Burguete 2002: 294-302]

Esta clasificación si bien arbitraria, sirve para conocer el nivel de desarrollo autonómico de acuerdo a su alcance de jurisdicción territorial en cuanto a aspectos importantes para la vida de cualquier comunidad como son: salud, educación, tierras, producción y comercialización e impartición de justicia.

Los Acuerdos de San Andrés Sacamch'en

La adopción de la autonomía y autodeterminación como la principal bandera del movimiento zapatista e indígena nacional se ve potenciada después de los diálogos entre el EZLN y el gobierno federal y específicamente de los diversos y múltiples encuentros de los representantes de movimientos, pueblos y comunidades indígenas entre ellos, y con los rebeldes zapatistas.

En el mes de febrero de 1996, las delegaciones del EZLN y el gobierno de México firmaron los Acuerdos de San Andrés Sacamch'en después de varios meses de ríspidas y tensas negociaciones que no pocas veces estuvieron a punto de irse a la deriva. Firmados en el municipio indígena tzotzil de San Andrés Larráinzar (rebautizado "Sacamch'en de los pobres" por las bases de apoyo zapatistas ahí actuantes) los acuerdos mostraron una forma de iniciativa política del EZLN que intentaba hacer de la coyuntura de las negociaciones una oportunidad de diálogo y confluencia entre distintos sujetos subalternos para construir propuestas de autonomía que terminaran con la relación colonial hacia los pueblos indígenas. Es claro que los resultados de los acuerdos, el acto político de su firma, son solo un reflejo pálido de los encuentros y las discusiones tenidas entre los zapatistas, representantes de los pueblos indígenas y académicos e intelectuales ligados a sus luchas. Los resultados y los compromisos contraídos entre las dos partes contendientes en San Andrés fueron sólo un pequeño avance en la reivindicación autonómica indígena. Desde la firma misma de los acuerdos, el EZLN señaló las limitaciones de éstos en lo que respecta al logro de las reivindicaciones indígenas y las razones por las que los firmó a pesar de estas limitaciones, como una muestra de voluntad de diálogo¹⁹. Con posterioridad surgieron diversos análisis críticos que señalaban las limitaciones estructurales de lo firmado en San Andrés desde una perspectiva internacional comparada y sobre todo a la luz de otras experiencias latinoamericanas de reconocimiento constitucional a la diversidad²⁰. La necesidad política de lograr que los acuerdos se materializaran

¹⁹ Estas puntualizaciones críticas se encuentran en el citado documento "El diálogo de San Andrés...Op. Cit.(1998) emitido por el EZLN y sus asesores

²⁰ Es el caso de representantes intelectuales de la corriente autonómica regionalista representada entre otros por el antropólogo Hector Díaz Polanco, Cfr. (1991;1996)

en las leyes nacionales harían que estas críticas perdieran relevancia conforme el EZLN colocara en el centro de su agenda el logro de las reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígenas.

El historiador Andrés Aubry dibuja una breve genealogía cronológica de la reflexión de las organizaciones indígenas en torno a la autonomía que no es exclusiva del proceso de discusiones en San Andrés y marca tres documentos como los más importantes producidos por el movimiento indígena agrupado en el CNI y el EZLN

Declaración de La Montaña, Tlapa, Guerrero, 18 de diciembre de 1994 (inédita)

Acuerdos de San Andrés, y Punto y Seguido San Andrés Sacam'chen, Chiapas, 16 de febrero de 1996 (con varias ediciones)

Nunca Más un México sin nosotros, Declaración del CNI, Ciudad de México, 11 de octubre de 1996 (inédita)

[Aubry 2002:408- 411]

En los tres documentos se incluye a la autonomía articulada al concepto de democracia como ejes de discusión. La autonomía es un reclamo de los pueblos indígenas para su inclusión con pleno derecho en la nación mexicana mediante el reconocimiento legal de sus diferencias y sus distintas matrices culturales, pero también es posible verla como una ventana abierta para la democratización del resto de la sociedad y la transformación del país. Es una propuesta de descolonización de la sociedad mexicana a través del reconocimiento real de la diferencia colonial representada por los pueblos indígenas, que se encuentran fuera de todos los canales de decisión más importantes del rumbo de este país.

Los acuerdos producto de los diálogos fueron prontamente rechazados por el gobierno federal y su voluntad de acuerdo se esfumó, el 19 de diciembre de 1996, diez meses después de su firma, el entonces presidente Ernesto Zedillo decidió rechazar lo firmado por la delegación oficial que representaba a su gobierno, haciéndose eco de voces que desde visiones racistas y colonialistas

negaban la validez de las reivindicaciones indígenas o su justeza, argumentando contra el proyecto autonómico, de ser un intento embozado de “separatismo”. La negativa del gobierno federal a honrar su palabra fue respondida por el EZLN con la declaratoria de la suspensión unilateral de las negociaciones hasta en tanto no se aprobara la Ley COCOPA, expresión legal de San Andrés, lo que dejó en suspenso el resto de las mesas planteadas como parte de los diálogos²¹, y originó una constante tensión en la zona rebelde al alianarse el camino a la militarización y paramilitarización de amplias zonas de Chiapas, esta situación no se movería de ese estado hasta el momento fugaz de los años 2000-2001.

Uno de los puntos básicos de la discusión de la autonomía como el proyecto político más importante de los pueblos indígenas se encuentra en la posibilidad de que ésta les permita constituirse en sujetos con devenir histórico propio, no solo en el ámbito del derecho, sino en otros planos de la vida tanto o más importantes. La discusión sobre la formación de la subjetividad es el plano básico de la reflexión intelectual –indígena y no-indígena- en torno de la autonomía y la propuesta autonómica en ultimo de los casos responde a un proyecto de sujeto que le es concomitante.

Dos propuestas de autonomía y de sujeto presentes en San Andrés

Durante los diálogos de San Andrés, salió a flote una discusión sobre la que es importante detenerse a reflexionar un momento. Entre las distintas visiones que existen entre los pueblos indígenas y sus representantes, según sus regiones de origen y sus experiencia histórica concreta, cristalizaron dos posiciones dominantes acerca de la autonomía que en un punto se plantearon como antagónicas y mutuamente excluyentes: los “regionalistas” y los “comunialistas”. Ambas posiciones que implicaban ideas distintas acerca del alcance y la dimensión de la autonomía, estaban representadas por dos experiencias histórico-geográficas concretas del ejercicio de la autonomía de facto o sin

²¹ El resto de las mesas de la negociación eran 2-Democracia y Justicia, 3-Bienestar y Desarrollo, 4-Conciliación en Chiapas, 5-Derechos de la mujer en Chiapas y 6-Cese de Hostilidades; en Hernández Navarro y Vera (1998)

proyecto; la de Chiapas y la de Oaxaca, respectivamente. La primera representada por la experiencia de las colonias de la selva y teorizada por académicos no-indígenas relacionados con esa experiencia y por intelectuales indígenas tojolabales e impulsada a través de organizaciones como la mencionada ANIPA; en el segundo caso, estaba representada por intelectuales indígenas mixes, en su mayor parte, provenientes de esa región india de Oaxaca.

Considero relevante clarificar el punto medular de las discusiones entre estas dos posturas de tal manera que su comprensión permita entender el derrotero que ha seguido la autonomía en el momento actual, en territorio rebelde zapatista. La antropóloga Sarela Paz (2002) concibe las diferencias de forma y contenido entre las dos posiciones en cuanto a las formas de "producción de subjetividad" que enarbolan, esto es, las rupturas de las que provienen y el concepto de sujeto de ambas corrientes político-intelectuales.

En el primer orden de cosas, ambas corrientes provienen de rupturas con énfasis distintos, los *regionalistas* rechazan todas las tradiciones intelectuales acerca de lo étnico que han prevalecido en México y proponen una articulación de lo étnico como dimensión cultural, con la clase social o dimensión socioeconómica para enfatizar la historicidad de los pueblos indígenas como sujetos subalternos. Esta articulación, argumentan, permitirá la transformación de los indígenas de sujetos sociales a sujetos políticos contra hegemónicos. La conciencia de la historicidad de los sujetos evitaría a su vez, la tentación de esencializar (plantear entes inmutables y ahistóricos) las diferencias e identidades étnicas, dando entrada a la posibilidad de constituir alianzas y articulaciones políticas de distinto nivel con otras etnias subalternizadas y/o con otros sectores de población explotada y oprimida no-indígena. Es por ello también que para los regionalistas el terreno esencial para plantear la autonomía es la región como territorio abierto susceptible de ser ocupado por un sujeto indígena plural.

El modelo concreto de ejercicio de la autonomía para los regionalistas es a nivel territorial, la región territorial multinivel (región-municipios-comunidades-ejidos-parajes), y en el plano cultural, la pluralidad de pueblos y etnias

indígenas y no-indígenas, en la visión de que entre sujetos subalternos debe prevalecer la solidaridad de doble pertenencia cultural y de clase.

La experiencia política de las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) proviene de esta discusión y de la experiencia específicamente chiapaneca tojolabal de colonización de la selva por pueblos campesinos indígenas y mestizos que conformaron formas de convivencia histórica basada en la pluralidad de tradiciones.

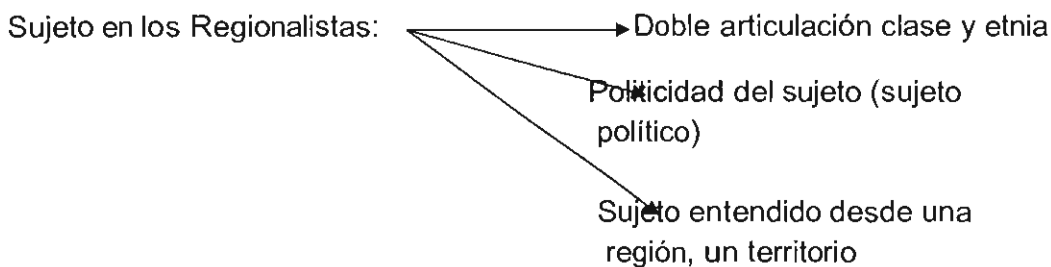
En el caso de los comunistas su principal ruptura es con la tradición nacionalista mexicana entendida como ideología articuladora de un ente ficticio que sume en una simbiosis al estado y la nación, y que tiene su máxima expresión con el surgimiento del estado nacional posrevolucionario que articula a la nación a una sola identidad cultural: la nación mestiza; y una sola identidad política: el *príncipe moderno* expresado en el partido de estado, PRI. Para los comunistas esta simbiosis entre el estado y la nación es inexistente y una creación opresiva.

Haciendo uso de la categorización acuñada por Guillermo Bonfil Batalla (1992) que divide a la nación en *México profundo* y *México imaginario*, los comunistas plantean una analogía con esta dicotomía de mundos o matrices civilizatorias divergentes haciendo una división entre el estado (*México imaginario*) y la sociedad civil (*México profundo*). Los comunistas plantean la posibilidad de reconstruir a la nación mexicana desde abajo, una nación multicultural basada en la comunidad. La apuesta política es por una agenda de democracia radical en la que el estado desaparece y se disuelve en la nación y las claves elementales de la vida social fueran dirigidas por el *México profundo*. Esta propuesta autonómica se encuentra ligada a la historia concreta de los pueblos indígenas en Oaxaca, sobre todo del pueblo mixe, una experiencia marcada por la constitución de autonomías sólidas con territorios étnicos bien delimitados que plantean como proyecto lo que se ha llamado la reconstitución de un "pueblo entero", es decir un territorio marcado por la presencia étnica de un solo pueblo en un solo territorio. De ahí que el modelo comunista haya sido identificado con formas de autonomía monoétnicas y sea la comunidad el espacio territorial privilegiado de su propuesta por la libre determinación (Ver Figura 1).

Como he citado arriba, el EZLN y buena parte de las organizaciones indígenas presentes en San Andrés hicieron planteamientos más cercanos al concepto de la autonomía regional, se podría plantear de manera hipotética que la razón de esta opción está relacionada con el origen del mismo EZLN y con la historia de autonomía de facto en las regiones indígenas de Chiapas. En el primer caso, el origen ideológico marxista revolucionario de la organización zapatista los hacía inclinarse hacia posturas de derechos colectivos que no anularan la posibilidad de tejer alianzas multiétnicas o multclasistas, para lo que era necesario sostener una posición abierta a las corrientes de los movimientos y las organizaciones populares indígenas y no-indígenas. En esta visión, la posición de subalternidad no tendría un marcaje exclusivamente étnico-racial sino que se relacionaría e identificaría también con la pertenencia a las clases explotadas. En segundo término, la historia de convivencia entre diversos pueblos indios y mestizos pobres en las regiones de Chiapas la propia de la composición de pluralidad étnica del mismo EZLN y sus territorios de influencia (donde pueden convivir miembros de pueblos diferentes en una misma región, municipio o comunidad), les hacía apreciar más una forma de organización social incluyente que permitiera la comprensión mutua y la construcción común de un espacio étnico-territorial sin que hubiera preeminencia de ningún grupo sobre otro.

Las restricciones y limitaciones de unas negociaciones marcadas por la colonialidad y la actitud de desconfianza de los representantes del estado mexicano hacia sus contrapartes zapatistas, así como un análisis estratégico de lo que era posible obtener de las negociaciones determinaría en San Andrés, que el fiel de la balanza se inclinara hacia una propuesta autonómica de corte comunal y municipal y que la propuesta regionalista fuera hecha a un lado por el EZLN y buena parte del CNI en aquel momento.

Figura 1- El sujeto en las propuestas Regionalista y Comunalista de la autonomía indígena [En base a Paz 2002:80-84]



El proceso de discusión de la autonomía y sus distintas vertientes en San Andrés, ocurría de forma simultánea a la efervescencia política ocasionada por la insurgencia zapatista en el terreno de los acontecimientos en Chiapas. Los imperativos de la lucha política y los ocasionados por la guerra de contrainsurgencia del estado mexicano contra los pueblos zapatistas y el EZLN determinarían que las diferencias entre las distintas corrientes autonomistas perdieran su primacía política y que en los hechos, los procesos de instauración de la autonomía y libre determinación se encontrarán determinados en buena parte por elementos como la correlación de fuerzas y los procesos políticos locales. De tal forma que dependiendo de la situación de cada zona, región o municipio se implantaran procesos de autonomía con elementos regionalistas, comunalistas o de niveles intermedios (municipales),

combinando creativamente en los hechos, elementos de las propuestas discutidas en San Andrés. Esta discusión sin embargo, no puede ser echada en saco roto en un futuro en el que la autonomía, y la discusión sobre la contraposición entre derechos colectivos y derechos individuales cobren relevancia en el futuro.

La Marcha del Color de la Tierra y el fin de un ciclo de interlocución estatal-institucional

En el año 2001, el EZLN decidió utilizar los recursos y el prestigio logrado a través de siete años de contactos y diálogos con la sociedad civil y llevar a cabo una iniciativa en la que diversos miembros de su comandancia harían una gira de defensa y promoción de la ley sobre derechos y cultura indígena en donde tocarían puntos y lugares significativos para las luchas populares de México. Entre los puntos tocados por la marcha de la dignidad indígena o “Marcha del color de la tierra” como se llamó este periplo cargado de simbolismo pues su trayecto por diversos territorios del centro y sur de México cubría la ruta de influencia del primer zapatismo de 1910, estaba la sesión del Congreso Nacional indígena (CNI) en el poblado de Nurío, en la región purépecha de Michoacán, y su culminación ocurrió en el Congreso de la Unión en la ciudad de México con una participación memorable a través de un memorable discurso de la comandanta zapatista Esther. La participación de la comandancia zapatista en uno de los más altos asientos de los poderes establecidos, ocurrió después de una breve escaramuza entre los partidos políticos con presencia en la Cámara de Diputados, y con la oposición de no pocos miembros de dicha cámara, primordialmente del partido derechista PAN (Partido Acción Nacional) que se retiró de la cámara para no recibir ni escuchar a los zapatistas. La respuesta zapatista a este gesto de desprecio, tuvo un efecto de acción simbólica que desarmaba los prejuicios racistas tanto de los contrarios como de los simpatizantes del zapatismo. Mientras todos esperaban

ver al subcomandante Marcos presidir la comisión del EZLN y dar el discurso principal en cadena nacional ante los diputados, en la comisión solo se encontraban miembros del CNI, comandantes zapatistas indígenas miembros de su CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena) y el discurso principal fue pronunciado por una mujer indígena rebelde. Los tópicos antizapatistas y las reticencias de diversos sectores capitalistas y de la clase política se vieron neutralizados y la marcha culminó con una percepción generalizada de haber logrado la aceptación de la agenda de reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena por amplios sectores, incluyendo a los partidos políticos. Este sería uno de los momentos en los que la interlocución del zapatismo con lo que se había dado en llamar la "sociedad civil", y con miembros y personalidades de instituciones y de la izquierda partidista institucionalizada, alcanzarían su más alto nivel, el zapatismo era una lucha aceptada y aceptable en aquél momento, parte incluso de lo políticamente correcto entre sectores de la izquierda intelectual e institucional, y todo desbordaba optimismo. Ese sería el último hecho político en que esa interlocución se daría con esa intensidad y a ese nivel.

Marchas, muestras multitudinarias de apoyo, respeto irrestricto a las reglas del juego democrático-liberal, justeza de las demandas, acuerdos firmados, compromiso contraído, palabra empeñada; al final del proceso, nada de eso conmovió a la clase política vista en conjunto. El presidente recién electo, también bajo la promesa de nuevos tiempos y cambios democráticos, Vicente Fox, envió la iniciativa de ley de la COCOPA a las cámaras del congreso, sin hacer más que una tibia y fastidiada alusión a su origen y sin la menor intención de defenderla o adoptarla como propia.

Una vez ahí la iniciativa original sufrió cambios en su concepción que la convirtieron en un remedo de la original y desdentaron algunos de sus elementos principales para escamotear la demanda de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas, negando de facto las negociaciones habidas entre el estado mexicano representado por el gobierno federal y los insurgentes zapatistas. Un cambio fundamental de la iniciativa Cocopa a la ley finalmente promulgada, es el que se refiere al concepto de los pueblos indígenas como "sujetos de derecho público" frente al concepto de

“entidades de interés público” como finalmente quedó redactada en la Ley de Derechos y Cultura indígena de 2001. El cambio es de principio, pues hace referencia a la concepción de los pueblos indígenas como entidades constituyentes, es decir creadoras del derecho, en el primer caso; frente a una concepción que reduce a los pueblos indígenas al papel de sucedáneos del estado en sus distintos niveles, de la forma en que lo son las empresas paraestatales o los organismo descentralizados. Dos elementos principales de esta legislación son que la potestad de decidir los componentes de la autonomía se decidirá en las legislaciones estatales, primero; y en segundo término se reconoce solo a las comunidades indígenas dentro de los municipios constitucionales, la potestad sobre el territorio de acuerdo a la fórmula de “uso y disfrute *preferente*, de los lugares que habitan y ocupan”²², una concepción alejada de la de territorio y de autonomía propuesta por el zapatismo y plasmada en algún nivel en la Ley Cocopa. En esos términos, la nueva legislación no pasaba de ser un reconocimiento formal que no implicaba transformación alguna respecto de la situación anterior a 1994.

Desde que se conocieron esos cambios antes de que se aprobara la ley finalmente votada, el movimiento indígena en su conjunto, y el EZLN en lo particular los rechazaron de manera clara y exigieron que se votara la ley producto de lo firmado en San Andrés. La intención de introducir estos cambios fue considerada por los zapatistas, los pueblos indígenas y sus representantes como una “traición” del estado mexicano en su conjunto, con la casi unanimidad de las fuerzas políticas representada en el congreso. De manera particular es pertinente mencionar el papel jugado por los legisladores del partido de izquierda mayoritario, PRD (Partido de la Revolución Democrática) que hasta ese momento había jugado como “aliado natural” aunque crítico, de las demandas zapatistas e indígenas. Todos los miembros de su bancada en el senado votaron sin chistar y haciendo solo observaciones de forma, la ley rechazada por aquellos mismos sujetos a los que ésta declaraba beneficiar. En la cámara baja, sus diputados rechazaron la ley, pero el daño había sido

²² Ley sobre derechos y cultura indígena, dictamen del 25 de abril de 2001, en: www.cddhcu.gob.mx

hecho, y la confianza entre la izquierda institucional y el zapatismo no volvería a restablecerse más.

La ley fue finalmente aprobada solo un mes después de terminada la marcha zapatista en abril de 2001, con los cambios que la hacían inocua, a pesar del amplio rechazo de municipios, pueblos y comunidades indígenas y de sus simpatizantes no-indígenas que desplegaron un amplio movimiento de presión política en congresos estatales, en las calles y ante la Suprema Corte de justicia. El EZLN acto seguido declaró la suspensión de las negociaciones y contactos con cualquier instancia del estado mexicano y se retiró a un silencio profundo, roto solo dos años después.

Dos caras de la autonomía: Excepcionalidad neoliberal y proyecto democrático popular

Durante la presentación de los resultados de tesis de una estudiante doctoral de antropología sobre la autonomía zapatista, en un centro de investigaciones superiores de la ciudad de México, en la que estuve presente, un profesor entre el público cuestionó a la ponente acerca de si la historia de la autonomía indígena zapatista que había narrado, como proyecto de resistencia que implicaba grandes sacrificios y sufrimiento para la población que lo desarrolla, no resultaba al final una estrategia funcional y cómoda para el gobierno federal mexicano. Su argumento principal se fincaba en la idea de que la negativa tajante de los zapatistas a aceptar apoyos o programas gubernamentales de cualquier tipo en sus comunidades, implicaba un "ahorro" de presupuesto que los zapatistas le regalaban al gobierno, y acto seguido proponía hacer un análisis cuantificable de cuánto se había ahorrado el gobierno desde que se declaró la autonomía zapatista, al negarse las comunidades a recibir esos apoyos.

Así puesto, este es un planteamiento burdo de un tópico recurrente acerca de la autonomía: su asimilación a los conceptos neoliberales de autocuidado y autodesarrollo que reflejan la ideología de los estados neoliberales posfordistas que se retiran del espacio público y deniegan el cumplimiento de derechos sociales mínimos para los ciudadanos, que tienen que buscar formas de sobrevivencia en espacios distintos al estatal, como la comunidad o la familia.

Es una forma de interpretar el significado de la autonomía como funcional al sistema social neoliberal hegemónico, que de esta forma se convierte en un proyecto aceptable y aceptado y carente de cualquier filamento radical (Cfr. Hale en Cap. I). Un proyecto político que se acomoda muy bien a la idea del capitalismo neoliberal como constructor de espacios de excepción, en donde se encuentra suspendida la ley o se fragmenta el territorio para la mejor acumulación de valor (Ong 2006). De ahí que el profesor que cuestionaba a la postulante derive la idea de la resistencia y la autonomía de las comunidades indígenas zapatistas a un concepto de "coste de oportunidad", como si resistir fuera parte de una posición política desprovista de determinaciones estructurales concretas, más una terca necesidad producto de una malinterpretación del concepto de dignidad, que una posición estratégica de principio.

Esta discusión puede confundir lo que es una concepción abstracta con las formas concretas de la autonomía. Puede ser cierto que la idea de autonomía parezca atractiva para gobiernos en busca de deshacerse de sus antiguas responsabilidades, pero no puede confundirse esta idea producto de la fase neoliberal que hoy predomina, con los proyectos populares que enarbolan la autonomía como bandera en una clave progresista y emancipatoria.

En los hechos, se puede identificar perfectamente la fase democrático radical del proyecto autonómico zapatista, o en todo caso, se puede distinguir en forma más o menos clara el carácter de un movimiento por la autonomía que tiene fines democráticos o progresistas de otro que tuviera otro carácter. Dos datos pueden servir como indicadores para lograr esta identificación: primero, en el caso de muchos países latinoamericanos y el particular de México como ya se ha visto, las propuestas de autonomía no han prosperado en los hechos en reconfigurar el estado nacional (Colombia) o aún se han negado derechos básicos o legislado hasta hacer desaparecer cualquier rasgo de autonomía auténtica (como en México); segundo, una de las principales razones por las que los estados se niegan a reconocer lo pactado o a aplicar lo ya legislado estriba en una cuestión de vital importancia: el territorio. Los proyectos de autonomía indígena en general operan un procedimiento de configuración territorial que retrae espacios de diversa magnitud a la valorización y

acumulación de capital, que de esta forma son resguardados a la explotación humana y de recursos culturales y biológicos, lo que cierra la puerta a una de las fronteras de la acumulación de esta fase histórica, la de los bienes comunes.

Estos dos elementos pueden servir para distinguir el carácter de un proyecto de autonomía y autodeterminación; en el caso aquí tratado, el EZLN a través de las tierras recuperadas durante 1994 y ocupadas después por sus bases de apoyo, estableció la base del territorio donde se edificaría su autonomía. Dicha edificación, para lograr contener el carácter de alternativa de vida que tiene, requiere de construir la autonomía en sus elementos básicos: autogobierno, territorio, sistema de justicia propio. Entre estas fases, la del autogobierno implica elegir los elementos más importantes de política social de acuerdo a parámetros propios, lo que incluye la educación y la salud, pero también la de optar por una vía de desarrollo no extractivista y depredadora y que busque equilibrio entre los seres humanos y su entorno natural. No sería posible lograr ninguno de estos objetivos, que representan el concepto de autodeterminación si se aceptara participar del circuito de programas y ayudas gubernamentales, por lo menos en la fase actual de aplicación de la autonomía a contracorriente, pues eso implicaría regresar a un círculo de dependencia de los gobiernos que de esta forma tendrían un mecanismo pacífico y sutil de control de los miembros de los pueblos indígenas y de su participación política a través de ayudas condicionadas y promesas de prestaciones especiales a quienes concilien con el gobierno.

Son estos elementos de los que hablaré a lo largo de este trabajo, los que distinguen un proyecto de autonomía como emancipación y descolonización de otro mediatizador o funcional a la dominación neoliberal.

La autonomía es un proceso en el que han estado inmersos desde hace tiempo los pueblos indígenas de una u otra forma, si bien denominada con otros nombres como "tradición" "costumbre" "sistemas de cargos" "ley comunitaria" etc. La diferencia con el proceso de discusión antes, durante y después de San Andrés estriba en la madurez que alcanzan los procesos de reflexión y de organización indígena que plantean la legalización de la autonomía territorial, como un paso previo para la ampliación de los límites de la democracia en

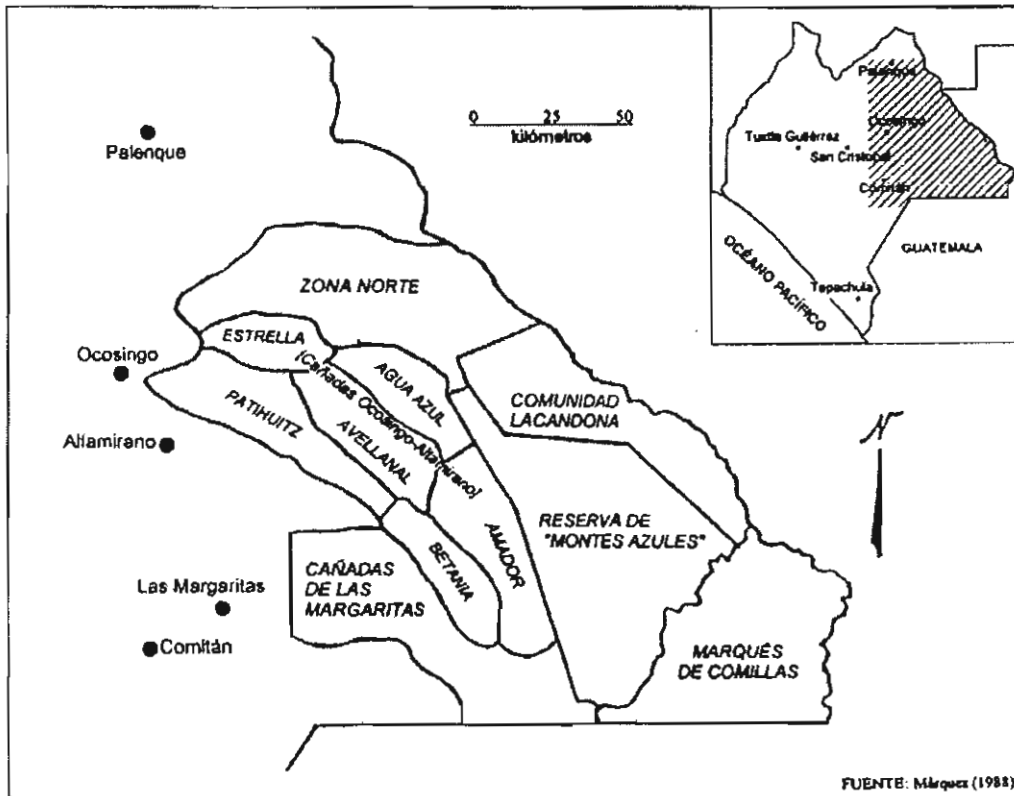
México, a través de la ampliación de categorías de ciudadanos negados de manera sistemática por el estado y la sociedad, por lo menos desde las reformas liberales de 1857. Pasar de la autonomía en los hechos a la autonomía de derecho implicaba la ruptura con un imaginario también arraigado y la ruptura de un consenso hegemónico de larga tradición que se sustentaba en la ecuación “una cultura, una nación” sustentada en bases coloniales. La ruptura originada desde los años 70 del siglo XX con la pérdida de la hegemonía estatal sobre los campesinos e indígenas fue profundizada y agudizada con el alzamiento zapatista y se catalizó en la negociación de San Andrés que fue el momento más importante de las propuestas indígenas para la transformación y refundación de la nación mexicana. La paz propiciada por las movilizaciones populares que se negaron a aceptar el aniquilamiento militar del EZLN en los primeros días de 94, crearon momentos de optimismo en las jornadas de los diálogos; por un instante, existió el sueño de que se lograra una paz rápida basada en los acuerdos entre las partes. El gobierno federal rompió ese sueño muy pronto, mostrando que no consideraba a los indígenas organizados, dignos de confianza. De ese momento en adelante, los zapatistas y de manera simultánea otros pueblos indios en México, comenzaron un proceso de construcción de la autonomía por cuenta propia, en base a su fuerza y prestigio, tratando de aplicar en la práctica lo que se habían comprometido a cumplir en San Andrés.

Antes he mencionado de manera sintética los antecedentes campesinos indígenas de la autonomía así como la etapa más cercana a la rebelión de 1994 de construcción de la autonomía indígena zapatista y/o civil. En el siguiente capítulo me referiré a la autonomía zapatista posterior a los años 2000-2001 en que se consolidan tendencias sociales de construcción de la autonomía en territorio rebelde. En este capítulo quise plasmar la idea de que la autonomía no es una invención mitológica sino creación histórica fundada en la praxis y la reflexión colectivas de un sujeto subalterno que ha hecho su aparición en el escenario de la historia en este país, golpeando fuerte sobre el tablero de la dominación reclamando un papel como miembros de la nación y constructores de su devenir.

Conclusión

La autonomía y autodeterminación dentro del marco del estado nacional es una propuesta política surgida en la transición del estado nacional posrevolucionario al estado neoliberal y de la transformación de las luchas campesinas por la tierra y apropiación del proceso productivo a luchas por el reconocimiento cultural y los derechos colectivos históricos. En Chiapas hubo una compleja trama de luchas y organizaciones campesinas étnicas que desde los años 70 del siglo XX encabezaron las reivindicaciones de pueblos y comunidades. Mención específica merece el proceso vivido en las Cañadas y en general en la Selva Lacandona, colonizada periódicamente desde los años 50 y 60 por indígenas de tierras altas, y escenario de procesos de organización que fueron el fermento posterior de la reivindicación autonómica del EZLN en San Andrés. En esta memoria corta se encuentra el antecedente de la reivindicación más importante del programa político zapatista en las comunidades indígenas. Dicho proyecto vería frustrado su intento de reconocimiento legal al negarse el estado mexicano a reconocer lo pactado en San Andrés. Esto daría al traste con el proceso de paz y originaría la respuesta de construcción de una autonomía de facto de las comunidades rebeldes zapatistas que tendría su expresión más completa en la constitución de las Juntas de Buen Gobierno, tema del siguiente capítulo.

Subregiones de la Selva Lacandona



Mapa 2- Regiones de la Selva Lacandona, zona histórica de la construcción de proyectos de autonomía indígena en Chiapas

[Fuente: Xóchitl Leyva 2002:82]

Capítulo IV

Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas como formas decoloniales de organización social

La autonomía había sido bosquejada como proyecto político por el zapatismo desde los primeros tiempos de la aparición pública del EZLN, incluso se ha planteado que era parte de un proyecto anterior que se remontaba a las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), organización de la que se nutrió el EZLN, que planteaba la construcción de zonas liberadas en los lugares donde se abrieran frentes guerrilleros (Escárzaga 2006:497-498). El antecedente más relevante, sin embargo, el de mayor densidad y profundidad, es el de la experiencia de la autonomía en los hechos, vivida en las zonas de selva y cañadas, producto de la migración y colonización de miles de campesinos indígenas pertenecientes a distintas etnias, forma de autonomía representada por la emergencia de organizaciones como la Unión de Uniones y otras con agendas del campesinado analizada en el capítulo anterior. Araceli Burguete señala el año de 1987 como la fecha de surgimiento de una de las primeras experiencias de autonomía en la zona tojolabal, de la que formaron parte comunidades y ejidos de los municipios oficiales de Las Margaritas y Altamirano (Burguete 2005:244).

Sin embargo, la experiencia de las Juntas de Buen Gobierno y de la autonomía zapatista en los hechos, construida después del fracaso de la Ley sobre derechos y cultura indígenas de 2001 tiene características que la hacen diferente ¿Cuáles son éstas? ¿Qué tanto hay de ruptura y continuidad con las experiencias anteriores, incluyendo la autonomía establecida desde los primeros años del alzamiento? Trataré de esbozar algunas respuestas a estas cuestiones valiéndome de una breve cronología de la creación de esta nueva fase autonómica del zapatismo y revisaré la experiencia en los últimos años de

las Juntas, a través de un análisis de la literatura etnográfica existente acerca de ellas.

En el mes de julio de 2003, dos años después de un silencio autoimpuesto, producto de las fallidas gestiones para hacer cumplir los acuerdos de San Andrés Sacamch'en, el EZLN emitió un largo comunicado llamado "La treceava estela" firmado por el subcomandante Marcos. En él se explicaban las razones del nuevo paso que darían los zapatistas que incluían la declaración de la muerte de los antiguos centros político-culturales, también usados en las multitud de reuniones de los zapatistas con la sociedad civil organizada, los Aguascalientes y su transformación en los Caracoles, sedes físicas de las que serían las Juntas de Buen Gobierno (JBG) zapatistas. Las Juntas de Buen Gobierno fueron una respuesta a la negación de la clase dirigente a validar lo negociado en San Andrés, una puesta en práctica por los zapatistas de los términos de la autonomía como había sido negociada en San Andrés, y como veremos después, también un avance importante en elementos que no habían sido incluidos (o habían sido desechados) en aquella negociación. Algunos de los elementos de innovación de la nueva fase anunciada en la treceava estela son más evidentes que otros, que requieren escarbar en la densidad de su propuesta y son tan relevantes como los cambios más perceptibles. Comenzaré tratando de delinear los que se perciben como los cambios más importantes al nivel de las evidentes relaciones de poder y en el desarrollo integral en la zona zapatista.

En el plano del análisis político, el mismo subcomandante Marcos explicaba en el comunicado las razones por las que el EZLN había tomado la decisión de dar nacimiento a los Caracoles y las JBG y en esto estriba la decisión más importante para el análisis de la correlación de fuerzas sobre el terreno en el territorio rebelde zapatista; la separación de ámbitos de poder entre la parte civil propiamente dicha del neozapatismo y su parte militar o insurgente armada. En el comunicado de marras se citaban diversas razones por las que se hacía necesaria la separación de ambas instancias, que implicaba en los hechos la autonomía de los elementos políticos del zapatismo (las bases de apoyo zapatistas que son el sustento social en los pueblos y comunidades indígenas donde éste tiene presencia) respecto del mando y control de la

dirección militar. Una de estas causas es la de los niveles distintos de desarrollo existentes entre los pueblos zapatistas, producto de la falta de una coordinación ordenada en los pueblos y municipios autónomos rebeldes que sirva de instancia de redistribución de la ayuda externa, mayormente en forma de cooperación y solidaridad nacional e internacional, así como de los logros propios del zapatismo en el territorio rebelde, en materia de salud, educación, impartición de justicia, producción agrícola, cooperativas, tecnología apropiada, entre otros. La ausencia de esta instancia de coordinación provocó desequilibrios en el desarrollo de las comunidades indígenas zapatistas, generando la desigualdad, favoreciendo a las comunidades o los Aguascalientes más cercanos a los centros urbanos más importantes y dejando rezagadas a las comunidades más alejadas. Se estableció una relación directamente proporcional entre las variables del desarrollo y la geografía, en razón de a mayor distancia de los centros urbanos importantes, menor nivel de desarrollo en las comunidades y municipios autónomos. Esto en los hechos reproducía una relación de dominación añeja en las relaciones interétnicas en México, en la que los centros urbanos, bajo control de los *cashlanes* (mestizos y criollos) establecían una relación de explotación y dominio de sus poblaciones anexas, mayormente indígenas, a las que sometían a condiciones de miseria. Las Juntas de Buen Gobierno han sido llamadas a remediar esta situación, equilibrando el desarrollo entre las distintas zonas del territorio zapatista, mediante la subdivisión en jurisdicciones de distintos ámbitos de la autonomía ejercida con el resguardo de las armas en Chiapas.

Buen y Mal gobierno: la operación política de la semántica liberadora de los subalternos

Las palabras y los términos, a fuerza de repetición, suelen perder su significado, o pueden adquirir una significación diferenciada dependiendo del emisor del mensaje. Si se usaran los términos de la discusión planteada por Ranahit Guha (2002:43-94) hablando de la transferencia semántica de significados opuestos en las historias sobre las sublevaciones campesinas en la India colonial, que determinaban las formas histórico narrativas de lo que denominó la prosa de la contrainsurgencia (en oposición a una prosa de la

insurgencia casi nunca recogida en las crónicas de los historiadores con “H” mayúscula) se podría decir que el concepto “gobierno” adquirió un significado distinto y opuesto del significante habitual que se tenía de él. Para los zapatistas y en general para los indígenas en Chiapas y en México todo, los significantes del gobierno eran olvido, desprecio, represión, discriminación, entre otros. En oposición a esta semántica del poder, los zapatistas construyeron nuevos significantes basados en su programa político y le adjudicaron un adjetivo anterior al concepto de gobierno; aquél contra quién se levantaron sería el “mal gobierno”, y el que se iba a edificar tenía que ser distinto, un “buen gobierno”. Esta semántica liberadora se funda en principios adoptados y dados a conocer por el zapatismo desde el inicio de su aparición pública, de ellos, uno de los más relevante es el de “mandar obedeciendo”, que expresa la filosofía del poder de los zapatistas y que se fundamenta en el principio del ejercicio de la autoridad como servicio al pueblo, que incluye la revocabilidad de los cargos cuando se falla, que se encontraba presente en las zonas indígenas mayas antes de la llegada del proyecto insurgente armado y se había cimentado en la memoria de los pueblos y comunidades indígenas que de esta manera aseguraban el control sobre sus autoridades y el resguardo de la autonomía.

El mandar obedeciendo hace referencia a un principio básico de democracia en el que el pueblo sea el sujeto de la soberanía y parafraseando a Thomas Hobbes “sea la sociedad quién se gobierne a sí misma...haciendo inútil al gobierno” (Hobbes 1980). La experiencia de las JBG, puede verse también como un laboratorio que intenta llevar a la práctica lo que para el filósofo político inglés del siglo XVII no era más que un llamado de atención al monarca para evitar los “excesos” de una política de corte republicano y justificar así la construcción del *Leviathán*.

Este tipo de organización político social que se plantea en contraposición abierta a la organización social estatal plantea un desafío importante para el análisis y para su caracterización. Entre otros enfoques se ha planteado encuadrar a esta experiencia en el concepto de “governabilidad no-estatal” (Martínez 2003) entendido como el establecimiento de un orden social contrahegemónico en el que las relaciones sociales y de poder se transforman

de raíz y se establece la construcción de una socialidad que desmonta las estructuras anteriores de dominación y establece uno fundado en principios distintos y contrarios a los predominantes en el estado nacional.

Las formas de constitución del Ejército Libertador del Sur, comandado por Emiliano Zapata, y su relación con los pueblos de Morelos y sus áreas vecinas, en los años 1910-1920 es un ejemplo de esta forma de disputa por la hegemonía en el territorio y de construcción de un orden político y social opuesto al del estado nacional (Cfr. Gilly 1979). En estos casos brevemente narrados, como en el del neozapatismo, lo que el viento de la rebelión establece no es simplemente una nueva forma de gestionar el control social. Sino un cambio profundo en las relaciones sociales y en el sujeto transformativo de la configuración general del poder y de la relación mando-obediencia que ésta implica. En los dos casos revisados, este sujeto era el campesinado de origen mesoamericano del centro-sur de México, y el proletariado industrial de Barcelona, respectivamente, quienes sustituyeron al sujeto del poder en el tiempo en que actuaron en las regiones mencionadas; en ambos caso, este sujeto era un tipo de oligarquía terrateniente, basada en el control de la propiedad de la tierra a través del despojo de comunidades indígenas y campesinas, y en diversas formas de explotación de trabajo forzado y semi-forzado. Esta situación implica transformaciones que trascienden la simple administración de la población, por cuanto implica un trastocamiento, una "vuelta de cabeza" del mundo como es conocido.

En el caso que me interesa discutir, el cambio tiene implicaciones de este tipo, puesto que el sujeto histórico de las transformaciones sociales también ha sido trocado en Chiapas. Los pueblos indígenas mayas que se rebelaron en 1994, irrumpieron en la historia de México y de esa región de manera abrupta, disputando un lugar propio en dicha historia, frente a los grupos sociales que habían tenido la primacía en ella; los finqueros terratenientes, los comerciantes urbanos, -mayormente blancos y el estado que les servía de protección o refugio. De tal forma que la organización social resultante de una compleja trayectoria política del EZLN, que también ha sido transformado por sus contactos, avances y retrocesos, no puede resultar en un simple cambio de mandos en los asientos del poder para ejercer el control de la población. Esto

es evidente, primero, en el hecho palpable de la construcción de una “hegemonía alternativa”, en el sentido de la construcción de un repertorio de significados, valores y creencias, y de un sentido común opuesto al dominante, y desde el año 2005, con la emisión pública de la Sexta Declaración, explícitamente anticapitalista, para el caso zapatista.

Niveles, pisos y grados de la autonomía en territorio zapatista

En la treceava estela se anunciaba la creación de cinco Caracoles sedes de las cinco JBG respectivas de cada región en sustitución de los cinco Aguascalientes anteriores. Los Caracoles seguirían fungiendo un papel de centros de encuentro con organizaciones populares y de la sociedad civil organizada, pero serían también el asiento de las Juntas que tendrían un mando político sobre una amplia zona o región autónoma específica. La división de las distintas zonas por su ubicación geográfica y pertenencia étnica puede observarse en el Cuadro 2.

Cuadro 2- Caracoles zapatistas, zonas de ubicación y pueblos que habitan en ellos

Caracol	Zona	Pueblo
I La Realidad	Selva-Frontera	Tojolabal, Tzeltal, Mam
II Morelia	Tzotz-Choj	Tzeltal, Tojolabal, Tzotzil
III La Garrucha	Selva-Tzeltal	Tzeltal
IV Roberto Barrios	Norte	Ch’ol, Zoque, Tzeltal
V Oventic	Altos	Tzotzil y Tzeltal

[Fuente: Elaboración propia en base a documentos públicos]

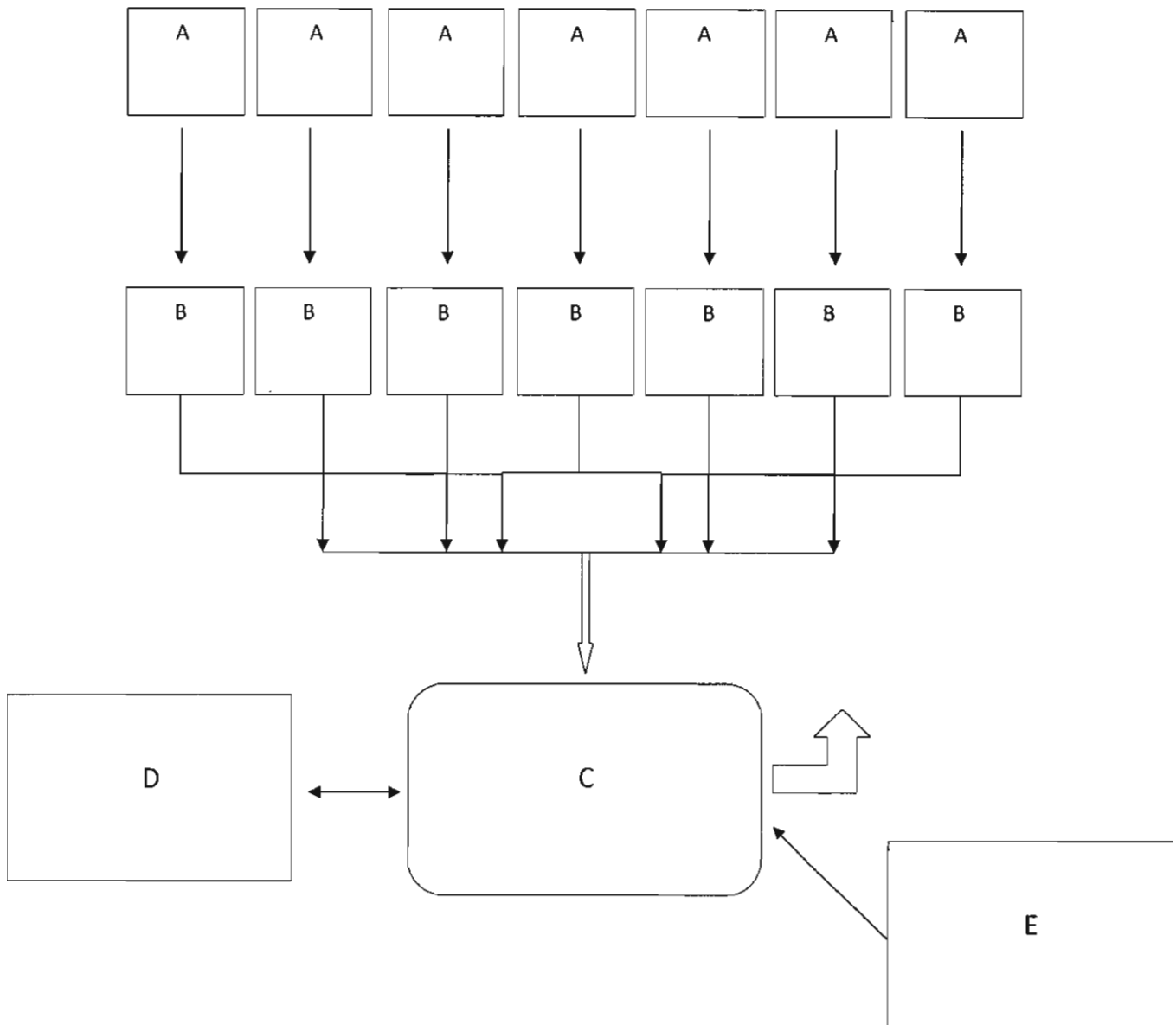
Cada Caracol y JBG obtuvieron nombres propios a manos del CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena) y de los pueblos que habitaban en ellos. La nominación fue discutida colectivamente y la decisión del nombre dado a cada uno se fundaba en lo que los pueblos ahí presentes consideraban como

el carácter que describía cada Junta o Caracol. Los nombres fueron discutidos en las lenguas indígenas de cada zona, así que su traducción al castellano resultó en amplios y detallados nombres.

Cada una de las Juntas de Buen Gobierno tiene jurisdicción sobre un número de municipios autónomos rebeldes zapatistas (MAREZ), los que a su vez contienen dentro de sus límites a un número determinado de pueblos, comunidades, ejidos o parajes. El número de municipios autónomos, así como el de las comunidades, es muy dinámico por la situación de disputa y control territorial en el contexto de sorda guerra de baja intensidad implementada contra las comunidades zapatistas. Así que el número de comunidades y municipios autónomos puede aumentar o disminuir según la situación y la correlación de fuerzas en un momento dado en una región.

Uno de los cambios más relevantes en el ejercicio de la autonomía indígena planteado por los zapatistas y es la construcción de nuevos pisos o niveles de la autonomía que no existían antes en Chiapas y que da un paso adelante en la forma en que los mismo zapatistas habían venido ejerciendo la autonomía en sus zonas de influencia. En el capítulo precedente hablé de las discusiones habidas en el contexto de los diálogos de San Andrés a convocatoria de los zapatistas, entre activistas y dirigentes indígenas con activistas, intelectuales y académicos no-indígenas, acerca del alcance y los niveles de la autonomía. En aquella etapa los zapatistas optaron por apoyar la propuesta de un tipo de autonomía intermedio entre quienes discutían como modelo a la comunidad o a la región como el sujeto de los derechos de autonomía y autodeterminación. En los acuerdos los zapatistas aceptaban un tipo de autonomía de corte municipal con posibilidades de unión de varios municipios indígenas (de un mismo grupo étnico o de distintas etnias) que así lo expresaran por convenir a sus intereses. En la figura 2 se puede observar un diagrama de flujo que muestra de manera general las formas y niveles de responsabilidad de las autoridades autónomas zapatistas

Fig. 2-Diagrama de Flujo de distribución del poder en las JBG



- A- Comunidades- Región. Consejos autónomos o agentes comunitarios- jurisdicción sobre comunidades, ejidos o parajes
- B- Municipio autónomo rebelde zapatista- Concejo autónomo municipal- jurisdicción sobre municipios y comunidades que los forman
- C- Zona- Junta de Buen Gobierno- jurisdicción sobre una región entera con sus municipios
- D- Comisión de Vigilancia- Vigilante del proceso autónomo- Realiza la relación con agentes externos
- E- CCRI de zona- supervisa las acciones de la JBG y corrige desviaciones

En los hechos, la forma del ejercicio de la autonomía después de la creación de los Caracoles y las JBG se encuentra cada vez más relacionada con la autonomía de corte regional amplio, con jurisdicción sobre extensiones de territorio que exceden a las comunidades y municipios, planteada por algunos académicos e intelectuales indígenas y no-indígenas en San Andrés (Cfr. Cap. III de este trabajo).

Este no es un cambio menor y entraña una diferencia sustancial con la situación anterior a 2003 y que ha sido reconocido por autores de diversos espectros políticos como un avance o un grado más "elevado" de la autonomía indígena zapatista (Cfr. Díaz Polanco 2003; Almeyra 2003). En los hechos es una forma de hacer valer lo firmado en San Andrés pero avanzando mucho más y cumpliendo con los consensos llegados con el movimiento indígena nacional, sobre todo a partir de las propuestas surgidas en el primer Foro Nacional Indígena de enero de 1996, y con los académicos, intelectuales y activistas participantes como invitados y asesores del EZLN en los diálogos con el gobierno federal. Estas propuestas redundaron en una concepción integral de la autonomía que al final consideraba la inclusión de los tres niveles de mayor relevancia en los territorios indígenas como parte de su propuesta: la comunidad-el municipio-la región (Cfr. Hernández y Vera 1998). De ahí que las Juntas de Buen Gobierno como agentes de la autonomía a nivel regional, parezcan ser el elemento de innovación surgido en el año 2003, que completa el ciclo de las discusiones tenidas en el seno del movimiento indígena en los diálogos de paz.

En el año 2007, justo cuando se habían recrudecido los ataques y el acoso a diversas comunidades zapatistas por parte de fuerzas policiacas, militares y grupos paramilitares, el EZLN en conjunto con sus bases de apoyo decidió proponer una serie de reuniones denominadas "Encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo", el primero realizado en enero, el segundo en julio y el tercero y último realizado en diciembre de ese mismo año, dedicado a las mujeres exclusivamente y llamado "Comandanta Ramona". Los encuentros eran una especie de balance-informe sobre la autonomía, que las

bases de apoyo zapatista ofrecían a las organizaciones, colectivos e individuos que simpatizaban con ellos y sobre todo a aquellos adherentes a la Sexta Declaración y a la Otra Campaña, a cuatro años de la creación de las Juntas de Buen Gobierno y a trece de la fundación de los municipios autónomos zapatistas.

El año anterior había sido marcado por la represión policiaca y la violación generalizada de derechos humanos en Texcoco y San Salvador Atenco, estado de México, los días 3 y 4 de mayo de 2006 contra cientos de campesinos atenguenses pertenecientes al FPDT (Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra) y los adherentes de la Otra Campaña que acudieron a Atenco atendiendo el llamado de solidaridad que el FPDT les hizo. Esa fecha marcaría un punto de inflexión en la Otra Campaña a nivel nacional y en el recrudecimiento de los ataques e intentos de despojo de comunidades zapatistas en Chiapas.

Junto a muchas compañeras y compañeros adherentes de la Otra Campaña partí en caravana hacia el sureste para escuchar la voz de los pueblos zapatistas en el verano del 2007 al “Segundo Encuentro de los Pueblos zapatistas con los pueblos del mundo”, donde participamos mayormente como observadores en las distintas mesas de información temáticas y plenarias dirigidas por las autoridades autónomas y los CCRI de zona, los días 19 al 27 de julio de 2007 en tres sedes: Los Caracoles de Oventic, Morelia y La Realidad, allí pudimos escuchar el análisis de los avances y obstáculos de la autonomía en los cinco Caracoles, de boca de los sujetos encargados de construirla cotidianamente. Puesto que la información vertida en ese encuentro fue del dominio público, me he tomado la libertad de ordenar y exponer algunos datos concretos y algunas voces de las bases de apoyo, promotores y miembros de diversos comités, y los comandantes políticos zapatistas, tomadas de un cuaderno de viaje utilizado en esa ocasión para recoger información e impresiones generales sobre lo visto y escuchado.

Todas las referencias directas a la voz de miembros del EZLN provienen de anotaciones hechas en este encuentro, salvo que se mencione de otra forma.

El sistema político de las Juntas de Buen Gobierno

Las relaciones sociales que han sido transformadas sobre el terreno en Chiapas, requieren, con todo, de formas mínimas de regulación del flujo de la vida cotidiana, lo que implica formas estables y duraderas de organización social. Pero estas estructuras deben ajustarse a ciertos principios que las desmarquen claramente de las del estado y se ajusten al programa político zapatista. Las Juntas operan así en base a los 7 principios de la política del EZLN²³, y sus cuadros se alimentan de las instancias que se encuentran en la base de su organización social. El primer elemento básico es la rotación del mando, las Juntas de Buen Gobierno están formadas por un consejo de hombres y mujeres (de tres a siete personas por lo general) que provienen de los concejos autónomos municipales de los MAREZ, éstos a su vez se alimentan de los consejos, comisariados y agentes autónomos comunitarios, que son la autoridad en las comunidades, ejidos y parajes. La rotación funciona de manera dinámica y son los municipios autónomos la instancia encargada de sostener el orden de gestión de la Junta. En un municipio autónomo zapatista, comúnmente se elige consejo autónomo por un período de dos a tres años, dependiendo de la región, con la participación de todas las comunidades del municipio, y de todas las mujeres y hombres de estas comunidades, y es obligación que cada comunidad represente y ejerza las funciones de mando del municipio. La elección de autoridades se define a través del consenso comúnmente, mediante asambleas comunitarias y de asambleas de representantes ante el municipio, salvo en los lugares donde las condiciones no

²³ Estos principios se enumeran así: 1. Obedecer y no mandar; 2. Representar y no suplantar; 3. Bajar y no subir; 4. Servir y no servirse; 5. Convencer y no vencer; 6. Construir y no destruir; 7. Proponer y no imponer; *CE-ACATL, Revista de la cultura de Anáhuac "Manantial de los siete principios"* (No. 86). México, 1997

lo permitan o lo hagan inviable. Los consejos municipales que tienen una permanencia más amplia, se encargan de rotarse el ejercicio de las responsabilidades del gobierno de una región a través de la JBG, según lo establecen las condiciones de la zona y de sus miembros. En algunas regiones, la rotación será de una semana para cada municipio, en otras de quince días y en algunas más la rotación será más amplia, de un mes o más tiempo. La dinámica es que los miembros de un consejo autónomo municipal tengan a su cargo la administración de una región entera, por un tiempo determinado. La rotación es un mecanismo que incentiva de manera ampliada la participación de todos en las responsabilidades políticas de sus pueblos, municipios y regiones, por lo menos una vez en su vida. Es al mismo tiempo una escuela de aprendizaje político que permite democratizar el conocimiento de los rudimentos de ejercer el servicio de gobierno en distintos niveles. Una escuela práctica de educación y formación política en la tarea de servicio al pueblo, quizá tan importante como la experiencia tenida por aquellos que participaron directamente en el alzamiento de 1994. En los distintos testimonios recogidos en comunidades zapatistas, las bases de apoyo insisten en la idea de la autonomía como un proyecto que es la continuación contemporánea de una memoria colectiva anterior. Abel, representante del consejo del municipio autónomo "Libertad de los pueblos mayas" del Caracol de La Realidad lo expresó así:

La base de la vida de las comunidades antes, era la autonomía, aunque no le daban ese nombre. Luego vino la invasión de los españoles, cambió todo y nos impusieron otra cultura. La autonomía no es inventada nomás así, sino que es la práctica de años, quizá de siglos (La Realidad, 27/jul/07)

La conciencia del sujeto autonómico se manifiesta es una historia marcada por la colonialidad, y las bases de apoyo cobran conciencia de este legado de la memoria, que los conecta con una historia compleja y centenaria. No actúan pues, sobre una tabula rasa de invención histórica, aunque eso no implica cegar la vista ante las evidentes transformaciones contemporáneas. Pero la memoria de las derrotas tanto como de los logros obtenidos como pueblos en la pequeña memoria contemporánea desde el alzamiento del '94, han sido los gatillos que dispararon el inmenso empuje de energía social necesario para

construir la autonomía en los hechos, después del fracaso de las negociaciones de paz con el gobierno federal

Dijimos cuando el gobierno no cumplió los acuerdos, que no íbamos a esperar otros 500 años, que la autonomía se iba a cumplir desde la base, no desde el gobierno, era el pueblo el que la iba a cumplir (miembro de consejo autónomo municipal, Oventic, 21/jul/07)

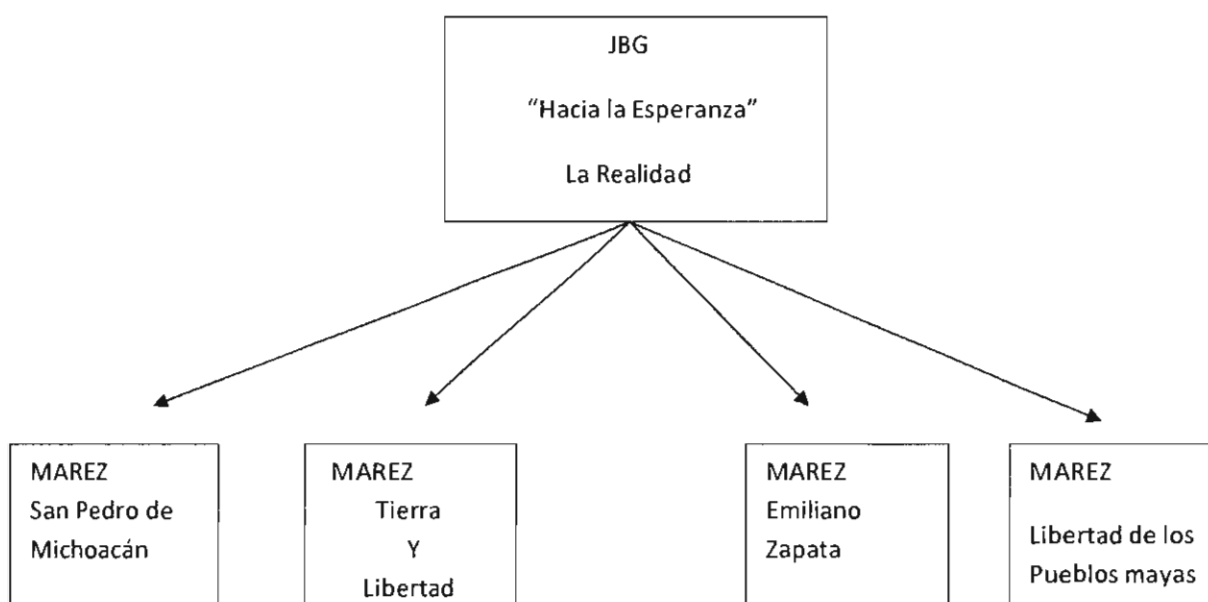
La conciencia de sí mismos de los pueblos indígenas, de su cualidad de sujetos con historia propia, probada en la toma de las cinco cabeceras municipales oficiales en 1994 es el elemento que permite articular historias de “memoria corta” (el alzamiento de '94) con la “memoria larga” (la conquista y colonización europea del siglo XVI) y es en esta historia que los indígenas mayas contemporáneos, mirándose en el espejo de la explotación y opresión de las generaciones muertas mucho antes de que ellos tuvieran conciencia del mundo, de donde toman una férrea disposición a cumplir por su cuenta con el programa zapatista, con los enormes costos que conlleva.

La construcción cotidiana de la legitimidad del mando

Edificar un orden social contrahegemónico fundado en valores y principios que atentan directamente contra los sostenidos por el sistema de dominación imperante, es una tarea descomunal que exige el mayor esfuerzo de parte de los sujetos que la emprenden. No solo se trata de rebelarse y establecer un perímetro mínimo en el que la dominación estatal deja de operar o queda suspendida, o siendo muy cautos, en el que grandes porciones de realidad se sustraen a la maquinaria de legitimidad estatal. Además de eso, que es lo que los puristas y la almas liberales exigen de quiénes se rebelan y arriesgan todo para concederles una legitimidad que éstos no han pedido ni necesitan, es necesario construir un entramado que permita suplir los servicios, bienes, financiamientos que se han dejado de recibir del estado, sea como un castigo que éste imponga a las comunidades rebeldes o por que estas –y este es el caso, en su mayor parte en las comunidades zapatistas, han decidido rechazar de manera activa la dotación por el estado de dichos servicios. Los rebeldes comprenden bien aquél proverbio del “diablo está en los detalles” y para el

programa zapatista y para el proyecto autonómico indígena, rechazar todos los planes y programas estatales, el elemento principal de la resistencia zapatista, es una premisa básica para construir otro mundo. En la dotación de actas de nacimiento o de matrimonio, en la provisión de materiales didácticos y de docentes para las escuelas básicas, en la solución de una disputa familiar o de tierras o en la dotación de financiamientos para “combatir” la pobreza, en todos estos actos más o menos pequeños y que se pierden entre el barrunto del correr de los días y de la vida en los pueblos y comunidades, está la base de la legitimación de una forma de dominación, el acuerdo tácito con el orden de cosas imperante. Es la cara monótona y aburrida mediante la cual un estado se construye un imaginario de ser indispensable por dar estos pequeños servicios sin los cuales la vida habitual de las personas pararía de fluir, es una forma de construir, preservar y sostener en el tiempo el poder estatal (Roseberry 1994:355-366).

Fig. 3- Municipios autónomos que conforman la Junta de Buen Gobierno “Hacia la esperanza”, Región Selva-Fronteriza, Caracol 1 La Realidad, Chiapas



Así que el EZLN y el proyecto de autonomía zapatista, tienen ante sí, el reto crucial de edificar instancias que al mismo tiempo que desmonten la dominación estatal, permitan a la gente sentir que en el nuevo orden es posible tener la seguridad de que la vida seguirá fluyendo, con las certezas que se puedan tener en un contexto de resistencia.

De esta forma la legitimidad de la causa de los rebeldes zapatistas, se construye también en el ámbito de lo cotidiano, en la transformación de las normas del sentido común, sobre las que se había enraizado el antiguo orden. Aquí trato de enunciar que existe una frontera entre los postulados programáticos del nuevo mundo que el EZLN plantea construir y la forma de hacerlos efectivos en la vida diaria de las personas en las comunidades. Es decir, todo movimiento popular o revolución se plantea antes que nada en forma polémica, contestando los cimientos de la dominación existentes. Así que se expresa en forma de negación, todos los elementos de la hegemonía, son debatidos en lo que tienen de naturalización y se les devuelve su carácter contingente, histórico, por ende, plausibles de ser sustituidos por otros con un sentido emancipatorio.

De forma simultánea, los movimientos de los dominados construyen un programa político que incluya la transformación de los significados y valores hegemónicos, y de su traducción en la vida comunitaria.

Existe una especie de relación dialéctica entre la negación de la realidad como se le presenta a las personas y la construcción de un entramado que al formular una forma de reproducción alternativa de la vida social afirme la negación, dándole un significado práctico para la vida de las personas. Esto incluye construir nociones y formas alternativas de proveer los bienes y servicios básicos para la sobrevivencia de la vida en comunidad; estos servicios cubren toda la gama amplia de la vida de la gente y en ellos se van incorporando nuevos elementos conforme el aprendizaje de los subalternos, y las condiciones políticas, lo van permitiendo. Es lo que algunos autores identifican como "pasar de la negatividad a la positividad política" (Laclau y Mouffe), pero acaso es la forma en que los miembros de movimientos populares construyen de manera tangible ese otro mundo que consideran posible. La forma más evidente y nítida de que es posible cambiar las

coordinadas básicas que rigen la vida societaria y que dichos cambios no precipitarán a la comunidad a una espiral de desorden o trastocamiento, sino más bien al contrario, la refundarán sobre bases más humanas y justas.

La edificación de la autonomía como una forma propia de los dominados para plantear alternativas vitales y reproducir con medios propios la vida social, es una fase compleja, llena de historias de logros y avances, pero también con serios reveses para las comunidades y la organización. Esta es la fase en la que la autonomía indígena zapatista se encuentra en este momento, y sobre ello quiero referirme de manera sintética, según se observa esta construcción cotidiana de la legitimidad en territorio rebelde hoy en día en algunas de las áreas y ámbitos de la realidad más sobresalientes y más nitidamente observables en los territorios zapatistas. La información sobre la construcción de infraestructura y los avances en el desarrollo social y humano autónomos, no se encuentra sistematizada y contiene avances y retrocesos constantes en el territorio rebelde, por lo que las referencias si bien son recientes, pueden estar cambiando en este mismo minuto. Por ello retomaré elementos de información etnográfica secundaria producida por otros autores, primordialmente antropólogas, mujeres y hombres, con conocimiento y trabajo de campo reciente realizado en los últimos años en la zona.

“Doctores racistas y medicinas caducas en los hospitales oficiales”. La otra Salud

Una de las primeras esferas de la vida con las que la organización autónoma zapatista tuvo que lidiar fue el de la provisión de salud para los habitantes de sus territorios y afiliados al EZLN, primeramente y hacia otros pueblos no-zapatistas, en segunda instancia. La construcción de clínicas de atención a la salud fue un imperativo de la lucha armada del EZLN que necesitaba contar con cobertura y entrenamiento médico de sus miembros para la atención de milicianos e insurgentes, con la construcción de la autonomía en los pueblos zapatistas, la atención de salud se extendió como un proyecto en los municipios y comunidades indígenas, ya no solo un proyecto para los campamentos de montaña. Cuando en los pueblos y comunicados zapatistas

se dice "salud autónoma" u "otra salud" no se está frente a un juego de palabras ingenioso. La autonomía implica un proyecto que descoloniza las relaciones sociales en ámbitos vitales de manera progresiva e inclusiva, cubriendo cada vez más espacios de la vida. La provisión de salud es uno de los ámbitos en que este fenómeno político aparece con claridad por la forma despectiva en que los indígenas son tratados en clínicas estatales, y no se diga, por los altos costos de la medicina privada. La colonialidad del saber se hace notar también en la descalificación de los conocimientos acumulados sobre salud de los pueblos indígenas, sea a través de la herbolaria o en la tradición de las parteras indígenas. La discriminación étnico-racial se manifiesta en formas sutiles como en la forma en que los médicos y enfermeras estatales tratan el cuerpo de sus pacientes indígenas, el retraso y la negación de atención en caso de urgencias, o el desdén evidentes hacia sus dolencias o malestar en casos graves. Así que la edificación de una infraestructura de salud autónoma, no solo apunta a la autosuficiencia de las comunidades zapatistas en esta materia, aunque también es un objetivo evitar el escrutinio y condicionamiento políticos de las clínicas estatales. Es también y sobre todo una forma de dignificación cultural por cuanto le dota de valor a la dignidad indígena, a través del uso y restauración de formas de medicina tradicional, privilegiar métodos de curación naturales no invasivos, y un trato humano y digno en las relaciones medico-paciente.

Territorialmente, las clínicas autónomas zapatistas suelen estar ubicadas en zonas estratégicas que permitan la cobertura de la mayor extensión de territorio, estos lugares pueden ser los mismos Caracoles, asientos de las JBG o cabeceras de municipios autónomos importantes, la distribución depende de la forma en que fueron asentándose los territorios zapatistas, después de 1994, así como la importancia de elegir las zonas de ubicación de clínicas o centros de salud en base al esquema general de autodefensa comunitaria del EZLN. En este sentido son conocidas las clínicas "La Guadalupeana" en el Caracol de Oventic y el hospital "La esperanza de los sin rostro de Pedro" en el Caracol de La Realidad, ambas son clínicas que reciben a población de todo los municipios autónomos de la región, y que siguiendo el modo zapatista atiende también a miembros de las comunidades no zapatistas. La única diferencia en

el trato es que a las bases de apoyo no se les cobra nada de la atención recibida y a los no zapatistas se les cobran las medicinas recetadas. Es decir, es una forma de cobertura universal comunitaria en salud.

Los centros de salud y clínicas autónomas son generalmente atendidos por médicos solidarios, nacionales o internacionales, pero el proyecto político zapatista incluye la decisión de formar cuadros preparados en el conocimiento de la atención en salud, a los que se llama promotores y promotoras de salud. Estos promotores se forman con los médicos solidarios que prestan sus servicios en las clínicas zapatistas, quiénes los entrenan durante una temporada hasta que puedan ver pacientes. Asimismo, en las comunidades existen proyectos de formación de promotores de salud, que retoman elementos de tradiciones médicas alternativas y los saberes sobre enfermedad y curación propios de las comunidades indígenas, y los combinan con las técnicas y formas de la medicina alópata occidental. Los zapatistas ahora se jactan de tener una cobertura médica de sus comunidades muy amplias, en la zona del Caracol II de Oventic, cada municipio autónomo tiene una Casa de salud o Micro clínica (Oventic, 24/jul/07) que ha sido construida con recursos propios y es sostenida por promotores de la comunidad. Estas casas de salud atienden casos primarios no urgentes y las clínicas mayores como las del Caracol, reciben casos graves, cuentan con ambulancias obtenidas por donaciones solidarias y tienen infraestructura para atender cirugías de diversos tipos.

“Prepararse para ser un campesino zapatista y no un desempleado”: La otra Educación

Si hay algún ámbito que puede servir como una palanca para el cambio y la transformación, tanto como un ancla que preserve los intereses de los grupos dominantes y de la colonialidad, éste es el de la educación. Esto fue entendido de manera temprana por los zapatistas, y la puesta en marcha de proyectos educativos alternativos en los territorios autónomos fue una de sus primeras acciones en el ámbito de la autonomía. En los primeros años del levantamiento zapatista, la toma de las riendas de la educación por las comunidades

indígenas del EZLN fue producto de la necesidad, pues en muchos lugares, los maestros desertaron de sus puestos de trabajo ante la violencia estatal contra las comunidades o por disentir de la adscripción política de los pueblos en donde trabajaban. En otras zonas los profesores oficiales fueron rechazados por las comunidades bases de apoyo y tuvieron que salir de ellas o fueron expulsados por las comunidades. En otros más tuvieron que retirar a sus hijos por el acoso sufrido de parte de las familias no zapatistas, como es el caso de varios municipios autónomos del Caracol de Roberto Barrios, en donde existen muchas comunidades divididas entre varias facciones políticas y hay un alto grado de conflictividad.

Las primeras experiencias de proyectos educativos autónomos surgen después de 1998 con la declaratoria de los municipios rebeldes y autónomos y la conformación de algunos de los proyectos insignia de la educación zapatista, tales como la ESRAZ de Oventik, la escuela autónoma de Polhó, en la región Altos y el proyecto "Semillita del sol" en las zonas de Selva y Cañadas (Gutiérrez 2005:80-88).

Ante ese panorama tuvieron que formarse personas de la comunidad que impartieran cursos de educación básica. Al principio de manera muy informal y con muchas carencias y con el paso de los años y la consolidación de la autonomía indígena zapatista, a través de sistemas educativos cada vez más elaborados. La lógica de la educación autónoma es impartir una pedagogía crítica y liberadora fundada en la valoración de la cultura de cada pueblo indígena, la experiencia de vida como pueblos históricamente colonizados y explotados y que tiene como ejes formativos las demandas y el programa zapatista. Como en otros terrenos del conocimiento y el aprendizaje, los zapatistas han echado mano de la solidaridad que movimientos, colectivos, organizaciones y personas les han ofrecido desde el alzamiento de 94; en el terreno educativo esta solidaridad ha sido muy activa y presente.

Una trayectoria común en la construcción de un proyecto educativo regional, o municipal es que a demanda del municipio o de la región, una o varias organizaciones o colectivos populares que simpatizan y apoyan al zapatismo,

diseñan un proyecto educativo con una metodología pedagógica²⁴ específica que es presentada a las comunidades interesadas, y éstas, en asamblea deciden si aprueban el proyecto o cuál de los que se les han presentado es el que llevarán a cabo. Una vez aprobado el proyecto, los activistas y promotores solidarios viajan de sus lugares de origen (el medio urbano comúnmente) a territorio zapatista, adónde implementarán el proyecto, que consiste en mostrar los elementos básicos del mismo a un grupo de promotores de educación de la comunidad o el municipio autónomo, quiénes una vez terminada su capacitación se harán cargo de reproducir el proyecto de educación sobre el terreno de la práctica, en el aula frente a alumnos, o en la tarea de formación de otros promotores.

Los proyectos de educación autónoma abarcan hasta ahora los niveles básicos de primaria y secundaria. Son más numerosas las escuelas primarias que las de secundaria por cierto, ya que la infraestructura ha tenido que construirse poco a poco y la formación de promotores de educación también avanza lentamente y de manera irregular, según la región que se trate. Los edificios escolares utilizados en la impartición de la educación autónoma, son en algunos casos los mismos edificios de las escuelas oficiales abandonadas o tomadas por las bases de apoyo. En muchos casos, sin embargo, son aulas y edificios construidos por la propia comunidad; también se han construido escuelas importantes en algunos Caracoles que se convierten en centros educativos regionales de importancia.

Uno caso muy conocido, por que es el más cercano a un centro urbano importante (San Cristóbal de las Casas se encuentra a solo 40 minutos de distancia), pero también por el apoyo que ha recibido de organizaciones solidarias internacionales y de asesores académicos (especializados en pedagogía y otras áreas) es el sistema educativo del Caracol de Oventic. El sistema educativo rebelde autónomo zapatista (SERAZ) cuenta con dos

²⁴ Es común que las autoridades autónomas zapatistas interpongan un mecanismo de control cultural de los proyectos solidarios de educación condicionando que tomen como base para su diseño las once demandas zapatistas: Trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia, paz, presente en varias declaraciones de la Selva Lacandona, en EZLN *Declaraciones de la Esperanza* (1997:9-11 y 26-35)

escuelas, la escuela primaria rebelde autónoma zapatista (EPRAZ) y la escuela secundaria rebelde autónoma zapatista (ESRAZ), las dos escuelas reciben a niños y jóvenes de los municipios autónomos y de las comunidades, que viven durante el año escolar en el Caracol, y regresan a sus municipios y comunidades durante las vacaciones o en épocas importantes para el calendario agrícola, en las que tienen que incorporarse a las actividades productivas de sus familias. El SERAZ está diseñado en base a la filosofía de “enseñar aprendiendo” y “educar produciendo” que implica articular el trabajo manual con el intelectual, lo que recoge una demanda básica de los pueblos indígenas, que la educación se encuentre relacionada con sus formas culturales y manera de vida, en este caso que la educación no se convierta en una forma de imperialismo cultural que drene la vida y tradición campesina y los referentes identitarios de los pueblos indígenas, a través de contenidos y planes curriculares diseñados desde y para otros sujetos (un sujeto ideal habitante del medio urbano, de clase media y miembro de la cultura nacional dominante mestiza). El SERAZ de Oventic sustituye las materias tradicionales por “áreas” que son:

Educación Política
Producción
Matemáticas
Ciencias Naturales
Ciencias Sociales
Historia

[Fuente: Notas propias]

El énfasis sobre la producción de este sistema particular del Caracol I no es sobre el trabajo manual fabril o en serie, sino sobre una concepción de trabajo creativo, de realización humana, que “privilegie el ser y no el tener” y en el que se enseñe a “amar el trabajo y no el dinero” (promotor de educación, SERAZ, Oventic, 24/jul/07). Los sistemas educativos en otras regiones autónomas se rigen por disposiciones específicas de cada zona, en el Caracol V de Roberto Barrios se ha construido un sistema llamado Centro cultural de educación tecnológica autónoma zapatista (CCETAZ) que hasta ahora incluye un nivel de

estudios de primaria únicamente, el desarrollo de la autonomía y específicamente de la educación ha sido un proceso lento en esta zona del norte de Chiapas, que ha sido históricamente aquejada por la existencia de grupos paramilitares que han creado condiciones más duras para las comunidades bases de apoyo zapatistas. Durante un tiempo, la Junta de Buen Gobierno de esta zona norte se ha visto obligada a actuar itinerante por las condiciones de inseguridad y de ataques constantes hacia los zapatistas. Sin embargo, durante una exposición de los avances logrados y de los planes de educación proyectados en el Caracol IV de Morelia, Chiapas, en 2007, los promotores de educación y los comandantes del CCRI de zona de Roberto Barrios contaron la experiencia educativa “Semillita del sol” de nivel primaria, la que había estado presente antes en otras regiones zapatistas aledañas, y plantearon la necesidad de crear un segundo nivel educativo, para poder ofrecer la secundaria autónoma en su región y evitar la migración o la deserción escolar (Morelia, 26/jul/07).

La experiencia de la educación en las demás regiones autónomas se encuentra determinada por factores políticos que inciden según la historia particular de cada región, en el desarrollo de los procesos educativos en ellas, lo que explica que existan unas zonas con mayores avances que otras. Quizá uno de los retos más importantes de la educación autónoma, sea construir ejes temáticos o planes de estudio convergentes que permitan tener coherencia al sistema de la otra educación, manteniendo como base una educación crítica y emancipatoria. Estas son tareas complejas si se toma en cuenta las condiciones especialmente adversas en que se construye la autonomía, sin embargo, lo construido hasta ahora no es irrelevante, y es parte del entramado que delinea un sentido común de los subalternos, construyendo una forma educativa que no funciona como aparato ideológico estatal.

“Antes de 94, no hay buena justicia, no hay respeto, nos humilla el mal gobierno”: La otra Justicia

Un área importante de la regulación de la vida de una comunidad, son los mecanismos de resolución de disputas y desacuerdos, de imposición de penas y castigos, de persecución e investigación de delitos. La administración e

impartición de justicia es uno de los ámbitos en los que la actuación sobre el hilo de la vida diaria del proyecto autonómico se torna más evidente. El sistema estatal de administración de justicia se distingue en forma por demás marcada por su corrupción, lentitud y parcialidad hacia los intereses de los poderosos. Por si fuera poco, su marcado etnocentrismo anclado en la colonialidad tiene como objeto primordial de la discriminación y el desprecio a los miembros de pueblos indígenas, mucho más si éstos pertenecen a organizaciones populares o rebeldes como los zapatistas.

El primer nivel de impartición y administración de justicia en el territorio rebelde se da en los municipios autónomos, en estos, es común la existencia de un entramado de instancias creadas para atender las problemáticas más importantes de la vida social de las comunidades. En algunos municipios autónomos de región, existe una “comisión de honor y justicia”, en otras zonas existe la figura del juez autónomo, al nivel municipal, y de agente autónomo, al nivel comunitario para la impartición de justicia. En otros lugares ambas figuras coexisten y se complementan en el tratamiento de casos que se encuentren dentro de sus atribuciones.

La Junta de Buen Gobierno es la encargada de conocer y decidir en un nivel superior, sobre asuntos, disputas e investigaciones en las comunidades zapatistas y en su relación con las no-zapatistas. Atiende a bases de apoyo del EZLN, primordialmente, pero cada vez más obtiene legitimidad frente a los habitantes de los pueblos indígenas que no son zapatistas o incluso se consideran sus enemigos. Las JBG tienen fama de ser expeditas, realizar investigaciones serias, promover el acuerdo entre las partes e imponer penas basadas en la reeducación y la conciliación comunitaria. Las JBG tienen facultades para realizar investigaciones o comisionar a personas para que las lleven a cabo antes de tomar una decisión sobre un litigio, su diligencia para hacer esto, las hace aparecer más serias que las autoridades oficiales, que cuentan con títulos y amplios sueldos para cumplir con su obligación. De manera directa a la legitimidad ganada por las JBG, o en su caso cualquier autoridad autónoma zapatista, en casos de justicia, los ataques y el acoso contrainsurgente contra sus esfuerzos aumenta.

Es de esperarse que el estado mexicano en todos sus niveles vea con desagrado la funcionalidad de un sistema de impartición de justicia, no sujeto a su control, que demuestre funcionalidad e imparcialidad. En no pocas ocasiones las instancias tanto estatales como federales, han aplicado un doble rasero para medir las experiencias de justicia indígena en Chiapas, en el contexto de la guerra sucia contra las comunidades en resistencia. Así es que en los casos de aplicación de justicia de pueblos y comunidades oficiales (ligadas al PRI o al partido en turno en el poder municipal y/o estatal) se ha aplicado la máxima de "justicia y gracia". En los casos de aplicación de penas y castigos en comunidades zapatistas, las autoridades del estado han arrojado sobre ellas todo el peso del aparato de justicia, utilizando, entre otras formas la espada de Damocles de la "violación a los derechos humanos y a las garantías individuales" como pretexto para lanzar incursiones policiacas y militares en su contra.²⁵

La jurisdicción para la impartición de justicia en las regiones autónomas concuerda con el esquema general de distribución del poder de la autonomía a nivel general, a cada nivel autonómico corresponde un cierto grado de responsabilidad y atribuciones. En el municipio, existe la figura del "juez autónomo municipal", y al nivel comunitario existen los "agentes autónomos" que tratan los casos de los municipios y de las comunidades que puedan resolverse en ese nivel, los temas que trata un juez autónomo municipal o agente pueden ser:

- Problemas familiares y domésticos
- Robo,
- Despojo
- Homicidio
- Violación

Los castigos que se imponen por estas penas son días de encierro en una instalación provisional,- no suele haber cárceles permanentes en los municipios

²⁵ Es el caso del histórico desmantelamiento del municipio autónomo de Amparo Aguatinta, en 1998, a raíz de una acusación de violación a los derechos humanos de las autoridades autónomas zapatistas contra un acusado de tala de árboles. En este caso se usó el expediente de los derechos humanos individuales como una cortina de humo de la política contrainsurgente, (Cfr. Speed y Collier 2001:5-11)

autónomos , y sobre todo a través de faenas y trabajo colectivo en beneficio del pueblo, siendo una sanción grave hacer trabajo colectivo pueblo por pueblo. El siguiente es un ejemplo de delito y sanción del Caracol IV de Morelia

Ej : Si asesinan a un padre de familia y ésta queda huérfana, el asesino debe sostener a las dos familias, la propia y la del asesinado.

En casos de homicidio, la sanción incluye la confiscación de la mitad de los bienes del homicida, en caso de que los tenga, que son tomados por la autoridad autónoma para el sostenimiento de la familia afectada.

Otro ejemplo del sistema delito-sanción, éste del Caracol III de La Garrucha es el que se muestra, y que habla de las sanciones a quienes se emborrachen o beban alcohol en comunidades zapatistas:

Borracheras y penas

1-24 horas de encierro y 2 días de trabajo colectivo

2-24 horas de encierro y 4 días de trabajo colectivo

3-24 horas de encierro y 6 días de trabajo colectivo

Los números indican que las penas aumentan si el acusado de “bolo” reincide, así que se hacen más duras si la persona es compulsiva. En las comunidades zapatistas existe una rígida prohibición del consumo de alcohol o de drogas, pero muchas comunidades autónomas se encuentran contiguas a poblados no zapatistas en donde las reglas autonómicas no rigen la vida social, o las familias bases de apoyo viven dentro de una comunidad mayor no zapatista en donde son minoría, además de la posibilidad de violaciones a la prohibición por parte de personas que viven en comunidades zapatistas.

En muchas de las participaciones de las autoridades zapatistas se manifestó que la justicia autónoma atiende no solo a los zapatistas, sino incluso a “los del PRI”, es decir a todos los grupos que acudan ante las instancias de justicia autónoma a pedir justicia o conciliación (Cerdea 2006, Mora 2008). Esta forma plural de atención de justicia es parte de la política de conciliación inaugurada por el EZLN y sus comunidades bases de apoyo y que era una de las razones del surgimiento de las Juntas de Buen Gobierno en 2003, además de ejercer un impacto político simbólico fuerte en las comunidades no zapatistas que

observan los avances logrados por la autonomía zapatista, como una forma de ejercer una política decolonizada y ejercida directamente por los pueblos indios transformados en sujetos de sí mismos, sin las mediaciones tradicionales de las distintas ideologías traducidas en políticas públicas practicadas por el estado mexicano, tanto en su versión corporativa-populista tradicional, como en su versión neo oligárquica contemporánea.

La conciliación y el trabajo de resarcimiento de heridas en el territorio escenario del conflicto tuvo una época de respiro desde la creación de las JBG, que sin embargo enfrenta particularmente desde 2006 escenarios renovados de confrontación en Chiapas. Esta confrontación se encuentra alimentada de manera muy importante por la principal política pública estatal en la zona del conflicto, la contrainsurgencia. Y tiene en la tierra y el territorio indígena, sustraído del orden del poder estatal por los zapatistas, a su principal coto de caza.

“En el 94 no quitamos las tierras, sino que las recuperamos por que eran nuestras”: La Tierra y Territorio

Existe una figura dentro del entramado autonómico zapatista que trata todas las problemáticas de la tierra y el territorio, al nivel municipal se le suele llamar “Comisión de tierra y territorio” o simplemente “Comisión de tierras”; en el nivel local comunitario, suele estar representada por la figura de los “comisariados autónomos” o “agentes autónomos” creados en el año 1999 y que son los responsables del resguardo de la tierra en el nivel comunitario.

La comisión de tierras revisa y busca resolver todos los litigios y problemáticas relacionadas con la tierra en las comunidades autónomas zapatistas, tierra obtenida por la vía de los hechos en los primeros días de enero de 1994, después del alzamiento, al amparo de la Ley Agraria Revolucionaria, una de las 10 leyes emitidas por el EZLN en los primeros días del alzamiento. En esas fechas el EZLN desarrolló una política de toma de tierras a través de la ocupación de ranchos privados, cafetaleros y ganaderos, de manos de propietarios ladinos principalmente, aunque se ha analizado que también pequeñas propiedades, probablemente de campesinos pobres, fueron afectados por las tomas de tierra zapatistas como parte de ajustes de cuentas

con organizaciones o personas rivales (Van der Haar 2005), en el amplio espectro estos casos fueron menores. La efervescencia causada por el alzamiento zapatista, pudo haber originado excesos de diversos sujetos, pues en la reconfiguración de la propiedad de la tierra en Chiapas después de 1994, participaron tanto zapatistas como organizaciones no zapatistas que aprovecharon la ola de movilizaciones para realizar tomas de tierra por su propia cuenta.

Las tomas ocurrieron principalmente en el territorio de los municipios oficiales de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas, la llamada "zona de conflicto". Los rebeldes han llamado a estas tomas "recuperaciones" usando una prosa común a otros movimientos, tanto agrarios como indígenas, que plantean la existencia de una memoria (corta o larga) del despojo del territorio y de las tierras de los campesinos e indígenas. Se ha planteado que en el caso zapatista este despojo no existía en los hechos, sino como una argumentación política, ya que no había una memoria de tierras ancestrales tomadas a los pueblos indígenas en la zona (Van Der Haar 2005:3). Sin embargo, la experiencia de los movimientos agrarios e indígenas que combaten el despojo por medio de acciones directas de tomas de tierras, nos muestra que han interpretado las formas estrictamente jurídicas (en los casos de existencia de una memoria oral y documental de territorios ancestrales robados a los pueblos) como las de índole social (en referencia a la postración histórica y la desigualdad en la distribución de la tierra y de derechos básicos de los indígenas) como instrumentos análogas de despojo (Cfr. García de León 1983, Rappaport 2005:152-153). Además de esto que es la forma en que los zapatistas han dado forma a la argumentación política de la toma de tierras, está el hecho también probado del reparto desigual de la tierra y de la cancelación del mismo a raíz de las reformas salinistas del artículo 27 de la constitución en 1992. Y la existencia habitual en Chiapas en las zonas Norte y Cañadas de ranchos y fincas que podían tener extensiones hasta de 3000 hectáreas.

La cantidad de tierra recuperada por los zapatistas no ha sido contabilizada exactamente, pero algunos autores la estiman en 60,000 hectáreas (Villafuerte citado en Van Der Haar 2005:4). Buena parte de la tierra recuperada ha sido usada por el EZLN para la construcción de nuevos centros de población a

dónde se ubica a miembros de sus bases de apoyo que carecen de tierra en sus zonas de origen y que son la base de su sustentación social. En estos nuevos centros poblacionales se establece la pertenencia al EZLN como condición de acceso a la tierra y el trabajo colectivo de la misma, como forma de organización social y productiva básica. Las poblaciones creadas con tierra recuperada se convirtieron en los bastiones de fuerza de la presencia zapatista, cuando la militancia en el EZLN disminuyó en zonas de población más antigua (Van Der Haar Op. Cit. 2005), de ahí la importancia en el cambio del paisaje de la propiedad de la tierra en la correlación política de fuerzas en el territorio de Chiapas.

Muchos de los casos de litigios en los que las Juntas de Buen Gobierno ocupan buena parte de su tiempo, tienen que ver con disputas sobre la posesión y propiedad de la tierra. El EZLN tiene una política clara sobre la posesión de la tierra recuperada durante el alzamiento de 1994. Se dice en el lenguaje político insurgente que esta tierra ya ha sido “pagada con la sangre de nuestros compañeros caídos”, por lo que las autoridades autónomas se niegan a pagar impuestos, repartir la tierra con grupos o comunidades no zapatistas o permitir su parcelación individualizada. La conservación de la tierra recuperada es crucial para los empeños del EZLN, tiene efectos políticos concretos, pero también contiene potentes significados simbólicos. Los últimos años, sin embargo, han sido particularmente difíciles para las poblaciones recién creadas o beneficiadas por la recuperación de tierras, la cara más reciente de la guerra de baja intensidad estatal tiene a las poblaciones zapatistas creadas con tierra recuperada como su principal objetivo.

En septiembre de 2008 fui parte de una caravana de solidaridad de organizaciones y colectivos de la Otra Campaña en el Caracol III de La Garrucha, en el contexto de los ataques y amenazas hechas por el ejército y la policía estatal contra la sede del Caracol, que había sufrido una incursión con vehículos militares incluidos, solo unos días antes de nuestra llegada.

A nuestra llegada al Caracol, un grupo de los visitantes entramos a presentarnos con la Junta de Buen Gobierno en sus oficinas, situadas en un edificio largo de madera, colocado a la izquierda de la entrada del complejo de casas y edificios que contiene al Caracol. Nos entrevistamos con los miembros

de la Junta formada por dos mujeres y seis hombres, todos ellos jóvenes. Mientras se presentaba cada compañero venido de la ciudad, pude mirar a mi alrededor el amplio salón con techo alto de lámina, lleno de carteles de eventos y organizaciones políticas, la memoria de quiénes antes que nosotros habían estado allí para encontrarse con las autoridades autónomas. Entre la confusión de pegadas, carteles y cuadros, me llamó la atención una pequeña hoja de papel bond tamaño oficio, con un pequeño sello en forma de estrella de cinco puntas en su parte inferior derecha, estaba pegada a un lado de la puerta de entrada a la oficina de la Junta; decía con letras grandes escritas a mano, con un marcador de color oscuro, y ortografía accidentada: "Palabra de la JBG: que no hay negociación de tierra recuperada. Mucho ojo compañeros. Atentamente EZLN". La hoja estaba ahí para recordar a cada grupo que le tocara tomar las riendas de la JBG, que la política de no confrontación y conciliación en los casos y litigios atendidos por la Junta, tenían un límite claro en el aspecto de la posesión de tierra recuperada por el EZLN. Desde la creación de las JBG y marcadamente desde la elección presidencial fraudulenta de 2006, y la consecuente elección estatal de Juan Sabines Guerrero, como gobernador de Chiapas, los ataques a las organizaciones sociales y el movimiento indígena se han recrudecido. Sabines es miembro de una conocida familia de las clases dominantes ladinas de Chiapas, hijo de un ex gobernador de la época dorada del PRI, el fue también miembro de ese partido por el que fue electo alcalde de Tuxtla Gutiérrez, hasta que compitió como precandidato de su partido al gobierno estatal y perdió.

Se inconformó con la derrota y muy poco después fue invitado por el PRD, el partido político representativo de la izquierda electoral en México, a ser su candidato, para lo que renunció a su militancia priista. Ganó las elecciones por el PRD y las dirigencias tanto estatal como nacional de ese partido, no parecieron sentir incomodidad alguna por el pasado de Sabines ni por las alianzas que éste se dedicó con ahínco a realizar, muy poco después de llegar al gobierno del estado, con antiguos miembros de la clase política estatal priista y con sectores de ex finqueros y terratenientes de las zonas de territorio

zapatista.²⁶ Es significativo que el candidato presidencial de ese partido Andrés Manuel López Obrador, hiciera un alto en la campaña de "resistencia civil pacífica y defensa del voto" que tenía tomada la avenida Reforma de la ciudad de México para acudir al cierre de campaña de Sabines en Chiapas.²⁷

Las bases de apoyo zapatistas son uno de los objetos primordiales de los ataques de los últimos años, ora bajo la cara de las distintas policías estatales, ora por el ejército federal, o a través de los distintos grupos paramilitares que actúan cobijados al amparo del poder estatal. La fase contrainsurgente actual se ha caracterizado por el intento y en algunos casos la consumación del despojo de la tierra y el territorio que los pueblos zapatistas resguardan como parte del patrimonio creado con la rebelión de 1994 y sobre el que se encuentran edificando en los hechos el proyecto de autonomía indígena.

Desde el año 2006 estos ataques se han vuelto más frecuentes y virulentos, en lo que parece una reedición de la historia reciente de 1997-1999, han surgido una serie de nuevas organizaciones con fines políticos aparentes de base étnica o campesina pero que en realidad tienen un comportamiento y naturaleza paramilitar. Algunos de ellos son una forma reciclada de organizaciones anteriores o son las mismas organizaciones que nunca desaparecieron y quedaron existiendo de forma latente en los pueblos y comunidades, como el caso de la organización "Paz y Justicia" con fuerte presencia en la zona Norte, que fue formada a finales de los noventa con ayuda del gobierno y el PRI estatal, y entrenamiento táctico del ejército federal. Hay otros grupos más recientes que han tenido un papel protagónico en las invasiones de predios recuperados por el EZLN en 1994 como la OPDIC

²⁶ Una de las primeras decisiones que tomó Sabines como ejecutivo estatal fue nombrar funcionario de alto nivel a Jorge Constantino Kánter, miembro de una prominente familia de finqueros ladinos, conocido por su trato explotador y sus comentarios racistas hacia los indígenas, que había sido afectado por las recuperaciones del EZLN

²⁷ Contra López Obrador, abanderado de una coalición de la izquierda electoral formada por el PRD y los partidos PT y Convergencia, es contra quién se realizó el fraude en 2006 para imponer a un candidato más agradable a los intereses de los sectores capitalistas dominantes, Felipe Calderón, del derechista PAN. En el momento de la visita a Chiapas la campaña de movilizaciones en las calles para protestar contra el fraude se encontraba en su punto más álgido, López Obrador salió exclusivamente del Zócalo para levantar la mano de Sabines en Tuxtla Gutiérrez

(Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos) cuyo nombre dice poco o nada de su actuación política real sobre el terreno en la zona de conflicto en Chiapas, otra organización que ha logrado notoriedad en los tiempos muy recientes, es el denominado “Ejército de Dios” una modalidad no vista antes en la zona de conflicto, de organización paramilitar que combina elementos del odio político (su modos operandi ha sido atacar comunidades y organizaciones autónomas, como las zapatistas o las adherentes a la Otra Campaña) con el odio religioso, pues es una organización formada mayormente por protestantes que denuestan a los católicos ligados a la diócesis de San Cristóbal. Centros de investigaciones independientes que han seguido de cerca el proceso de la autonomía zapatista, han documentado la política de acoso a sus comunidades y los intentos renovados de despojo de tierras, sobre todo en los centros recientes de población que se forman con familias bases de apoyo sin tierra venidas de otros pueblos y comunidades a colonizar y resguardar la tierra recuperada en el '94. El patrón recurrente en estos intentos de despojo tiene como actores usuales a una organización campesina antizapatista, el ejército federal y/o la policía estatal, y una instancia gubernamental que apoya las gestiones y reclamos de la organización a la tierra ocupada por los zapatistas.²⁸

“No hemos recuperado el rostro”

En un conocido ensayo sobre la colonialidad del poder Aníbal Quijano (2000) plantea que la precondition para la constitución de un estado-nación moderno, en el sentido que esta noción tiene en la tradición eurocéntrica, es la homogeneidad de poblaciones heterogéneas y diversas. Esta homogeneidad se construye a través de un espacio de identidad común fundado en manifestaciones concretas más o menos extendidas de la igualdad jurídica y política de sujetos y poblaciones estructuralmente desiguales. Esta

²⁸ El Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y económicas (CAPISE) que tenía su sede en San Cristóbal de las Casas, realizó un extenso seguimiento de los casos de despojo contra la tierra y el territorio zapatistas. Ver entre otros: CAPISE “Informe Tierra y territorio. Caracol La Garrucha”, San Cristóbal, 2007, www.capise.org.mx

“nacionalización” de las sociedades se funda en la democratización de las relaciones sociales, que permite a las poblaciones tener un cierto control sobre las decisiones y el poder. Históricamente, en el mundo ex colonizado de América Latina esta nacionalización de las sociedades a través de procesos de democratización se ha dado en lugares de predominio demográfico de población europea o blanca, sea por la inexistencia o poca importancia demográfica de siervos indios y/o esclavos negros, o por la eliminación física a través del exterminio de uno de estos elementos.

De esta forma, en las áreas de América en donde el elemento racializado (es decir, inferiorizado en base a argumentos culturales y/o biológicos), indios, negros y mestizos, por el proceso de colonización, era demográficamente importante, como en México y el Perú, el tipo de relaciones sociales predominante produjo lo que Quijano llama una situación de “estado independiente con sociedad colonial” (2000:234), es decir, sociedades políticamente independientes de los antiguos imperios metropolitanos, que reproducían en lo esencial las relaciones sociales y económicas de dichos centros metropolitanos. Dichas relaciones se basaban en la superioridad y acceso a derechos plenos de la población blanca, y la opresión y explotación de la población racializada no-blanca, esto impidió la democratización de las relaciones sociales, al no existir un vínculo de identidad común entre los blancos formados en la superioridad, con sectores vastos de población con los que habían sostenido relaciones señoriales y a los que no podrían considerar, bajo circunstancia alguna sus iguales, frente a ellos, los nuevos estados nacionales actuaron como un centro colonial interior (González Casanova 1969) que perpetuó las relaciones coloniales de poder. Si bien, como menciona Quijano en América Latina hubo formas e intentos políticos de democratización de las relaciones sociales y descolonización de las sociedades, sobre todo en la primera mitad del siglo XX; México con el proceso revolucionario y la etapa cardenista (de 1910 a 1940) y Bolivia con la revolución de 1952, estos esfuerzos descolonizadores entraron en crisis o fueron derrotados en las décadas posteriores, lo que lleva a Quijano a decir que

En ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada, ni tampoco un genuino estado-nación. La homogeneización nacional de la población... solo hubiera podido ser alcanzada a través de un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del estado. Esa democratización hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de existencia social europeos y no europeos. La estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación y sobre todo del estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, los indios, negros y mestizos [Quijano 2000: 236-237]

Frente a los pueblos indígenas en México, se ensayaron una gama de políticas para confrontar su diferencia y eliminar los obstáculos al "desarrollo" que esta diferencia implicaba, en América Latina, desde la segregación hasta el exterminio; en el caso mexicano, a lo largo del siglo XX, la principal línea cultural de política pública usada por el estado fue la asimilación cultural a la sociedad dominante mestiza, una forma amable de etnocidio. Pero los pueblos indígenas persistieron en su diferencia, aislados en zonas inhóspitas, viviendo como extranjeros en su propia tierra, lograron resistir y hacer sobrevivir en su mayoría, sus culturas y formas de organización social. El proyecto de la autonomía y la autodeterminación contemporáneos era apenas una oportunidad de reconciliación de los estados nacionales con sus poblaciones originarias, una puesta al día de la igualdad jurídica tantas veces pregonada y pocas veces practicada, una forma legalmente sancionada de descolonización de la sociedad.

En México, esta oportunidad se esfumó en el inicio del siglo XXI, con el rechazo al reconocimiento legal de la diferencia cultural indígena, lo que quizá sin proponérselo el estado y las clases dominantes representadas en él, imprimió en las experiencias de movilización india a nivel nacional unos alcances y unos objetivos posiblemente más avanzados de los que originalmente se planteó este mismo movimiento. La puesta en marcha de la autonomía zapatista a raíz de 2003 implicó la implementación de un proyecto

territorial que desbordaba lo que los mismos zapatistas acordaron cumplir a raíz de las negociaciones con el gobierno federal en 1995-1996.

La creación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno fue la respuesta política del EZLN y de sus bases de apoyo comunitarias ante el desafío de la resignación con la derrota que se le había planteado con la aprobación de la Ley indígena del congreso mexicano en 2001 en rechazo a la Ley Cocopa original, que desarticuló todos los avances obtenidos por el movimiento indígena nacional al nivel de legitimidad política, después de los diálogos de San Andrés. Ante la negativa de la aprobación legal de la autonomía y la libre determinación plenas, el EZLN planteó la construcción de una autonomía por la vía libre de la legitimidad que le da su acción política, su implantación territorial y las armas de su ejército.

El proyecto autonómico de las JBG han implicado un paso enorme en el desarrollo social de las comunidades zapatistas y en la formación de un imaginario de posibilidad emancipatoria. Este desarrollo, sin embargo, se construye enfrentando grandes obstáculos y a un costo energético que desgasta a las bases sociales zapatistas. En un lugar donde la participación en las actividades de la lucha comienza desde los 12 años y los jóvenes pueden ocupar cargos de responsabilidad desde los 18, las actividades relacionadas con la organización política y comunitaria ocupan en promedio el 50 por ciento del tiempo de la vida de los campesinos indígenas mayas,²⁹ el principal activo de la organización es su base social de apoyo. Por ello el principal desafío para la autonomía zapatista y para los proyectos de autonomía indígena en otras latitudes, consiste ahora en construir condiciones que permitan hacer avanzar el proyecto y hacerlo perdurar en el tiempo. La construcción de las condiciones que permitan que eso suceda parece pasar por la formación de consensos afuera del teatro de operaciones de la autonomía indígena zapatista, en el plano nacional con otros sectores y sujetos.

El proyecto de desprendimiento decolonial debe partir del reconocimiento del papel que toda una sociedad ha cumplido en la situación de opresión histórica

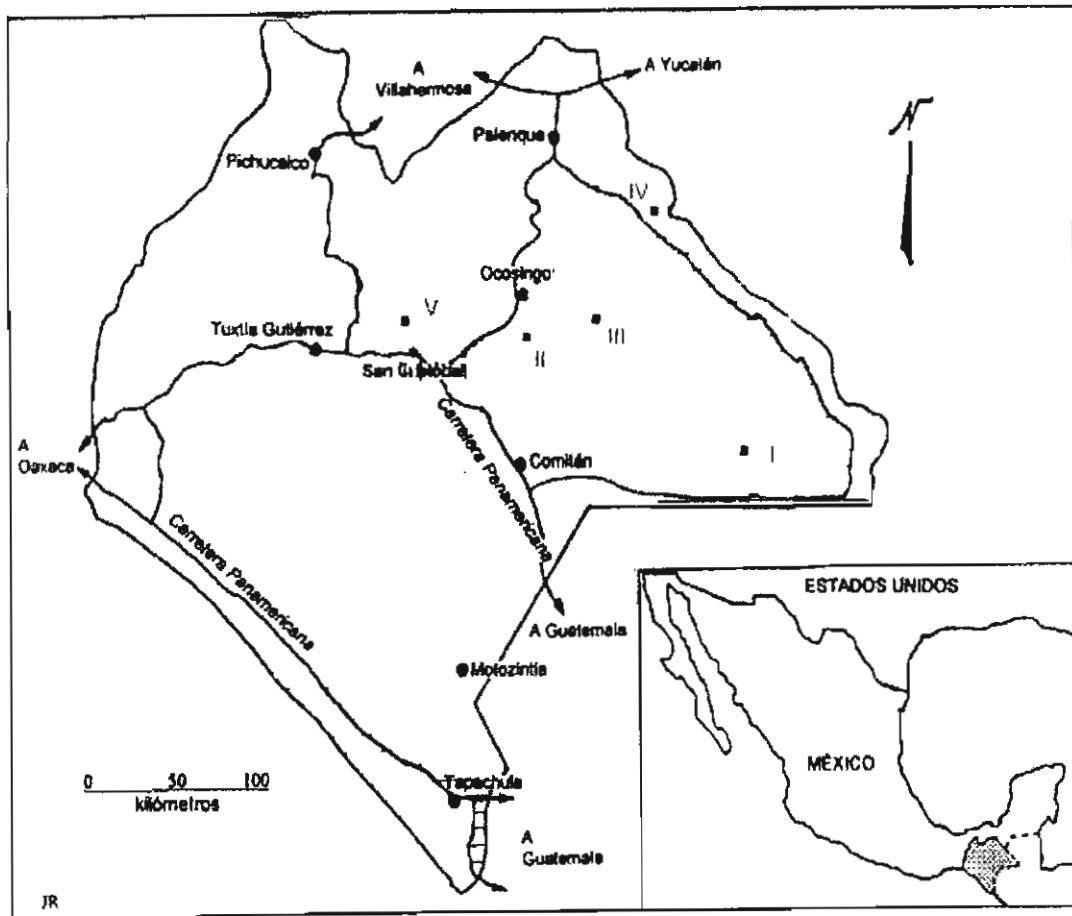
²⁹ Cálculo referido por la antropóloga Mariana Mora durante una presentación de su trabajo de investigación etnográfico en territorio zapatista en el CIESAS-DF en noviembre de 2008

de los pueblos indígenas, lo que implica por ende, una liberación del conjunto de la nación de la relación de dominación en que se ha tenido sumido a una parte relevante de esta sociedad. El proyecto autónomo zapatista lo que nos brinda es la oportunidad de mirarnos en el espejo de esta relación opresiva que daña a todo el cuerpo social. De la mirada podría derivarse, tal vez, la posibilidad de liquidar el proceso iniciado en 1521 y no terminado aún. La posibilidad de *recuperar el rostro* y descubrirnos sin mediaciones, usando las palabras de Moisés, comandante del CCRI de zona, del Caracol IV de Morelia. Esa posibilidad está aún por presentarse, mientras tanto el proceso político de desprendimiento llevado a cabo por los zapatistas sigue su curso y promueve la posibilidad de pensar en nuevas formas de vida y de ser en el mundo.

Conclusión

La negativa del gobierno federal y a reconocer los acuerdos firmados con el EZLN y la negativa del resto de los poderes a resarcir dicha falta originó la constitución en rebeldía de la autonomía en el territorio zapatista. Las Juntas de Buen Gobierno son la fase organizativa más reciente de dicho proceso, ellas implican un proyecto de socialidad y reconstrucción del tejido comunitario a contrapelo de la colonialidad del poder, lo que incluye sacar del mercado –en forma penosa y con duros reveses- a las tierras y el territorio indígena zapatista. Con ello se busca el control de dicho elemento por parte de los sujetos de la lucha que transforman las relaciones sociales desde los ámbitos de la interacción humana cotidiana, que es el soporte del tejido social comunitario. Uno de los ámbitos más relevantes de esta reconstrucción social y humana desde la colonialidad, es el de la lucha contra la opresión de género en los ámbitos comunitarios llevada a cabo por las mujeres, ellas tienen una ventana de oportunidad dentro del programa zapatista. Sobre este tema versará el capítulo siguiente.

Sedes de los Caracoles del EZLN en Chiapas



Mapa 3- Ubicación de los Caracoles zapatistas en el territorio de Chiapas

(Fuente: Elaboración propia en base a Hernández, Mattiace y Rus 2002:53)

Caracoles y Juntas de Buen Gobierno

Sedes y Zonas

I-Caracol de La Realidad "Madre de los Caracoles, del mar de nuestros sueños" o S-NAN XOCH BAJ PAMAN JA TEZ WAYCHIMEL KU'UNTIC.

Junta de Buen Gobierno "Hacia la Esperanza" Zona Selva Fronteriza (Desde Marqués de Comillas, la región de Montes Azules, y todos los municipios fronterizos con Guatemala hasta Tapachula) agrupa a los municipios autónomos de *General Emiliano Zapata, San Pedro de Michoacán, Libertad de los Pueblos Mayas, Tierra y Libertad.*

II-Caracol de Morelia "Torbellino de nuestra palabras", o MUC'UL PUY ZUTU'IK JU'UN JC'OPTIC.

Junta de Buen Gobierno "Corazón del arcoíris de la esperanza" Zona Tzots Choj (parte de los territorios donde se encuentran los municipios oficiales de Ocosingo, Altamirano, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Teopisca, Amatenango del Valle) agrupa a los municipios autónomos de *17 de Noviembre, Primero de Enero, Ernesto Che Guevara, Olga Isabel, Lucio Cabañas, Miguel Hidalgo, Vicente Guerrero.*

III-Caracol de La Garrucha "Resistencia hacia un nuevo amanecer", o TE PUY TAS MALIYEL YAS PAS YACH'IL SACAL QUINAL.

Junta de Buen Gobierno "El camino del futuro" Zona Selva Tzeltal (parte de los territorios en donde se encuentra el municipio oficial de Ocosingo) agrupa a los municipios autónomos *Francisco Gómez, San Manuel, Francisco Villa y Ricardo Flores Magón*

IV-Caracol de Roberto Barrios "Que habla para todos", o TE PUY YAX SCO'OPJ YU'UN PISILTIC (en tzeltal), y PUY MUI TI T'AN CHA 'AN TI LAK PEJTEL (en chol).

Junta de Buen Gobierno "Nueva semilla que va a producir" Zona Norte de Chiapas (parte de los territorios donde se encuentran los municipios oficiales del norte de Chiapas, desde Palenque hasta Amatán) agrupa a los municipios autónomos de *Vicente Guerrero, Del Trabajo, La Montaña, San José en Rebeldía, La Paz, Benito Juárez, Francisco Villa.*

V- Caracol de Oventic “Resistencia y rebeldía por la humanidad” o TA TZIKEL
VOCOLIL XCHIUC JTOYBAILTIC SVENTA SLEKILAL SJUNUL BALUMIL.

Junta de Buen Gobierno “Corazón céntrico de los zapatistas delante del mundo” Zona Altos de Chiapas (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios oficiales de los Altos de Chiapas y se extiende hasta Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez, Berriozábal, Ocozocuautila y Cintalapa) agrupa a los municipios Autónomos de *San Andrés Sakamch'en de los Pobres*, *San Juan de la Libertad*, *San Pedro Polhó*, *Santa Catarina*, *Magdalena de la Paz*, *16 de Febrero*, y *San Juan Apóstol Cancuc*.

[Tomado de *La Treceava Estela* Subcomandante Marcos, Agosto 2003]

Capítulo V

La otra rebelión dentro del zapatismo. Mujeres y transformación del orden de género en el movimiento zapatista

Un movimiento insurgente armado devenido en un movimiento de comunidades rebeldes, de amplias bases sociales de participación, implica fenómenos de adscripción amplios de los distintos grupos de población que conforman esas comunidades. Todavía más si se toma en cuenta las formas de organización social con un fuerte sentido colectivo presentes en los pueblos campesinos indígenas. Por tanto es difícil pensar que tanto la pertenencia al EZLN como la identidad política rebelde que éste enarbola no haya tenido efectos importantes en todos los miembros de las comunidades indígenas zapatistas. Las mujeres, los niños, jóvenes y ancianos están implicados en la construcción, primero de la rebelión paciente y sigilosa, y después del proyecto emancipatorio de la autonomía. Si bien cada uno de estos segmentos humanos contiene una historia e identidad propia que merecería ser atendida con detenimiento, en este capítulo referiré la forma de inserción en la lucha zapatista de las mujeres, puesto que es en ese segmento en donde se dan los cambios más visibles en el orden social de las comunidades indígenas y son ellas el sector que acumula mayores desventajas en los pueblos.

Las mujeres han tenido un papel relevante en la lucha zapatista, tanto en la participación directa como milicianas e insurgentas en el EZLN como en la resistencia cotidiana en los pueblos en rebeldía y en el sostenimiento de la autonomía indígena como proyecto político. Pero otras mujeres en otras experiencias de movimientos populares o insurgentes armados, en México y en otros países, han participado de igual a igual con sus compañeros varones, han tomado riesgos y sacrificado vida y afectos personales, por lo que es pertinente

preguntarse sobre la especificidad de la experiencia de la lucha de las mujeres zapatistas ¿cuál es su carácter concreto? ¿en qué se diferencia de otras experiencias de participación femenina en movimientos populares e insurgentes armados? ¿qué rupturas contiene con otras experiencias? ¿cuáles son sus alcances y sus limitaciones? En lo que sigue intentaré dar respuestas a estas interrogantes analizando literatura etnográfica referida a experiencias y análisis del papel de las mujeres zapatistas, trataré previamente de situar la discusión sobre este papel, en el contexto de la discusión sobre los feminismos y la colonialidad.

La irrupción de las mujeres como actoras protagónicas en el zapatismo se encuentra marcada por hitos fundantes como la votación antes del alzamiento del 94 de las distintas Leyes Revolucionarias que enmarcarían el planeado accionar liberador del EZLN. Entre éstas se encontraba la *Ley Revolucionaria de Mujeres* que planteaba los principios de participación de las mujeres en el EZLN y que se basaba en principios sencillos de equidad e igualdad entre mujeres y hombres, en páginas posteriores me referiré con más detalle al contexto del surgimiento de esta ley.

Estos elementos que podrían ser considerados básicos en ciertos contextos, implicaban serias transformaciones en el mundo indígena maya y en los papeles naturalizados que se asignaban a la mujer en un contexto de fuerte arraigo patriarcal. La ley fue pensada inicialmente para las integrantes de las filas insurgentes zapatistas, pero con el correr del tiempo y producto del inicio de la construcción de la autonomía zapatista en el territorio rebelde, fue adoptada como una referencia también de los pueblos y comunidades bases de apoyo zapatistas, así como de organizaciones y movimientos sociales que simpatizan o apoyan al zapatismo armado.

La discusión y aplicación de las disposiciones contenidas en la ley ya no solo en las filas de insurgentas y milicianas, sino en los pueblos bases de apoyo, marcó durante mucho tiempo la lucha zapatista con una doble tensión. Por un lado, existió un *frente externo* más conocido públicamente, el de la lucha por la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas, y en segundo lugar un *frente interno*, basado en la lucha de las mujeres por el reconocimiento y la conquista del espacio público en las comunidades. Se ha desarrollado una

política de acción colectiva en los pueblos BAZ de tal forma que esta doble relación disminuya sus tensiones y ambas luchas no se planteen como contradictorias sino como fases complementarias por la emancipación. Volveré sobre esto líneas adelante cuando trate algunos casos de literatura etnográfica sobre la forma en que son confrontados estos frentes de lucha en comunidades específicas.

Contradicciones y transformaciones en la praxis y la teoría feminista

La experiencia zapatista ha sido relevante no solo por lo que implica de ruptura con otros movimientos insurgentes armados pues en el EZLN se ha incluido la voz de las mujeres como sujeto específico con demandas históricas propias, algo que lo caracteriza de la casi totalidad de las experiencias contemporáneas armadas en América Latina. En donde es evidente la participación de mujeres pero no como parte de un contingente con identidad y agendas de transformación específicas dentro del movimiento. Este es un rasgo de innovación del zapatismo que no es una creación en el vacío, sino que abreva como otros elementos de una historia de luchas presentes en el territorio del conflicto.

Las mujeres como sujeto político tenían un camino recorrido en Chiapas antes del alzamiento del 1 de enero. Dos corrientes importantes ayudaron a abonar el terreno para este alzamiento adentro del alzamiento, sobre todo en la década de los años ochenta del siglo XX, fueron en primera instancia el trabajo organizativo en torno a la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), fundada en 1992, pero que cristalizaba el trabajo de evangelización de los pueblos en las décadas anteriores, el cual incluía trabajo con mujeres. La CODIMUJ era parte del trabajo evangelizador de la diócesis católica de San Cristóbal de las Casas y que promovía una reinterpretación bíblica con una visión de género incluyente, que aminorara la situación de desigualdad y violencia contra la mujer en los pueblos campesinos indígenas y mestizos, a través de una visión de equidad en la pobreza, y atendiendo problemáticas que eran acuciantes para las mujeres indígenas, como el abuso del alcohol por parte de los hombres en sus comunidades (Kovic 2003:131-146).

De otra parte, mujeres feministas con distintas adscripciones profesionales y políticas (militantes, activistas, académicas) comenzaron a realizar trabajo político de manera conjunta, desembocando en 1989 con la formación del “Grupo de mujeres de San Cristóbal” (después de 1996 COLEM). El COLEM era formado por mujeres mestizas e indígenas, urbanas y de las comunidades de la región Altos principalmente, circundando San Cristóbal. En forma paralela a estas organizaciones, se irían conformando grupos y colectivos de mujeres indígenas específicamente, sobre todo con un cariz productivo, como cooperativas artesanales que comercializaban productos diversos confeccionados por mujeres de las comunidades en los Altos. Estas cooperativas como Sna Jolobil y Jolom Mayaetik eran una respuesta de los campesinos a la precarización y el aumento de la explotación producto del inicio de las políticas neoliberales del estado mexicano en los años 80, que abandonarían a su suerte al campo y desembocarían en las reformas al artículo 27 constitucional en 1992, y el reinicio del despojo de los bienes comunes de la tierra. Las cooperativas artesanales se convirtieron en una estrategia de las familias indígenas para obtener ingresos extras y significaban en general dobles y triples jornadas de trabajo para las mujeres. No tenían una intención política en primera instancia, pero la construcción de iniciativas desde las mujeres, les dio a muchas de ellas por primera vez, la oportunidad de acometer el espacio público convirtiendo a esos espacios en semilleros de cuadros de liderazgo comunitario (Eber y Kovic 2003:1-8). Otro espacio relevante para la construcción de la agencia de las mujeres, fue la educación política obtenida en su participación en las organizaciones campesinas autónomas y en la lucha agraria en sus comunidades a partir de los años 70 (Gall y Hernández Castillo 2004:170 -171).

La aparición pública del EZLN, cambió en forma dramática el grado y formas de exposición de las mujeres indígenas a la participación política. En primera instancia de las mujeres que después serían conocidas como parte de la base civil de apoyo a la organización insurgente, las bases de apoyo, pero también de las mujeres que declararían desde la sociedad civil organizada su simpatía a las demandas de los alzados en armas. Las demandas políticas de las mujeres zapatistas pueden verse como un caso ejemplar de articulación,

entrelazamiento y traslape de categorías de acción política, que tienen como eje la construcción de un proyecto político en torno a derechos colectivos-derechos individuales y articulación de una visión de lucha que al género añade otros pesos opresivos, relacionados con la desigualdad de clase y el racismo. De ahí que en forma a veces contradictoria y construyéndose el conocimiento mutuo, el feminismo predominante en México (mestizo y urbano) trabara contacto con una forma de lucha de las mujeres que hacía a un lado la idea del género como categoría universal que explicaba por sí misma la situación general de insubordinación social de las mujeres, se hacía necesario abrir el espectro y prestar oídos atentos a la palabra de este nuevo elemento en el campo de lo político (Eber y Kovic, *Ibid*:12-20). De manera paralela a las transformaciones en el campo de las relaciones sociales han ocurrido transformaciones en el terreno teórico de la producción intelectual del campo feminista que ha atendido con interés los procesos de los pueblos indígenas, y de la rebelión zapatista específicamente. La experiencia zapatista y el trabajo de análisis realizado por estudiosas feministas de ésta, muestran de manera nítida la forma en que los movimientos sociales de los subalternos originan formas nuevas de ver el mundo que se convierten en producción de conceptos y conocimientos de uso común en la ciencia, marcadamente en el caso de las Ciencias Sociales.³⁰

Feminismo y decolonialidad

En el caso que ocupa estas líneas, la forma en que ha sido interpretado el proceso de toma de conciencia entre las mujeres indígenas de su condición de subordinación (condición, vale recordar, compartida con el resto de las mujeres mexicanas, pero con elementos identitarios específicos) es origen de contradicciones e incomprensiones entre distintos grupos de feministas y de

³⁰ Conceptos planteados por el antropólogo norteamericano Charles Hale, para quien existen “muchos conocimientos producidos en la lucha política que desafían y abren horizontes que no reconoce la academia, por no contar con características de tipo académico. Muchos conceptos científicos que hoy gozan de amplia legitimidad, surgieron o tienen una genealogía en las luchas políticas y las contradicciones sociales planteadas por movimientos sociales o sujetos que plantean un antagonismo” Conferencia sobre “Investigación activista y compromiso” impartida por Charles Hale en el Seminario de Género y Etnicidad en el Ciesas-México, el 24 de febrero de 2009, Mexico, DF

éstas con movimientos como el zapatista. Algunas autoras han planteado que la base del problema es la “ceguera” cultural de los estudios y del movimiento feminista tradicional que ha tratado la experiencia de un solo tipo de feminismo hegemónico -blanco, occidental, urbano- como un caso universal y extrapolable a todas las latitudes y situaciones.

Ante esta problemática evidente del feminismo predominante en el movimiento de mujeres, surgió desde los años setenta del siglo pasado un fuerte movimiento de crítica a esta problemática asociada a mujeres activas en la lucha y el movimiento feminista en el mundo de la periferia o mujeres de origen subalterno habitando en los países centrales. Este movimiento de autocrítica enfatizaba la necesidad de construir agendas de las mujeres conectadas con la realidad de las opresiones que vivían en sus países y en el mundo del capitalismo industrializado. Esta idea se articulaba al reconocimiento y a la reivindicación de que la desigualdad de género no es el único elemento de la opresión de las mujeres, y que éste no necesariamente articula la solidaridad entre mujeres con diferencias y contradicciones, al interior incluso de los movimientos enarbolados por ellas. Muchas mujeres de la periferia reivindicaron el reconocimiento de los elementos de clase y étnico-raciales como ejes que unificaban y dividían al mismo tiempo a las mujeres, por lo que se concluía que la solidaridad política no era una precondition de la lucha sino un resultado de ésta. En los años ochenta del siglo XX esta crítica interna del feminismo llegó a la discusión académica hegemónica traída por mujeres que se representaban como *otras* dentro de las sociedades de sus países sobre todo en Estados Unidos, esto es, mujeres de poblaciones colonizadas, esclavizadas y explotadas como las afro-americanas, indias americanas, chicanas o inmigradas de Asia y otras partes del mundo. Este movimiento se ha denominado “Feminismo del Tercer Mundo” (Mohanty 1991:1-47) para marcar la diferencia con el feminismo blanco y dominante, lo que no implicaría una ruptura absoluta con esta forma de lucha, sino la exigencia del reconocimiento de la pluralidad y la diferencia necesario para una articulación más justa entre todos los feminismos.

A más del reconocimiento de los elementos-marcadores que en el feminismo dominante se soslayaban u obviaban, las feministas del tercer mundo

introdujeron a la discusión el reconocimiento de realidades como el imperialismo y la colonialidad del poder y los efectos que ésta tenía en las formas de lucha dominantes en el feminismo de corte occidental y en la imposición de éste como modelo de lucha de las mujeres.

La discusión crítica de la feminista hindú Chandra Mohanty versa sobre esta problemática al plantear que las feministas blancas han hegemonizado la agenda de las luchas y los debates feministas, invisibilizando el carácter específico de las luchas de las mujeres en el tercer mundo –negras, latinas, indígenas, asiáticas. Ella plantea que las condiciones de la opresión no son idénticos en todas partes y el carácter patriarcal de las sociedades adquiere también formas distintas. De ahí que las agendas, las estrategias, y las prioridades de las luchas de las mujeres por la liberación tienen que ser analizadas en contextos y determinaciones concretos y diversos, que informen de su complejidad. Este el origen del llamado de Mohanty a “descolonizar el feminismo” (Mohanty 1991:51-80) como una apelación a las mujeres ha despojarse de atavismos coloniales en la visión y el apoyo a las luchas de las mujeres en distintas partes del mundo, primordialmente en el mundo ex-colonizado y periférico.

En este encuadre, uno de los desarrollos más relevantes es el del feminismo de las mujeres chicanas en el mismo Estados Unidos que plantean el fenómeno del cruce de fronteras en todos los ámbitos, el trabajo de Gloria Anzaldúa (1987) es relevante en este campo, por que devela las opresiones de los ámbitos externos que son compartidas por todas las mujeres por su condición de género, como aquellas otras signadas por marcadores que trascienden al género, como la clase y el carácter étnico-racial, en esto, las mujeres chicanas, comparten con sus compañeras afro-americanas en Estados Unidos, el carácter colonial de pertenecer además a pueblos históricamente segregados, explotados y oprimidos. De ahí que se rehúsen a ser encasilladas o a participar de la misma cualidad que las mujeres de las clases y grupos raciales dominantes blancos, exigiendo para ellas un espacio propio para expresar sus demandas y reconstruir la historia de sus pueblos y de su raza. Lo que plantean las feministas del tercer mundo y el feminismo indígena es un cuestionamiento a la idea de un movimiento feminista y de mujeres,

homogéneo y sin fisuras, que retoma como modelo el feminismo construido en el mundo noratlántico como el único existente o como el modelo universal del que todos los demás feminismo debieran abreviar.

La apelación que hacen las mujeres planteadas como *otras* del feminismo blanco y occidental, es decir, la izquierda del feminismo, encuadra en el plano teórico con las tesis de los estudios de la subalternidad y de la colonialidad, y podría decirse que el desarrollo de las tesis del feminismo subalterno o del tercer mundo, se ha dado en forma paralela a las tesis de modernidad-colonialidad, su coincidencia en el tiempo es también simultánea a su coincidencia temática, si bien, en el cuerpo de los principales teóricos de la modernidad-colonialidad, el tema de la diferencia de género sigue siendo en general una ausencia muy marcada, esto no obsta para incluir al desarrollo de la mujeres feministas del tercer mundo en el campo del "conocimiento de frontera".

Las temáticas del feminismo indígena y del feminismo urbano/mestizo

Las diferencias entre el feminismo de corte tradicional y los feminismos decoloniales se reproducen en México con el sector de la población considerado el "otro" de la cultura y sociedad dominantes, las mujeres indígenas. El llamado a la descolonización del feminismo como parte de la lucha decolonial en muchos otros ámbitos vitales en México ha tenido al zapatismo y a la forma de entender las luchas de las mujeres de los pueblos indígenas uno de sus principales campos de contienda. Las contradicciones entre la agenda feminista "tradicional" heredera del movimiento feminista urbano de los años setenta, con un énfasis marcado en derechos sexuales y reproductivos, derecho sobre el propio cuerpo, a la interrupción legal del embarazo, entre otros elementos, han chocado con las prioridades de las mujeres en el campo indígena que plantean la reivindicación de derechos sin romper sus lazos identitarios y tratando de evitar rupturas o contradicciones abiertas con sus colectividades de pertenencia (el pueblo, la comunidad). Ante las diferencias marcadas por los elementos de clase y étnicos entre estas

formas diversas de lucha por los derechos de las mujeres, Aída Hernández ha acuñado el concepto de “feminismo indígena” (Hernández 2001: 210) que hace referencia a las formas y estrategias de lucha puestas en práctica por mujeres indígenas de distintos movimientos y lugares para enfrentar formas de subordinación y opresión, en lo interno, frente a los propios miembros de los movimientos y en lo externo, frente a los distintos agentes que minan su libertad y la de sus pueblos, y contra los que se movilizan, sean los distintos niveles de autoridad de los estados nacionales, o las corporaciones privadas nacionales y transnacionales.

El feminismo indígena tiene como prioridades afirmar el papel de las mujeres en la lucha de sus pueblos, luchar contra elementos de la tradición considerados lesivos para ellas y en fin incorporarse a las luchas y proyectos políticos de sus pueblos como iguales. La diferencia con el feminismo más ortodoxo ligado a las agendas académicas y de las organizaciones feministas en las ciudades, estriba en el sujeto de la lucha. En éstas, la acción colectiva se encuentra encaminada a la construcción de un sujeto histórico-mujer y en las luchas de las mujeres indígenas, se privilegia la construcción del sujeto indígena y el avance de la autonomía como su proyecto histórico. En las primeras, la lucha es por afirmar la subjetividad como autonomía individual, en las segundas, el proyecto es afirmarse como sujetos colectivos, pertenecientes a una entidad histórica.

Las insurgentas y las comandantas en el EZLN

Esta forma de feminismo heterodoxo se fue construyendo en los diversos espacios y foros que se fueron tejiendo alrededor de la rebelión zapatista y de la agenda política que el EZLN planteó en diversos momentos. Como ya se ha dicho, incluir una agenda de género específica fue algo visible en el zapatismo desde el inicio mismo de su aparición pública en 1994, pero algunas mujeres zapatistas en particular y ciertas coyunturas políticas específicas han ido dibujando los contornos de la construcción de temáticas y programas de género de los pueblos indígenas. El EZLN actuó como catalizador de las demandas de las mujeres indígenas a través de las iniciativas y convocatorias

políticas que ha lanzado y en las que han participado comandantas zapatistas, sobre todo.

En el sentido de la participación política, es pertinente plantear dos niveles claros de construcción de un sujeto político, en esta parte me referiré a la incorporación de las mujeres como combatientes directas, con entrenamiento militar y formación ideológica en el EZLN este es un primer nivel de participación política que fue conocido de manera amplia en una primera etapa de las iniciativas políticas zapatistas, pero que ha quedado oscurecido al paso del tiempo, con la emergencia de las mujeres bases de apoyo a raíz de la construcción de los Caracoles y el protagonismo de ellas en este proceso.

La participación de las mujeres en el EZLN se encontró determinado desde los inicios del ejército rebelde como una prioridad de participación política de los pueblos que se fueron adhiriendo al proyecto insurgente armado. En el momento del alzamiento de 1994, según una referencia, las mujeres formaban un tercio (entre 30 y 35 por ciento) del EZLN (Rovira 1994:207). Pero en un principio, cuando el EZLN aún era un embrión organizativo formado por una decena o poco más de personas aprendiendo a sobrevivir en la selva, las mujeres tenían que huir de sus casas o recibir adiestramiento a escondidas de sus familias si querían unirse a la organización. Fue después del contacto y entrelazamiento de la unidad guerrillera con los pueblos, que las mujeres se sintieron con más libertad de irse con permiso de sus familias, en esto, fue crucial el ejemplo de las primeras mujeres que se fueron a la montaña por iniciativa propia y que habían sido nombradas insurgentas, incluso con mando. Después de esto, en las comunidades se vio como algo aceptable que las mujeres fueran a recibir adiestramiento militar y formación política y las familias contaron cada vez más con la opinión de las mujeres, jóvenes en su mayoría, para decidir ir a recibir formación y adiestramiento. Unirse a los combatientes y recibir entrenamiento se convirtió de ese modo en una decisión de doble filo: por un lado las mujeres que se iban a la montaña experimentaban una libertad personal y una formación integral a la que no podrían tener acceso en sus pueblos, pero por otro, adquirirían un compromiso con la lucha que incluía enormes sacrificios y duras condiciones de existencia.

Dentro de las mujeres que se han unido al EZLN, aquellas que han sido nombradas mandos insurgentes o comandantas (políticas) miembros del CCRI, representan un sector con una formación militar, política e intelectual de un nivel y capacidad elevado.

La historia de la participación de las mujeres como integrantes del EZLN tiene un lado militar y otro político. La primera parte puede referirse a la historia militar públicamente conocida del zapatismo durante los 12 días de combate contra las fuerzas gubernamentales en Chiapas en 1994, en la que participaron algunas mujeres mandos zapatistas. Algunas de estas mujeres adquirieron notoriedad por su capacidad de dirigir tropas o por protagonizar actos de heroísmo en combate.

De ellas, la mayor Ana María fue una de las más conocidas por ser encargada de la toma de San Cristóbal de las Casas, adonde marchó al mando de una unidad de aproximadamente mil milicianos zapatistas. En las acciones militares en San Cristóbal, las mujeres participaron junto a los hombres, y fue un grupo de mujeres quien tomó y abrió las puertas de la cárcel de esa ciudad.

En un escenario trágico, durante los cruentos combates y la matanza del mercado municipal de Ocosingo el 2 de enero de 1994, mujeres como la capitana Elisa y la insurgenta Isadora se distinguieron por tomar el control en situaciones de pérdida de mandos o de confusión en medio del combate. En esa ocasión algunas unidades de insurgentes, pero sobre todo de milicianos (con armamento de menor calidad o sin ningún arma) quedaron atrapados por tropas del ejército federal mexicano que los sorprendieron retirándose de esa ciudad, el mercado se convirtió en una trampa para los zapatistas que no habían desalojado la ciudad que tuvieron que parapetarse adentro, en medio de una lluvia de balas federales.

Elisa fue herida defendiendo la posición zapatista, lo mismo que el capitán Benito, el otro mando presente en el lugar. Ante la falta de mandos, Isadora tomó el control y defendió su posición junto a 40 milicianos a los que tenía a su cargo. Fue herida pero continuó en la defensa, ayudó a sacar a todos los heridos del lugar y logró retirarse de la ciudad hasta la carretera hasta que fue hallada por otras unidades zapatistas y recibió auxilio (Rovira 1994:249-250).

Las mujeres resultaron ser buenas combatientes, y para algunos, más disciplinadas y constantes que muchos hombres. En parte, debido a que soportaban mejor la dura vida de montaña, por que la idea de regresar a sus pueblos a vivir una tradición que las sometía no era una perspectiva alentadora. Es innegable que la dinámica de guerra y las necesidades de conformación de un ejército popular han operado como palancas de transformación de las relaciones sociales en las comunidades indígenas. La incorporación de mujeres indígenas de los pueblos en el EZLN ha creado un factor de cambio en las rígidas y opresivas condiciones de las mujeres mayas, lo plantea la mayor Ana María en forma clara "les exigimos a los compañeros de los pueblos que las mujeres también tenían que organizarse, representar algo, hacer algo, no solo los hombres. Por que siempre que llegábamos a las comunidades había solo puros hombres en las reuniones, en los círculos de estudio que hacíamos" (Rovira 1994:218-219).

Pero el hecho político y simbólico más importante en el ámbito del avance de las mujeres dentro del EZLN había ocurrido meses antes del levantamiento del 94, cuando el 8 de marzo de 1993, en una conmemoración más del Día de las Mujeres, en reunión del CCRI, las comandantas zapatistas plantearon los resultados de una consulta llevada a cabo en las comunidades de cada zona con las mujeres, en las que se les preguntó cuáles eran sus demandas. El resultado de esta consulta por zona y por pueblo, fue la conocida *Ley Revolucionaria de Mujeres* que fue incorporada al resto de leyes revolucionarias planteadas por el EZLN a demanda expresa de las mujeres, sobre todo las insurgentas y comandantas. Es ampliamente conocida la narración del subcomandante Marcos acerca de la génesis de esta ley, aparecida en un comunicado de 1994, en la que la reunión del CCRI referida aparece como invadida por la tensión de la exigencia de las mujeres y el nerviosismo de los hombres. En otra visión, la mayor Ana María describe este proceso de manera más sobria a Guiomar Rovira

Nosotras protestamos por que no había una ley de mujeres. Así nació, la hicimos y presentamos en la asamblea donde estamos todos hombres y mujeres, representantes de los pueblos. Una compañera la leyó y nadie protestó, estuvieron de acuerdo, la votaron y no hubo problemas. Para

redactarla iban algunas mujeres a las comunidades con las compañeras a preguntarles cuál es su opinión y que es lo que quieren o necesitan que aparezca en una ley. Se fueron juntando las opiniones de las mujeres de cada pueblo y entonces las que sabemos escribir lo escribimos [en Rovira Ibid. 225]

La Ley revolucionaria de mujeres es un hito importante en la historia de los movimientos armados y guerrilleros latinoamericanos, por que por primera vez una organización revolucionaria incluyó como eje de su lucha las demandas de justicia de las mujeres y a su emancipación como un elemento importante de la construcción de nuevas relaciones sociales. Esta ley no solo era una muestra de la voluntad y la actitud de apertura política del EZLN, sino la manifestación del papel de relevancia que las mujeres cobraron en los años de paciente organización clandestina del movimiento insurgente.

Los hitos políticos en las que mujeres mandos zapatistas han participado después de la tregua, durante las negociaciones de paz y en las distintas iniciativas lanzadas por los zapatistas a la sociedad civil y al pueblo mexicano han sido en participaciones políticas abiertas haciendo llamamientos a la lucha por la libertad y la democracia. Dentro de ellas, las que más resonancia política han tenido son en primer lugar, la participación de la comandanta Ramona en la formación del Congreso Nacional indígena (CNI) en la ciudad de México en 1996, en donde se concretó la construcción de un espacio propio de los pueblos indígenas, en parte a partir de la experiencia de la participación de dirigentes y activistas indios en los diálogos de San Andrés a invitación del EZLN y específicamente en la organización del "Foro Nacional Indígena" en San Cristóbal de las Casas a inicios de 1996, del que el CNI fue uno de sus resultados tangibles (Hernández y Vera Óp. Cit.).

Otra fecha clave en la cronología zapatistas fue el discurso ante el Congreso de la Unión pronunciado por la comandanta Esther, en representación de las y los comandantes zapatistas comisionados en un periplo por varios estados y regiones de México durante la "Marcha del Color de la Tierra" (o Marcha de la Dignidad Indígena) organizada por el EZLN para impulsar la aprobación de los Acuerdos de San Andrés y la Ley Cocopa que era su expresión legal, en el año 2001.

Este tipo de participación abierta que incluso, sobre todo en el último caso, apelaba a los poderes formales establecidos, se dio en un momento de euforia democratizadora en México que muy pronto caería de su pedestal y mostraría su feo rostro de continuidad del autoritarismo, la corrupción y la impunidad. De ese momento en adelante, las mujeres zapatistas, como el resto de la estructura del EZLN, se dedicaría a un paciente trabajo de construcción del proyecto autonómico en sus zonas de influencia en el sureste chiapaneco y se esforzarían en avanzar pasos más arriesgados en la incorporación de las mujeres a la tarea de construcción de lo político al nivel de pueblos, comunidades y regiones enteras.

La segunda transformación

Se puede decir que la incorporación de las mujeres en el proyecto armado fue un primer paso crucial en la construcción de un orden social nuevo a partir de la rebelión, sin embargo, la participación de las mujeres como comandantas e insurgentes del EZLN no significa automáticamente la transformación de las relaciones sociales opresivas para las mujeres al nivel generalizado de las zonas zapatistas, sus municipios y sus comunidades, es este un nivel de análisis diferenciado, que conforma una transformación diferente, al que es necesario poner ahora un poco de atención.

Han ocurrido transformaciones en el mundo de las comunidades indígenas en lo que respecta al orden de las relaciones de género, pero estos cambios no son todo lo rápido o extendido que podría esperarse. La antropóloga feminista Mercedes Olivera explica las contradicciones existentes entre la normativa política del proyecto zapatista representada por la Ley Revolucionaria de Mujeres y las estrictas formaciones del orden de género de la tradición comunitaria en las comunidades indígenas a través del concepto de *habitus*, y de la dificultad de transformar estas disposiciones impresas en la subjetividad de las personas, en este caso, las que tienen que ver con las relaciones entre hombres y mujeres y que mantienen subordinadas a estas últimas en el papel de reproductoras sociales ancladas en el espacio doméstico. El *habitus* es entendido como un eje que determina la subjetividad a través de la tradición y

las normas de relaciones comunitarias y de género que delimitan las fronteras de lo posible en la vida de los sujetos.

Para Olivera (2004:355-386) la lucha de las mujeres en los pueblos indígenas hacia la equidad en el espacio doméstico y para la apertura del espacio público implica una transformación profunda de relaciones sociales y subjetividades, es decir un cambio cultural en toda la letra. Dicho cambio comienza con las formas inmediatas y cotidianas de entender e interpretar el mundo y el papel de las personas en él. Pero este tipo de cambio sedimentado en valores, actitudes, normas de interacción, tradiciones comunitarias y/o étnicas es el más complejo que ocurra por que se encuentra enraizado en la subjetividad que es una materia menos visible y sobre la que es más difícil actuar. Las personas deben aceptar los cambios en sus vidas que traería la transformación del orden y la normatividad de género, lo cual implicaría para los varones en las comunidades aceptar compartir el poder y el espacio público con las mujeres y dejar de ser el eje de las relaciones sociales en los pueblos indígenas a más de equilibrar las obligaciones y cargas de la crianza y las tareas domésticas. Esto es más fácil decirlo que llevarlo a la práctica.

Mercedes Olivera compara la importancia de este cambio haciendo una analogía con la transformación y constitución de una nueva subjetividad surgida del proyecto mismo de la rebelión armada y la constitución del EZLN. Ingresar en la organización y construir el proyecto de la rebelión implicó una transformación en la subjetividad también crucial: de la participación política por vías legales y la identidad étnico-racial subordinada a la lucha armada y la identidad política rebelde y por la reafirmación cultural de la etnicidad. Mucho más complejo quizá, por el hecho de que la decisión para entrar en la organización e ir a la guerra estuvo controlada por mecanismos de decisión comunitaria,-como las asambleas- si bien con amplia participación colectiva, aún mayoritariamente controlados por varones con una visión patriarcal. Las decisiones fueron colectivas en espacios con escaso control y participación de las mujeres. Es decir, la entrada al proyecto rebelde transformo la identidad de los pueblos de una forma más bien corporativa, lo que no planteó en primera instancia un cambio en la desigualdad de género presente en las comunidades. De esa forma fue más sencilla su aceptación por los responsables de las

comunidades, pues no se trastocaba su autoridad. En este caso, sin embargo, aplicar al pie de la letra las disposiciones del EZLN contenidas en la Ley Revolucionaria de Mujeres acarrearía transformaciones en las claves básicas de la vida en las comunidades e implicaría reconocer en pie de igualdad el papel de un sector durante mucho tiempo silenciado en ellas: las mujeres. Es esto lo que se encuentra en juego en las comunidades bases de apoyo zapatistas

Mujeres de los pueblos en resistencia

En el nivel de las luchas cotidianas de las mujeres en los pueblos en resistencia se han observado dos tendencias que expresan elementos de tensión en el avance de las mujeres bases de apoyo zapatistas (BAZ). Los registros etnográficos nos hablan de un distanciamiento en los procesos de toma de conciencia y transformación de los papeles de género socialmente asignados entre distintos niveles de participación de las mujeres. Esta distancia política o del compromiso de las mujeres entre proyectos que se presentan como diferenciados, ha provocado desencuentros en comunidades bases de apoyo zapatistas, que en ocasiones se presentan como contradicciones irresolubles entre el trabajo de activistas feministas solidarias y las prioridades políticas de las mujeres en resistencia.

En el primer caso Márgara Millán, (2008: 217-248) narra la experiencia en una comunidad de un municipio autónomo zapatista en la región tojolabal en el que ella lleva a cabo un taller sobre la *Ley Revolucionaria de Mujeres*, en el que da cuenta de lo poco extendido que se encuentra el conocimiento de dicha ley al nivel de las mujeres bases de apoyo, a pesar de que ha pasado más de una década desde su promulgación por el EZLN. La comunidad tojolabal que visitaba la académica era un ejido con una participación aún restringida para las mujeres, con espacios de asamblea aún exclusivamente para varones. La interlocutora de la antropóloga, Susana, una joven militante zapatista de base le narra en primera persona las dificultades de los cambios en las representaciones y la normatividad de género en su comunidad a través de su

propia historia familiar: Carmelina, la esposa de su propio hermano es también zapatista, pero su esposo no le permite participar abiertamente en las tareas de la organización a pesar de ser él también “muy zapatista” (Millán 2008:219). Después de pedir autorización a las autoridades comunitarias de realizar los talleres con las mujeres sobre la Ley zapatista, Millán da cuenta de las diferencias “intragénero” y sobre todo generacional de las participantes, en lo que concierne a las concepciones del papel y obligaciones de las mujeres. La temática que cataliza la discusión y hace salir a flote las diferencias es la violencia hacia la mujer. Se establecen dos bloques de miradas contrapuestos, las mujeres mayores y las ancianas aceptan que es positivo que se establezca como ideal el derecho de las mujeres a no ser golpeadas por el padre, hermano o esposo, pero establecen un límite tolerable que tiene su línea de paso en el cumplimiento “cabal” de las obligaciones de su género, si no cumple la mujer, hay razón para que el hombre esté molesto y le pegue. Las mujeres jóvenes por otro lado establecen de manera tajante que nadie tiene derecho a golpear a las mujeres, sean familiares o esposos, sin importar la razón, sea justificada o no, que ser zapatista significa luchar también por estar parejos los géneros (Ibid. 2008:238-241).

La contradicción que nos plantea la autora entre los dos bloques de mujeres puede hablar de una percepción diferente sobre los cambios culturales y su velocidad; esto es, existe un acuerdo general de las mujeres en la comunidad acerca de lo positivo de que se reconozca que el trabajo de las mujeres “vale igual” y que también tienen derechos. La diferencia surge en el momento de la implementación práctica de las modificaciones a la norma de la comunidad. Las mujeres mayores establecen una barrera de cautela y prudencia frente al ímpetu transformador de las *jóvenes*. Dichos diques que resisten lo que consideran violaciones a una tradición que resguarda y nivela el orden comunitario pueden expresar diferencias en el nivel de introducción de innovaciones, que son percibidas por un sector importante en la comunidad como una intromisión del mundo externo, una forma de colonialidad del mundo occidental invadiendo y trastocando las relaciones sociales comunitarias. La cautela enfadada expresada por las mujeres mayores en esta comunidad tojolabal expresa la tensión existente entre las formas políticas de la autonomía

de las mujeres y la autonomía como emancipación colectiva, una contradicción en apariencia, para la que los indígenas y el EZLN han estado buscando una respuesta que no anule ninguna de las dos partes de la ecuación.

En un segundo caso, Shanon Speed (2006) nos muestra cómo las diferencias se dan en distintos niveles a la hora de poner sobre la mesa la lista de prioridades de las mujeres rebeldes. No solo hay diferencias intergeneracionales de conocimiento sobre el programa zapatista y su implementación entre mujeres de una misma comunidad, existe un grado políticamente más sensible de tensión entre el programa zapatista y las agendas tradicionales del feminismo. La autora mencionada hace una breve genealogía del surgimiento de un conflicto en el municipio de Nicolás Ruíz, una localidad que había pasado por un proceso de revitalización étnica tzeltal (en las décadas anteriores se habían campesinado y perdido casi por completo su lengua materna y otros elementos de identidad étnica), potenciado por el alzamiento rebelde de 1994; y desde 1996 se habían declarado en resistencia, es decir, comunidad base de apoyo zapatista (Speed 2006: 209-210). Desde el momento de la declaratoria del pueblo como base de apoyo, las mujeres comenzaron una activa participación política, creándose como en muchos otros pueblos bases de apoyo, esferas de responsabilidad diferenciadas; por lo que si bien existe un núcleo de acuerdo común en el apoyo al programa de lucha zapatista también hay niveles diferenciados de participación en la lucha. En el caso de Nicolás Ruíz, se crearon dos comités de mujeres: el *comité de salud* y el *comité político*, estos dos comités concentraban las dos formas predominantes de participación de las mujeres en el pueblo; en el comité de salud se concentraron las mujeres que trabarían contacto con organizaciones de la *sociedad civil* en apoyo a proyectos de salud y productivos de mujeres, por lo tanto su participación sería abierta y pública. En el comité político se concentraron las mujeres que buscaban tener una participación más directa en la estructura del EZLN, en primer lugar como milicianas, que recibían entrenamiento y directrices del mando zapatista; en este caso su participación se expresaría, por obvias razones, en forma secreta y cerrada (Speed, *Ibid.*: 211).

Estas estructuras llegarían a un grado de tensión tal que se provocaría un choque y una ruptura entre ellas. El conflicto se expresaría en la acusación a una mujer, Doña Matilde, coordinadora del Comité de Salud del pueblo, e interlocutora de las activistas solidarias de la sociedad civil, de *protagonismo*, por parte de un sector de mujeres y de los varones de la comunidad.

Doña Matilde era una activa participante en las luchas de resistencia del pueblo, tenía reconocimiento de sus vecinos y se había probado junto a las demás mujeres, sin embargo, fue interpelada por el resto de sus compañeras, pues por su contacto con mujeres solidarias y el programa feminista, fue visualizada como un elemento de *desviación* de la lucha del pueblo en forma colectiva.

Doña Matilde propuso la creación en Nicolás Ruíz de una asamblea de mujeres diferente de la asamblea del pueblo, controlada por los varones poseedores de tierra, para tratar sus propios asuntos y fue designada presidenta de esa asamblea. Las responsabilidades de Matilde, que incluían constantes salidas de la comunidad y contacto con agentes solidarios externos le dieron una visibilidad e incidencia en la comunidad que dio origen a diferencias con el sector de mujeres cercano a los proyectos de "la organización" (el EZLN) ¿Eran estas diferencias una muestra de la influencia de los varones de la comunidad sobre las mujeres y su agenda política? ¿podrían interpretarse las diferencias planteadas por las mujeres zapatistas como una forma de "restauración" del orden normativo de género de corte patriarcal en la comunidad? La autora afirma, en el primer sentido, que la discusión y las diferencias surgieron de cuestionamientos hechos por las propias mujeres a sus compañeras de asamblea, no existió una directriz u orden de la asamblea de comunidad o de cualquier autoridad controlada por hombres para plantear la discusión. En segundo plano, la interpretación del sentido del conflicto entre las mujeres participantes en proyectos políticos diferentes plantea una problemática de fondo: la confrontación al nivel comunitario de dos visiones distintas de la lucha por los derechos de las mujeres. Doña Matilde y las mujeres que la seguían y apoyaban se habían integrado a un proyecto político de mujeres ligado al proyecto feminista nacido en el mundo occidental, que sin una adecuada traducción cultural generó un choque de intereses con las prioridades

planteadas por las comunidades indígenas zapatistas y por el EZLN. Los postulados de autonomía personal ligados al liberalismo fueron vistos por el grupo de mujeres más cercano al programa zapatista como un intento de separación de las esferas de lucha y una forma de alejamiento del proyecto emancipatorio planteado como pueblos. Para Speed esto plantea la tensión presente entre derechos individuales y derechos colectivos, las acusaciones de protagonismo contra Doña Matilde se encuentran relacionadas con la visión del respeto a las normas comunitarias de consenso y construcción colectiva de acuerdos, existente antes del levantamiento zapatista, y a la idea, según explica Speed, planteada por las mujeres zapatistas de no dar ocasión alguna para que la lucha por los derechos de las mujeres sea separada de la lucha por los derechos colectivos de los pueblos indígenas y se utilice a aquélla como pretexto para denegar éstos (Speed 2006:214-215). Existen razones fundadas para este acto de prudencia planteado por las mujeres, pues el estado mexicano, intelectuales neoliberales, y el establecimiento del poder en México, en no pocas ocasiones han utilizado argumentos colonialistas y racistas para plantear a los derechos colectivos o lo que fue llamado *usos y costumbres* de los pueblos indígenas, como violatorios de los derechos individuales y de las mujeres. De ahí a la negativa del reconocimiento de derechos históricos de esas colectividades sólo sigue un paso.

Los avances en la participación de las mujeres en el espacio público de las comunidades, en las asambleas comunitarias y en responsabilidades diversas en los pueblos, se siguen construyendo en forma cotidiana, pero el costo personal para las mujeres que han tenido que jugar el papel de pioneras rompiendo con los moldes de la tradición, aún es alto. Como muestran Hernández y Zylberberg (2004), las mujeres que participan abiertamente en la organización política de sus pueblos aún son estigmatizadas y señaladas a través de mecanismos diversos de control social, por los que la comunidad, comúnmente representada por el poder patriarcal de los varones penaliza el aumento de la participación política de las mujeres. Consecuentemente haciendo más difícil para las mujeres el animarse a romper la barrera de género que les impide hablar en público en las asambleas, sostener puntos de vista, organizar colectivos o ser gobierno en los consejos autónomos. Participar

políticamente ha sido una prerrogativa de los hombres en los pueblos indígenas, y aún en su caso, ésta nunca ha sido fácil, dada la historia de exclusión, engaños y despojo que han padecido los indígenas todos. La participación de las mujeres tiene pues, además de impedimentos de género, los propios que la historia de opresión provocan recelo sobre las intenciones de quienes participan en la cosa pública.

Se ha avanzado un buen trecho en las comunidades zapatistas rebeldes respecto de las demandas de género propias de las mujeres indígenas por una mayor inclusión en las responsabilidades de la lucha y un espacio propio de discusión y toma de decisiones. Han sido significativas las experiencias de trabajo en espacios de participación en la organización política y en las tareas de gobierno de los pueblos (Araiza 2004), ello ha detonado un proceso por el cual, las mujeres han podido "levantar la mirada" (Hernández y Zylberberg 2004:219) y autoafirmarse poco a poco.

Un tema que es crucial en la comprensión de las transformaciones en el orden de género es el de la autonomía, en una investigación llevada a cabo con mujeres indígenas de Las Cañadas de la Selva Lacandona, se les preguntó cuáles eran sus sentimientos respecto de la autonomía; Carmen, una responsable local tzeltal planteó en un testimonio etnográfico

Algunas veces las mujeres no sabemos responder qué significa la autonomía. Pero luego nos damos cuenta que estamos llevando a cabo la autonomía al hacer las cosas que hacemos. Sabemos que podemos hablar, que podemos espantar el miedo, la vergüenza. Podemos hablar en asamblea, estamos haciendo nuestro trabajo, es ahí que se forma la autonomía. A veces no sabemos lo que es la autonomía, pero en los hechos la estamos haciendo. A veces no lo entendemos, cuando nos preguntan, pero después reflexionamos y vemos que ya estamos dentro de ella, que ya la estamos haciendo, pero sin reconocer lo que estamos llevando a cabo [Forbis 2003:242-243 traducción GGR]

La autonomía no parece tener una frontera definida en las palabras de esta responsable tzeltal entre la autonomía como emancipación colectiva y como libertad personal. La autonomía como autoproducción de los sujetos sin un ente o agente externo que los determine no se distingue de las libertades colectivas o individuales. Para muchas mujeres de los pueblos, esta libertad es

inusual y conocían de ella marginalmente, la situación cambió después del levantamiento, como lo plantea Lupe, una promotora de salud tzeltal

Fue con los zapatistas que comenzamos a organizarnos, por que también comenzamos a ver nuestro sufrimiento. Antes no sabíamos que nosotras también teníamos derechos como mujeres. Pero con nuestra lucha, ahora sabemos que tenemos derecho a participar y hacer todas las cosas que hacen los hombres. Si los hombres tienen derechos, entonces nosotras también tenemos derechos. Pero no habríamos visto esto si no tuviéramos al movimiento zapatista [Forbis 2003:244 traducción GGR]

A través de la categoría de autonomía, se visualiza la forma en que las mujeres BAZ reinterpretan su posición en el mundo y su relación con la normatividad de género. En este y otros testimonios etnográficos es común que las mujeres miembros de comunidades zapatistas planteen un menor entendimiento o un conocimiento subordinado acerca de los postulados básicos del programa zapatista, y específicamente en los casos citados, de la iniciativa política de la autonomía. Pero no conocer hasta el detalle minucioso las acciones políticas del zapatismo, no es algo que ocurra solo en el movimiento zapatista, sino un fenómeno común en organizaciones y movimientos populares de todo tipo. No es inusual que haya formas distintas de acceso a la información y un conocimiento diferenciado del programa político entre bases y los miembros de la comandancia política y la estructura militar. Esto no significa necesariamente un divorcio de la estructura del movimiento, sino parte de una diferenciación en las responsabilidades políticas. Este acceso a la información diferenciado, es más marcado y evidente en sectores como los pueblos indígenas con índices de desarrollo precarios y dentro de ellos, a las mujeres que han vivido condiciones tradicionalmente opresivas. Con todo y una comprensión no intelectualizada del programa político general de la organización, las mujeres pueden identificar claramente los elementos básicos de dicho programa a través de su propia praxis política transformativa. La experiencia les muestra el claro contraste de su vida antes y después del alzamiento zapatista, con el aumento significativo y claro en la incorporación a la participación política, la toma de decisiones y las responsabilidades comunitarias. Si no hubiera aún espacio para afirmar que el movimiento zapatista ha tenido un claro efecto en

la emancipación de las mujeres indígenas y en el mejoramiento de su vida, sí es plausible decir que al nivel de la política de lo simbólico, esta transformación ha tenido y seguirá teniendo un efecto duradero en la construcción de una subjetividad de género en el que las mujeres están dejando de jugar el papel de eternas víctimas (de la violencia, la desigualdad) pasivas hacia uno de activa resistencia contra esa violencia y de constructoras, junto a sus pueblos, de una alternativa emancipatoria para todos.

Las demandas de equidad se encuentran lejos de ser cumplidas de manera cabal en beneficio de las mujeres bases de apoyo zapatista. Décadas de cuidadosa y sistemática exclusión no pueden ser remontadas en unos años, pero como planteaban en sus testimonios las responsables comunitarias y promotoras educativas y de salud, ahora que se encuentran *caminando*, se entiende juntas, en el proyecto político rebelde, parece haber una certeza por lo menos, la de que existe una esperanza de obtener una vida mejor y de que si bien aún no se alcanza la equidad que es necesaria para tener justicia, hay la seguridad de que la situación anterior es un escenario al que no será posible retornar más.

La lucha de las mujeres zapatistas ¿Cambiar dentro de la tradición?

Un acercamiento sereno al movimiento zapatista daría claves básicas de las transformaciones que las mujeres han vivido en sus zonas de influencia y del compromiso real, más allá de declaraciones políticas con efecto simbólico, del EZLN en la lucha por la equidad de los géneros. Pero las organizaciones que plantean transformaciones políticas radicales encuentran siempre reacciones contra su accionar, poniendo en duda lo genuino de sus intenciones o lo extendido de las transformaciones que plantean. Desde un primer momento el EZLN concitó el apoyo, pero también la crítica de personas y organizaciones del movimiento feminista a su lucha política y al papel de las mujeres en ella. En un texto de 2003, Melissa Forbis contextualiza los elementos de las contradicciones y diferencias de una parte del movimiento feminista predominante en México que han construido la relación de éste con el

zapatismo.³¹ Analizaré brevemente tres momentos significativos de la construcción de esta relación para entender el proceso de la crítica al feminismo tradicional y el surgimiento de feminismos otros como mencioné al inicio de este capítulo. En primer lugar, respecto de la representación, la autora cita un texto de la publicación *La Correa Feminista* en donde se analiza el carácter indio del movimiento..."ellos (los indios) son como las mujeres: un grupo invisibilizado, silenciado, castigado y oprimido. En muchos de los análisis de la situación de los indios, se podría intercambiar la palabra "indios" por la de "mujeres" y nadie notaría la diferencia"(Lovera y Palomo 1997:92, citado en Forbis 2003:240). En segunda instancia, la posición de las feministas respecto de la lucha armada se plantea con claridad en una parte de un texto de Marcela Lagarde

Es esencial que el resto de nosotras, las mujeres que nos identificamos con el feminismo y simpatizamos con la causa zapatista, enfatizamos nuestra decidida tradición pacifista, de tal forma que la alternativa imaginada por ellas (las mujeres zapatistas) para su emancipación, abandone la senda de la destrucción y la muerte. La guerra no es un camino liberador. Es necesario que creemos una opción juntas, que sea universal, democrática, pacífica y liberadora [en Lovera y Palomo 1997:133, citado en Forbis:241]

El tercer y último escenario de esta relación compleja se dio en mayo de 1994 en un cruce de cartas entre la antropóloga y directora de organizaciones feministas Marta Lamas y la dirigencia del EZLN a través del subcomandante Marcos respecto de un tema concreto: el aborto en Chiapas. En un artículo titulado "Chiapas, el Vaticano, el aborto y el Estado mexicano", publicado en *La Jornada* el viernes 29 de abril de ese mismo año, Lamas señala al EZLN como organización, de apoyar la propuesta de incluir el aborto en el Código penal de ese estado, proyecto del gobierno estatal apoyado por la iglesia católica que finalmente fue desechado por el gobierno y la clase política estatal. En una carta del 5 de mayo³², Marcos responde a Marta Lamas, negando las acusaciones y cuestionando la forma en que fueron hechas por la académica y

³¹ Los textos en donde se plantean los puntos de vista más claros de la posición del movimiento feminista mexicano respecto del zapatismo son *Chiapas ¿Y las mujeres qué?* de Rosa Rojas (1995) y *Las alzadas* de Sara Lovera y Nellys Palomo (1997)

³² subcomandante Marcos, "A Marta Lamas", 5 de mayo de 1994, en www.palabra.ezln.org

activista, producto, argumenta, del desconocimiento de la realidad, las demandas y la lucha de las mujeres indígenas zapatistas.

En estos tres registros, podemos encontrar sintetizados elementos básicos de las diferencias y contradicciones de un movimiento como el zapatista y las mujeres que en él participan, respecto de una forma de ver e interpretar las formas de opresión y explotación, y las alternativas de liberación. Por orden de aparición podemos encontrar la discusión acerca del género como categoría universal de explicación de la desigualdad, descontando diferenciaciones internas evidentes, entre las propias mujeres incluidas. En esta visión, los elementos opresivos de clase y étnico raciales son descartados en la comprensión de la construcción histórica de la injusticia. Parece claro que los indicadores de la sujeción no son intercambiables (género=clase social) y requieren de un análisis más detallado para comprender la historia específica de lucha de segmentos humanos distintos.

Después podemos hablar del compromiso del feminismo con el liberalismo histórico y sus desarrollos (como el pacifismo), pero sobre todo, la concepción de error de auto representación de las mujeres indígenas zapatistas que no parecen saber con certeza lo que es bueno para ellas, por lo que es necesario que desde fuera, las feministas cercanas les ayuden a corregir el camino, primordialmente renunciando a la vía armada para lograr sus objetivos. Por último, en el intercambio entre Marta Lamas y Marcos, se visualiza claramente, la forma en que las ONG's y organizaciones feministas buscan hacer avanzar los derechos de las mujeres, en base a una agenda tradicional de género, fincada en derechos sexuales y reproductivos, sin mirar detenidamente los contextos culturales y las agendas propias de las mujeres participantes en movimientos populares

En un comunicado del año 2004 (a un año de la creación de los Caracoles), el subcomandante Marcos hizo un balance en las comunidades bases de apoyo zapatistas respecto de la participación de las mujeres en las tareas de gobierno y responsabilidades políticas en las Juntas de Buen Gobierno y en papeles de responsabilidad en los municipios autónomos, reconociendo que aún era muy limitado, de 1 por ciento o menos, números que adquirirían un rasgo dramático comparado con la participación de 33 a 40 por ciento de mujeres en los CCRI

de zona. Marcos señalaba que eso podía contabilizarse como un error del EZLN y era necesario hacer una vuelta de tuerca para promover la participación en la organización política de las mujeres, al nivel de las comunidades, los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno³³.

En otro escrito de 2007 refiriendo a la misma problemática, Marcos rememora una experiencia tenida en los primeros años posteriores a la rebelión de 94 con organizaciones feministas que buscaban trabajar con mujeres en los pueblos zapatistas a la que llama un “primer desencuentro”. Las mujeres de organizaciones venidas de entornos urbanos se presentaron ante las mujeres zapatistas con un planteamiento de emancipación del sistema patriarcal, en el cual incluyeron también a sus propios compañeros varones y al mismo Marcos del EZLN, sin averiguar antes si esa lucha con ese planteamiento existía en las comunidades indígenas zapatistas y en qué medida. La consecuencia fue un malentendido que se prolongó varios años entre el EZLN y el feminismo “institucionalizado” que desembocó en que una ocasión un grupo de comandantas zapatistas rechazó un proyecto de cursos sobre derechos de las mujeres ofrecido por feministas de la sociedad civil, argumentando que éste “estaba diseñado por ciudadanas, impartido por ciudadanas y evaluado por ciudadanas. Las compañeras se opusieron, querían ser ellas quienes decidieran los contenidos y ellas quienes impartieran el curso y ellas quienes valoraran los resultados y lo que seguía”(Subcomandante Marcos 2007:10-12). En una conversación hipotética *post mortem* con el antropólogo Andrés Aubry, Mercedes Olivera ha hecho referencia recientemente (2010:64-65) a ese comunicado y a esa experiencia planteando que la propuesta de este grupo de feministas estaba “fuera de tiempo y lugar” y que era

Violento e inoportuno pedirles (a las mujeres de los pueblos zapatistas) que confrontaran las discriminaciones y exclusiones provenientes de sus esposos y compañeros, pues aunque sin duda existían...su deconstrucción, que además debe ser tarea de ellas mismas, en sus tiempos, oportunidades y ritmos, no era prioritaria en un momento en donde la discriminación de clase, étnica y también de género se expresaba en forma de amenazas y guerra contrainsurgente de parte del estado

³³ Leer un video, Agosto de 2004, www.ezln.org.mx

La raíz del desencuentro nos narra la profesora e investigadora feminista, se encuentra en una visión hegemónica del feminismo heredera del liberalismo clásico que plantea la construcción de subjetividad de las mujeres como una disyuntiva frente al proyecto histórico de los pueblos indígenas. El planteamiento desde esta visión sería –o libertad individual o libertad colectiva- pero el planteamiento de las mujeres zapatistas parece problematizar y discutir esta visión, que niega a una de las partes de la ecuación, planteando el esquema –libertad personal dentro de un proyecto de emancipación colectiva-. Como los casos etnográficos planteados antes muestran, el proyecto emancipatorio de la agenda feminista se encuentra entrelazado con el proyecto emancipatorio y de reconocimiento a la diferencia cultural. Para los pueblos en resistencia se encuentra claro que el proyecto emancipatorio colectivo es el eje de su lucha y con esta bandera tratan, a veces penosamente, de realizar cambios en las formas tradicionales de relaciones entre los géneros, lo que ha sido llamado “cambiar dentro de la tradición” (Robert 2009). El intelectual desprofesionalizado Jean Robert ha acuñado el concepto de “proporcionalidad de las luchas” para hacer referencia a la forma de combinar elementos de la lucha en el zapatismo que adquieren un grado y nivel de desarrollo según se establecen las prioridades en cada coyuntura de ésta, resguardando los espacios de la memoria de los antepasados y protegiendo el legado que ha permitido sobrevivir a los pueblos indígenas, construyendo un espacio en donde se atiende “el apego a la costumbre y la necesidad de cambio”.³⁴ Consecuentemente, el feminismo de abajo y a la izquierda, concibe al género en términos relacionales, bajo la convicción de que “la transformación de las relaciones de género existentes ahora, no solo repercutirá en las mujeres, sino en todas las relaciones sociales” (Olivera, Cit. 64).

El cambio en las normas comunitarias que aprisionan la participación política de las mujeres y que impide que obtengan el justo reconocimiento por su papel

³⁴ Jean Robert, ponencia presentada en el *Festival Mundial de la Digna Rabia*, 4 de enero 2009, San Cristóbal de las Casas, Chiapas

en la lucha de resistencia, es todavía un proyecto en los pueblos indígenas rebeldes y aún existen obstáculos importantes que salvar para acabar con formas de relaciones sociales perniciosas que perpetúan la subordinación de las mujeres. Pero mucho ha cambiado en 16 años de resistencia y de existencia del proyecto político del EZLN. Muchas mujeres adherentes de la Sexta Declaración y a la Otra Campaña pudieron echar una ojeada a los avances hacia la equidad en los géneros en los pueblos zapatistas, en el 3er. Encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo “La Comandanta Ramona y las zapatistas”, realizado del 28 al 31 de diciembre de 2007 en el Caracol III de La Garrucha, en la zona Selva Tzeltal, en Chiapas.

Este encuentro culminaba una serie de tres encuentros llevados cabo en el territorio rebelde de Chiapas, los anteriores se realizaron en diciembre 2006-enero 2007, el primero y en julio de 2007 el segundo, me he referido a este segundo encuentro ya en el capítulo IV. Los tres encuentros de los pueblos zapatistas eran una especie de corte de caja en el que las distintas estructuras del EZLN, la civil-democrática y la político-militar mostraban un balance del funcionamiento de la autonomía rebelde zapatista a los adherentes de la Otra Campaña y a miembros de otras organizaciones populares y solidarias con el zapatismo a 13 años de la creación de los municipios autónomos zapatistas y a cuatro años de las Juntas de Buen gobierno.

Ahí, comandantas del CCRI, insurgentas con y sin mando, promotoras de distintos colectivos, milicianas y mujeres bases de apoyo tomaron durante tres días la palabra para hablar de la construcción de la autonomía y del proyecto rebelde desde el punto de vista de las mujeres. No hubo participación de los hombres bases de apoyo, milicianos o mandos zapatistas, salvo en la ayuda con las tareas organizativas y cocinando para las asistentes al encuentro. Se permitió la asistencia de varones solidarios de la Otra Campaña en algunos eventos, pero en las mesas plenarias y debates en asamblea se acordó no permitir el paso a los hombres, so pena de ser sacados del lugar por mujeres insurgentas. En el sentido común de la igualdad ramplona, esto podría ser considerado una grave contradicción de los postulados de equidad e igualdad buscados por el feminismo o por el movimiento de mujeres, sin embargo, para todas las asistentes al encuentro en La Garrucha, era claro que éste se había

concebido como un espacio de intercambio de las mujeres bases de apoyo zapatistas, en primera instancia, y de informe al exterior sobre la situación de las mujeres zapatistas en el proceso de construcción de la autonomía. Dado el contexto de control social habitual presente en las comunidades indígenas y los efectos de una sociedad con fuertes elementos patriarcales en todos los niveles sociales, era claro que la presencia de hombres en todos los espacios de discusión distorsionaría el ambiente de libertad para expresarse, necesario para los fines del encuentro. Las mujeres necesitaban de la construcción de un espacio público propio que abonara el terreno para la participación y el intercambio sosegado y franco, lo que hubiera sido más difícil de conseguir de encontrarse presentes en todas partes los hombres, como un recordatorio de la presencia abrumadora que de por sí ejercen en el espacio público. La participación en la lucha en términos de igualdad, implica el reconocimiento de la desigualdad de género y la necesidad de contar con un espacio de reconocimiento mutuo, que debe darse entre mujeres primero, para reconstituir un tejido de solidaridad entre mujeres, desarticulado o que no existía producto de la acción pulverizadora de las solidaridades femeninas del sistema patriarcal.

Con todo y las problemáticas planteadas es posible hablar de una tendencia hacia la mayor participación política en las tareas organizativas y de gobierno autónomo de las mujeres en territorio rebelde, una mayor conciencia de los derechos de las mujeres y una transformación de la normatividad de género que le permite también a los hombres escapar de modelos rígidos y opresores de masculinidad. Pues si bien son las mujeres quienes protagonizan la lucha por una mayor equidad entre los géneros, los varones de las comunidades zapatistas tienen también que impulsar un papel transformador pues está en el interés de todos comenzar a hacer justicia dentro de los ámbitos domésticos y comunitarios también. No hay aquí una visión del vaso medio lleno o medio vacío, solo la idea de que hay un saldo aún por cumplir en la lucha por la igualdad de las mujeres indígenas zapatistas, pero que esta es una tarea claramente encaminada hoy; la igualdad entre los géneros es una tendencia certera en los pueblos bases de apoyo zapatistas que avanza lentamente, en una articulación compleja entre la elección de las mujeres indígenas de las

tradiciones colectivas valoradas y dignas de conservarse de aquellas que es necesario cambiar por completo y que solo podría ser descarrilada por agentes externos a las propias comunidades. En última instancia, la idea de cambiar en los marcos de referencia propios de la tradición y la lucha general de los pueblos indígenas zapatistas se nutre de la certeza- de política práctica pero también de visión histórica de largo plazo- de que no habrá libertad para ellas, sin libertad para sus pueblos.

Conclusión

El establecimiento de una agenda política de las mujeres en donde se construyera el espacio para debatir la normatividad y las jerarquías de género socioculturalmente construidas, es una característica de ruptura del EZLN respecto de la historia de otros movimientos insurgentes armados latinoamericanos. En ello, la Ley revolucionaria de Mujeres, y la actuación de las insurgentas y comandantas zapatistas han tenido un papel de detonador de la construcción de una renovada dignidad e identidad colectiva de las mujeres indígenas zapatistas. De esta manera han surgido como sujetos por derecho propio, con una agenda política específica dentro del movimiento zapatista. Su lucha, sin embargo, enfrenta graves obstáculos, así como las comunidades a las que pertenecen. Pues desde el rompimiento del proceso de diálogo y después de una breve temporada de distensión, la agenda contrainsurgente ha sido reactivada desde el estado, a través del paramilitarismo y la conducción política de conflictos comunitarios. Del papel de la contrainsurgencia se hablará en el siguiente capítulo.

Capítulo VI

Contrainsurgencia, guerra interna y estado de excepción en el territorio rebelde zapatista

Este trabajo trata en general de la historia de la construcción de una alternativa de organización social y política emancipatoria, y por lo tanto los capítulos están organizados para mirar con el mayor detalle posible las formas y el proceso de desarrollo de este proyecto político rebelde. Pero por definición éste no se encuentra aislado del entorno y de los vaivenes de la política como se entiende en términos tradicionales, la política de arriba, de la colonialidad del poder, a nivel regional y nacional. El proyecto rebelde se encuentra relacionado, y en algunos sentidos, también determinado, por las acciones de política contrainsurgente desplegadas por el estado mexicano y por fuerzas políticas que son parte de su entorno. Las iniciativas políticas zapatistas al nivel del terreno en las zonas de su influencia, han sido contestadas, casi desde su inicio por proyectos políticos de contención, primero, de la simpatía hacia la causa rebelde, y en segundo plano, de repliegue de sus bases de apoyo o consenso, a través de acciones diversas.

Estas acciones y formas políticas se encuentran imbricadas en un lazo continuo que recorre la cadena del poder estatal, desde las decisiones y prioridades políticas estructurales del estado mexicano, hasta las manifestaciones más sutiles de la presencia estatal en la vida cotidiana de una porción importante del territorio en Chiapas. Las acciones van desde la implementación de proyectos de desarrollo, políticas de certificación agraria, aplicación de programas de combate a la pobreza, hasta actos de violencia concreta de intensidad diversa según las coyunturas, los sujetos y las zonas en donde ésta ocurre. El estado mexicano de esta forma practica en Chiapas desde 1994 por lo menos, una especie de laboratorio, de lo que después se

extrapolaría al resto de la geografía nacional, como un estado de ausencia del derecho y del imperio de la ley, como es entendida en el derecho liberal positivo y en las democracias capitalistas. El vacío de la ley es llenado por poderes *de facto* (i.e el ejército, los grupos paramilitares, los cuerpos policiacos y anteriormente los finqueros, los caciques locales y sus guardias armadas) que imponen una legislación particular o un “estado en las sombras” (Gledhill 2000:169-170) paralelo al de las autoridades formales y reconocidas constitucionalmente. Siguiendo la noción de estado de excepción analizada por Giorgio Agamben (2004), en Chiapas, durante una etapa crucial posterior al levantamiento zapatista las leyes y el estado de derecho formalmente imperante cesaron de funcionar y la ocupación casi total del espacio geográfico por las fuerzas armadas determinaron a éstas como el elemento decisivo de la política en ese estado del sureste. En los años recientes, dicha excepcionalidad ha tomado un cariz distinto al cambiar las condiciones políticas en el país y en el estado, por lo que la ocupación militar, la contrainsurgencia y la situación política han adquirido un disfraz de normalidad y estabilidad política. En realidad, la excepcionalidad no ha dejado de ser la norma de gobierno, pero con caracteres distintos a los de la etapa anterior cifrada por la urgencia de detener el crecimiento del ejemplo de la rebelión.

La política de excepción implica la ruptura de cualquier elemento de legalidad que permita hacer un reclamo de retorno a la normalidad constitucional, y la excepcionalidad de la ley se ha convertido en Chiapas en la forma privilegiada de gobierno. Durante los años inmediatamente posteriores al alzamiento zapatista, por lo menos de 1994 a 2000, se sucedieron ahí distintos gobiernos estatales interinos que nunca llegaron a término por la situación de ingobernabilidad, pero sobre todo por que el poder se ejercía desde los cuarteles militares, y la presencia de los gobernadores civiles y las políticas públicas que implementaban eran una correa de transmisión de la estrategia contrainsurgente de lucha contra la rebelión zapatista. aunque el carácter de la ocupación militar y la excepcionalidad gubernamental no se han mantenido inmutables y se han transformado con el cambio de la relación de fuerzas políticas a nivel nacional y estatal, los objetivos de la contrainsurgencia sigue manteniendo los mismo elementos de los primeros días de la guerra.

Guerra Interna: diversos conceptos

La excepcionalidad política en donde una porción del territorio es extraída de la legalidad vigente, con la consecuente suspensión de derechos ciudadanos básicos es parte integral de una política diseñada con el mayor cuidado y detalle. En el territorio de Chiapas, los diseños de guerra están dirigidos a una estrategia de contrainsurgencia entendida como la consecución de la derrota de un movimiento de rebelión popular (Klare y Kornbluh 1990).

El concepto más utilizado hasta ahora para interpretar esta realidad es el "Guerra de Baja Intensidad" (GBI), existe sin embargo, otro concepto emergente para referir a las políticas de intervención, el de "Guerra Integral de Desgaste" (GID). Ambos refieren al carácter irregular e ilegal de las acciones implementadas por fuerzas políticas y militares ligadas al entramado estatal en contra de una o más organizaciones insurgentes armadas o de cualquier fuerza política opositora que conteste al poder establecido. Sin embargo, existen elementos que caracterizan a cada concepto, trataré de hacer un breve recuento de dichas diferencias, para justificar su uso.

El concepto de GBI ha sido utilizado de manera corriente en las denuncias de la política contrainsurgente seguida por el gobierno mexicano para el caso del tratamiento del EZLN en Chiapas. Es un concepto atribuido al trabajo de ideólogos de fuerzas militares y de seguridad norteamericanas, llegado a América Latina en el contexto de la Guerra Fría y las doctrinas de seguridad nacional, exportadas a los países del subcontinente en el marco de la política de influencia de Estado Unidos en la mayor parte de ellos. En un texto pormenorizado, Pineda (1996) plantea que en los manuales de las fuerzas armadas norteamericanas, no se establece el concepto de GBI como tal, sino el más amplio de Conflicto de Baja Intensidad (CBI) que refiere a una estrategia que lo visualiza como un plan integral que incluye: operaciones especiales (propriamente militares), asuntos civiles y operaciones psicológicas (Pineda 1996:1-5). En la lógica militar, el conflicto (o guerra) es planteado como de baja intensidad por el nivel y capacidad de fuego inmiscuídos en el mismo, dentro de una gradación del nivel de fuego, la GBI es el nivel más bajo, en el que se lucha contra un enemigo elusivo o entremezclado con la población civil.

El concepto de GID ha sido usado recientemente por activistas y organizaciones de derechos humanos en contraposición y como alternativa aparente al de GBI. El concepto de GID critica en la concepción de baja intensidad una forma de enmascaramiento del sufrimiento humano implicado en las estrategias contrainsurgentes patrocinadas estatalmente. Las acciones de desgaste son concebidas como acciones acotadas o discretas que propicien la “asfixia del enemigo en los terrenos económico, político y militar” (Sales, Santiago y Álvarez 2002, citado en López y Rivas, 2003).

En el caso que nos ocupa, ambas categorías han sido usadas para referir la forma específica que ha adquirido la política de contrainsurgencia en el territorio chiapaneco, primordialmente contra el EZLN y sus bases sociales de apoyo en pueblos y comunidades indígenas. A lo largo del capítulo utilizaré como herramientas de trabajo analítico las concepciones discutidas de GBI y GID para referirme al mismo fenómeno de guerra no declarada en el territorio de Chiapas. Las usaré como herramientas conceptuales en el mismo sentido que las organizaciones populares y los defensores de derechos humanos las usan para dar cuenta de una realidad teñida de sufrimiento y dolor, pero que sin embargo, requiere de una descripción pormenorizada, para su denuncia y en el caso de este trabajo, para su interpretación en el contexto de la lucha zapatista.

Detener la rebelión

La estrategia de contrainsurgencia planteada por el estado busca parar la efusión política y social creada por el momento de “electricidad política” (Scott 2002) generada por el acto de insubordinación abierta planteado por una rebelión. Si quién se rebela es un sujeto históricamente oprimido y tradicionalmente visto o propagandizado como sumiso al poder, la necesidad de parar su proyección política es más urgente aún. Como se vio en el territorio chiapaneco, el efecto de ejemplo ofrecido por la rebelión zapatista, que en la toma de siete cabeceras municipales tuvo un relativo éxito en los primeros días de 1994, fue visto con abierta o callada admiración por muchos otros pueblos indígenas que no participaron en la rebelión propiamente, hablaré con mayor detalle de esto en el capítulo 7. Evitar que cunda el ejemplo parando la

iniciativa de los rebeldes, es decir, su paso ofensivo en lo militar, y por ende la posibilidad de actos de imitación de la insumisión, es uno de los principales propósitos de la política de contrainsurgencia a través de la GID.

Desde los primeros meses de 1994, el ejército federal mexicano estableció una estrategia de GID, basada en los manuales de tratamiento clásico de conflictos contra un enemigo interno en lógica contrainsurgente. Siguiendo al pie de la letra dichos manuales confeccionados en escuelas de adiestramiento militar norteamericanas, el "Plan Chiapas 1994" del ejército federal mexicano establecía como fines básicos crear "grupos paramilitares, desplazar a la población y atacar las bases sociales de apoyo del EZLN" (Marín 1998).

El carácter ilegal de las acciones de contrainsurgencia se acentúa por el hecho de que el EZLN es una organización reconocida por el estado mexicano con la que ha entablado negociaciones y la que ha declarado y cumplido una tregua militar desde el año 1994. La situación que permite la existencia y actuación política del EZLN de manera abierta es, por una parte la autoridad moral obtenida por la organización armada en sus iniciativas y procesos de diálogo con organizaciones populares y sujetos movilizados de la sociedad civil; y por otro lado, un entramado legal establecido por medio de la presión política popular que exigió al gobierno nacional de Ernesto Zedillo dialogar con los rebeldes zapatistas; dicho instrumento es la "Ley para el diálogo, la reconciliación y la paz justa en Chiapas" expedida por el congreso federal en abril de 1995. Desde entonces, existe un diálogo que si bien se encuentra suspendido desde 2001, avala a los rebeldes mientras mantengan la tregua armada y no declaren roto el mismo.

Pero aunque la Ley para el Diálogo le ha permitido al EZLN realizar diversos actos e iniciativas políticas abiertas en Chiapas y el resto de México, la realidad es que la ley no ofrece mayor limitación ni afloja el cerco militar que pende sobre sus territorios autónomos. Dicho cerco militar es el teatro de operaciones sobre el cual se dan el resto de acciones político-militares como los desplazamientos de población y el surgimiento de grupos armados civiles, alentados desde el estado a confrontar a los zapatistas.

Militarización: ocupación física y simbólica del espacio territorial

No existe un cálculo exacto de la cantidad de tropas del ejército federal mexicano estacionadas en Chiapas, la información sobre este elemento no es abierta en México y la capacidad de fuego es mantenida en reserva. Sin embargo, los estimados que existen hablan de un número que fluctúa entre 25 mil (Cacho 2009) y 50 mil (Hidalgo 2006a y b) soldados sembrados en todo el estado, pero sobre todo en 65 por ciento del territorio que es considerado “zona de conflicto” .

Con todo, su presencia puede estimarse a través de otros indicadores, como la cantidad de posiciones militares de diverso tipo en el paisaje chiapaneco y específicamente en las zonas de presencia rebelde. La información con la que se cuenta indica que esta presencia de tropas en Chiapas no ha cambiado sustancialmente desde el inicio del alzamiento zapatista, y militarmente desde la ofensiva de febrero de 1995 contra la comandancia general del EZLN. Sin embargo, los cambios políticos a nivel nacional con la llegada al poder por primera vez en 70 años de un partido de oposición al PRI, a la presidencia de México en el año 2000, iniciaron un replanteamiento de la estrategia general del nuevo gobierno respecto al conflicto irresuelto en Chiapas. Según lo revelado por un activista social chiapaneco, al inicio de su gobierno, Vicente Fox fue abordado por un grupo de militares de alto rango de la Secretaría de la Defensa Nacional que le propusieron un cambio y el relanzamiento de la estrategia general de la guerra contra los zapatistas, A este plan se le denominó “Chiapas 2000” (Hidalgo 2006b) y estaba planteado como una estrategia integral, con elementos no solo militares, sino económicos, políticos y sociales que incluía aflojar las señas y elementos más evidentes de la pinza represiva contra el EZLN y sus comunidades bases de apoyo, sin abandonar la caracterización de enemigo interno dado a los zapatistas y el objetivo de minar en forma gradual sus adhesiones y autoridad moral.

Así es que en respuesta a las “tres señales” puestas como condición de reinicio del diálogo por los zapatistas al inicio del gobierno de Vicente Fox, en 2001, algunos campamentos y tropas se retiraron de sus posiciones, junto con buena parte de los retenes militares que impedían la libre circulación por la zona de

conflicto. El repliegue militar ha existido, pero tiene razones de control de la población y el territorio, como las tuvo antes, solo que adecuando las condiciones a un impasse indefinido cifrado por el estado de excepción de facto. Los miembros del Centro de Investigaciones económicas, políticas y de acción comunitaria (CIEPAC), organización independiente de análisis e investigación ligada a los procesos de autonomía indígena con sede en San Cristóbal de las Casas, plantean que si bien han existido repliegues de posiciones militares en Chiapas desde el ascenso del gobierno de Vicente Fox en el 2000, estos repliegues solo han significado movimientos tácticos de posiciones informales hacia los cuarteles mayores construidos antes y después del alzamiento de 1994. Para un investigador de este centro, la estrategia se cifra en suplir a los antiguos destacamentos militares presentes en caminos, carreteras y poblados indígenas, como en el caso de las Bases de Operaciones mixtas (BOM) por una mayor vigilancia de las distintas policías estatales y federales, a través de las llamadas Unidades Policiacas Interinstitucionales (UPI) (Hidalgo 2006a:6). Hidalgo enfatiza también una estrategia general que plantea gráficamente la idea de continuar con la guerra por medios refinados de penetración en el terreno, producto de los años de conocimiento mutuo entre los destacamentos militares y las poblaciones indígenas que se ven forzadas a convivir con ellos, a partir de este conocimiento el ejército,

Ha llevado a cabo acciones directas, labores de reconocimiento estratégico recolectando información sobre las capacidades e intenciones del EZLN, poco a poco ha ido aprendiendo a medir el terreno y a la población; ha tejido redes de inteligencia e información con priístas, ex zapatistas, taxistas; se ha involucrado en entrenamientos y capacitación a grupos de civiles armados, ha sabido esconderse para no manchar su imagen y honor militar [Hidalgo 2006a:7-8]

El conocimiento de la población con la que interactúan les ha permitido a toda la gama de agentes estatales atraer miembros de las comunidades a la campaña contrainsurgente. Aparece de forma cada vez más frecuente la práctica de la contratación de campesinos indígenas, sean antizapatistas (de filiación política priísta mayoritariamente, pero con filiaciones cada vez más diversas con el advenimiento de la complejidad política partidista, perredistas,

cardenistas, pevemistas, etc.) o exzapatistas que han sido expulsados de la organización o han salido por voluntad propia de ella. Tanto el ejército, como agencias como el Centro de investigación y seguridad nacional (CISEN), han atraído a estos grupos de población de las comunidades indígenas, y éstos se han convertido en colaboradores de las agencias estatales para proveerles información o convertirse ellos mismos en organizadores de grupos paramilitares antizapatistas.

Ha cambiado ligeramente el paisaje y la retirada de los retenes militares han permitido dar un aire de normalidad en la zona de conflicto, que iba muy bien con los aires de cambio de la “transición democrática”. Sin embargo, las tropas movilizadas de campamentos, cuarteles y posiciones no se fueron del todo o fueron suplidas por elementos de cualidad distinta, como grupos de élite o de reacción rápida, diferentes de los elementos de tropas convencionales anteriormente estacionados en la zona, el ejército sigue, pues, en el territorio indígena pero con un posicionamiento ligeramente distinto.

De acuerdo a uno de los reportes más recientes sobre presencia militar en Chiapas, existen hoy en día en el territorio chiapaneco más de 91 posiciones militares (cuarteles generales, campamentos y posiciones diversas) repartidos en el territorio estatal, incluyendo dos zonas militares recién creadas después del alzamiento zapatista, la 38, con sede en Tenosique, Tabasco, que vigila sobre la zona indígena del norte de Chiapas y la 39, con sede en Toniná, Chiapas, que se encuentra en la entrada de la Selva Lacandona en el municipio oficial de Ocosingo. La inmensa mayoría de estas posiciones militares se ciernen sobre el territorio indígena de Chiapas, la zona de mayor influencia zapatista, pero también de mayor pobreza y descontento social (CAPISE, 2004).

Paramilitares: la guerra por intermediación

La Ley para el diálogo, entre otros elementos, le impide al estado mexicano atacar abiertamente a las bases de apoyo del EZLN, o buscar un enfrentamiento directo con la estructura militar de éste. Pero es una prioridad política máxima de las tropas federales estacionadas en Chiapas, contener y

minar la simpatía y legitimidad de la causa rebelde por medio de la violencia. Pero no pueden ejercerla directamente, así que buscan mediadores que les permitan socavar la estructura rebelde sin violar, en apariencia, la legalidad y sin poner en peligro su prestigio público. La forma privilegiada que adquieren estos mediadores es la de grupos o bandas paramilitares que confrontan al grupo rebelde y a sus simpatizantes o base social. En la mayoría de los casos, los grupos paramilitares afirman tener litigios legítimos contra los rebeldes, lo que es una excusa que justificaría la búsqueda de la confrontación con ellos.

Es importante hacer aquí una acotación, dadas las relaciones de interacción cercana en muchas comunidades entre sujetos y actores diversos y la complejidad política sobre el terreno en el espacio de accionar político rebelde, la posibilidad de que viejos agravios o correlaciones cambiantes de fuerzas políticas detonen conflictos entre hermanos de pueblos y comunidades es constante. Por lo que es posible plantear que existen conflictos políticos originados por causas y razones internas de los pueblos, y que los distintos actores políticos reclaman para sí la legitimidad de su agravio y de las acciones necesarias para repararlo. Esto se acentúa por las condiciones de miseria y marginalidad en las zonas y pueblos indígenas y por el carácter de trastocamiento del orden establecido introducido por el proyecto rebelde zapatista.

Pero los conflictos dentro y entre comunidades indígenas y campesinas se ven acentuadas y exacerbadas cuando el actor contrario en la disputa es un sujeto que enarbola un proyecto rebelde o de oposición antisistémica al orden social. Es muy común que las acciones de conflicto contra comunidades zapatistas rebeldes, y más recientemente contra comunidades adherentes a la Otra Campaña o pueblos que planteen una reivindicación política cualquiera, que los sitúe en oposición a las líneas generales de política estatal reciban algún tipo de apoyo de distintos sectores estatales. Por lo que, si bien puede haber casos de disputas y conflictos legítimos originados por desavenencias entre miembros de pueblos y comunidades en contra de quienes han abrazado el proyecto rebelde, éstas son muy pronto aprovechadas para enmarcarlas en las líneas estratégicas de contención y derrota de la rebelión, exacerbando el conflicto y alimentándolo con el combustible necesario para disminuir a los rebeldes. Y

existen por otro lado, los conflictos creados de forma sistemática para generar un choque con los zapatistas y disputar su espacio territorial y político-simbólico.

El estado mexicano en sus distintos niveles y matices legales participa de la estrategia general de contrainsurgencia contra el EZLN. Las dos formas de uso común de esta participación son las de *acción* y *omisión*. En el primer caso se trata del despliegue de acciones efectivas de política para apoyar el paramilitarismo (como incentivar la creación de grupos civiles armados contrarios a los zapatistas) y en el segundo caso, se trata de desarrollar una política de vacío (ni ver ni oír) en el que las autoridades se niegan a actuar ante un ataque de grupos políticos y/o paramilitares civiles a miembros o a la infraestructura de los rebeldes y de quienes simpaticen con ellos. Sea que se desarrolle una política positiva y efectiva para alentar que grupos diversos de población ataquen o se confronten a los rebeldes o que conflictos originados por causas internas se exacerben por una ley no escrita de permisividad estatal para atacar a los zapatistas, ambos casos son parte de un diseño general contrainsurgente que conforma una estrategia general de control social que abarca a los zapatistas en forma preponderante, pero que es aplicada también contra las organizaciones colocadas en la exterioridad del orden político aceptado. En lo que sigue expondré ejemplos traídos de la realidad chiapaneca de los dos tipos de acción estatal.

La guerra por acción planeada

En la etapa inmediatamente posterior al levantamiento zapatista, todavía siendo el PRI y sus estructuras de poder quienes sostenían el control político en México, se dieron los inicios de las políticas activas de promoción del paramilitarismo en Chiapas. Existe un recuento pormenorizado del lugar, las causas y las condiciones políticas específicas del surgimiento de algunos de estos grupos en la primer oleada del surgimiento del paramilitarismo entre los años 1996-1998, primordialmente en la zona de Los Altos de Chiapas, al amparo de la política de creación de grupos civiles armados. En el caso del ejido Los Chorros, municipio de Chenalhó, lugar simiente del paramilitarismo en

la región mencionada de Chiapas, el crecimiento poblacional, la falta de tierras y trabajo para las generaciones jóvenes, crearon las condiciones de exclusión y pobreza que dan origen al “sujeto paramilitar” (Aubry e Inda 2003). Las condiciones de exclusión incubadas históricamente en pueblos, ejidos y parajes se ligaron con historias complejas de faccionalismo político para el surgimiento de este sujeto, como Andrés Aubry y Angélica Inda señalan, los paramilitares

Aparecen casi exclusivamente entre jóvenes frustrados por las autoridades agrarias. En los 17 parajes de Chenalhó en que logramos documentar la existencia de unos 246 de ellos, la inercia agraria combinada con el crecimiento demográfico no da ni tierra ni trabajo, aun no agrícola, a los jóvenes en edad de ser derechohabientes del ejido. Los ya casados y jefes de familia, a la par de sus padres, han vagado sin éxito en busca de empleo, sobrevivido de milagro, o de robos de parcelas y cosechas. Obligados a vivir como delincuentes, no sólo carecían de medios de subsistencia sino que, además, no tenían por qué sesionar en las asambleas y, por tanto, eran excluidos de las decisiones del ejido del que eran los parias...estos criminales son producto del sistema y de sus opciones económicas, agrarias y laborales [Aubry e Inda 2003]

La incorporación a un grupo paramilitar le solucionaba a estos jóvenes su forma de vida, pues entre las prerrogativas que se arrogaban como grupo armado se encontraba el de cobrar “impuestos de Guerra” a las poblaciones en donde asentaban su mando. A la par de esta forma de vida, adquirirían prestigio por el poder que les daba sus armas, pasando súbtamente de parias de sus comunidades a personas con mando a las que los vecinos de sus comunidades se veían obligadas a obedecer. Las condiciones estructurales de miseria en las comunidades indígenas convertían la opción del paramilitarismo en una atracción para ciertos sectores de pueblos y comunidades indígenas asoladas por la falta de expectativas en el campo chiapaneco, los faccionalismos políticos producto del levantamiento Zapatista, y la política contrainsurgente del estado mexicano.

Existe una referencia directa de la lógica con que se ha implementado en Chiapas la política contrainsurgente a través de la historia de un presidente municipal priísta del municipio oficial de San Andrés Larráinzar en la zona de Los Altos durante el gobierno estatal de Julio César Ruíz Ferro (1995-1998),

también del PRI. Dicho alcalde narró a los autores de un artículo sobre ese municipio, la forma en que fue urgido por “un funcionario” del gobierno del estado en la capital Tuxtla Gutiérrez a organizar grupos de jóvenes priistas “decididos” del municipio como paramilitares para detener el avance de los zapatistas en la zona. El funcionario no mencionado, se entrevistó con el citado alcalde y le planteó que no podía darle armas ni dinero, pero que a cambio de su iniciativa “le garantizaría la impunidad y promovería su carrera política” (Aguilar, Díaz y Viqueira 2010:331-418). Los autores del artículo concluyen diciendo que el alcalde sanandresino optó por aceptar de dientes para afuera la propuesta del funcionario pero que nunca llevó a cabo acción alguna para conformar el grupo paramilitar que le solicitaban, evitando así la confrontación con las bases de apoyo zapatista y salvando a San Andrés del paramilitarismo, “por lo menos durante su administración”. Aunque la historia narrada busca enaltecer la figura de una persona en lo individual y su fortaleza moral de resistir una propuesta de romper con la legalidad, la realidad es que aún que fuera completamente verídica la historia, lo que muestra parece una victoria pírrica de la dignidad personal del alcalde chiapaneco. Ya que se puede colegir de lo mencionado que las propuestas de formar grupos paramilitares no cesaron con lo pasado en San Andrés. Y es posible inferir que si en este caso específico, el político presionado a hacerse parte de la guerra sucia contra los zapatistas se negó en los hechos, probablemente, otros políticos en otras latitudes o en otras coyunturas no tuvieron la misma entereza. Esto parece más claro, si se toma en cuenta la proliferación posterior en la misma zona de Los Altos de Chiapas, de diversos grupos paramilitares, a cual más violento, culpables entre otros crímenes de la matanza de Acteal, ocurrida en el municipio contiguo de Chenalhó. Lo que es destacable en todo caso del artículo mencionado, es la confirmación, por los más diversos actores y fuerzas políticas, de elementos de un diseño general contrainsurgente desarrollado como política general, en este caso por el gobierno de Chiapas, que tuvo en la etapa mencionada, (la última fase del PRI en el gobierno estatal y federal antes de la “alternancia”) su época dorada.

La guerra por omisión deliberada

Pero el que la época dorada de la represión abierta haya terminado o más correctamente, se encuentre en una fase de latencia en la actualidad, no significa el fin del proyecto paramilitar. Los cambios en la GBI implican una estrategia de “dejar hacer, dejar pasar”, desde el punto de vista estatal; desde la década del 2000 el cambio de orientación de la guerra contra los zapatistas significó en el territorio rebelde el retiro de posiciones militares antes evidentes y a descubierto posiciones de acuartelamiento y acciones menos evidentes. Esto parecía cumplir con las exigencias del EZLN, y de las organizaciones populares y movimientos sociales de distensión en el territorio zapatista, pero por otra parte significó dejar el terreno abierto para que fuera ocupado por los grupos civiles armados antizapatistas, alentando a través de la inacción (por lo demás, cuidadosamente aplicada) de las autoridades, el crecimiento de proyectos de confrontación con el proyecto zapatista a través del crecimiento de contradicciones entre comunidades o dentro de ellas, incluyendo formas indirectas de enfrentamiento, como la introducción de “alcohol, drogas, autos robados” (Hidalgo 2006b:10) que pueden permitir la criminalización de las comunidades y municipios autónomos zapatistas por el efecto de contagio y por la aplicación de la justicia con criterios contrainsurgentes y racializados. Asimismo, los conflictos originados en disputas por la adscripción y participación comunitaria y sobre recursos como la tierra y el territorio, que tienen a los zapatistas como protagonista adversario en muchos de ellos, son explicados como conflictos por derechos consuetudinarios sin implicación política alguna. Se busca con esto restar legitimidad al proceso político zapatista de la autonomía, transformando un problema político que exige una atención integral en un asunto de delincuencia común. En los años posteriores al 2006, después del impasse generado por la creación de los Caracoles y las JBG, que permitió tener una etapa de distensión entre comunidades zapatistas, no-zapatistas y antizapatistas (de 2003 a 2005 aproximadamente) hasta la emisión de la Sexta Declaración, se han sucedido ataques a comunidades, municipios y sedes autónomas zapatistas sobre todo en el contexto de la lucha por obtener recursos vitales (como el agua) o en disputas por la tierra

recuperada durante los primeros años del levantamiento zapatista, de grupos de filiación diversa, contra los zapatistas. Para ejemplificar esta forma sutil, local y acotada de represión considero relevante hacer una narración *in extenso* en forma etnográfica en base a los informes públicos de la JBG zapatista de Oventic del 9 de septiembre de 2010, de solo uno de los casos más recientes de un conflicto en el que miembros de bases de apoyo zapatistas se han visto involucrados, ocurrido mientras esto se escribe, el caso del ejido "San Marcos Avilés":

El día 21 de agosto de 2010, Manuel Vázquez, base de apoyo zapatista y promotor de educación autónoma, habitante de la comunidad de Pamala, municipio oficial de Citlala, Chiapas, acudió a una cita en la agencia municipal del ejido San Marcos Avilés, municipio oficial de Chilón, todas en el mismo estado de Chiapas. La cita era con las autoridades oficiales del ejido y tenía un carácter de ineludible. Dichas autoridades de distintos partidos políticos citaron a Manuel en forma obligatoria, amenazando con mandar por él con la policía, si no acudía, pues él es base de apoyo y no responde los lineamientos de las autoridades oficiales. Una vez en la agencia municipal, Manuel se encontró con un grupo de personas, conformando una asamblea, pertenecientes a los partidos PRI, PRD y Partido Verde. Le exigieron terminar con la educación autónoma zapatista en el ejido San Marcos, -que es una comunidad dividida entre varias pertenencias políticas, entre ellas, había un grupo de pobladores bases de apoyo zapatista (BAZ),- en donde recientemente se había construido una escuelita para los hijos de las familias bases de apoyo que habitaban en el ejido. Manuel era promotor de esa escuela, vivía en el poblado aledaño de Pamala y trabajaba en ella como parte de una comisión de su organización con las familias de San Marcos.

Manuel argumentó que la educación autónoma era un proyecto zapatista en todas las regiones en donde el EZLN tenía presencia y que era un derecho de las familias bases de apoyo tener una educación distinta a la oficial. La asamblea de los miembros de los partidos se enfureció y lanzó improperios y groserías contra Manuel, el EZLN y las autoridades autónomas zapatistas. Acto seguido le ordenaron que firmara un documento declarando que renunciaba al zapatismo, que destruiría la escuela autónoma de San Marcos y que se debía prohibir la educación autónoma zapatista. Manuel se negó a firmar, argumentando su derecho de pertenecer al EZLN, y la asamblea lo interrogó sobre la identidad de

“los dirigentes” de la organización zapatista. Una vez más el promotor de educación se negó a responder los cuestionamientos y la asamblea lo amenazó entonces de entregarlo al ministerio público adjudicándole delitos inventados. Para probar su amenaza, los miembros de la asamblea partidista encerraron a Manuel en la cárcel de la comunidad, la noche del 21 de agosto. Cada tanto de tiempo, mientras se encontraba confinado en la cárcel lo sacaban para exigirle y presionarlo que firmara el documento de renuncia, completando 9 veces de esta acción. Cuando esto ocurría, Pedro Cruz, base de apoyo zapatista del poblado Guadalupe Kaptetaj cercano a la zona, municipio de Citla, enterado de la cita de Manuel en San Marcos, acudió a dicho ejido para ver qué pasaba con su compañero. Ahí fue detenido también por los miembros de los partidos políticos y encarcelado quitándole los zapatos y cinturón, además de meter una navaja en su pantalón para acusarlo de “asesino”. Los dos bases de apoyo encarcelados exigieron su libertad y los partidistas la condicionaron al pago de una multa de 5 mil pesos cada uno.

Los bases de apoyo se negaron a pagar la multa y fueron finalmente liberados, pero antes de permitirles irse los partidistas les advirtieron que no denunciaran los hechos y amenazaron con despojar 23 hectáreas de tierra pertenecientes a 15 habitantes del ejido, bases de apoyo zapatista, que la trabajaban en forma colectiva. Acción de despojo que ya habían comenzado al mandar una comisión a la Procuraduría Agraria para solicitar se les cancelaran los derechos ejidales a los miembros del EZLN, con el objetivo de despojarlos de su tierra de labranza, primero, y expulsarlos definitivamente del ejido en segundo término. Por lo que el malestar por el establecimiento de un proyecto educativo paralelo al oficial, había escalado a la amenaza de desalojo de las familias bases de apoyo de su pueblo. Para mostrar la seriedad de sus amenazas, el día 22 de agosto, el mismo en que soltaron a los dos bases zapatistas encarcelados, los miembros de partidos hicieron disparos al aire con armas de fuego y formaron grupos que se reunían en la noche, distribuyéndose en distintos puntos del ejido San Marcos con machetes, palos y algunos con armas de fuego, permaneciendo hasta altas horas de la noche.

La primera parte de la amenaza de los priistas, perredistas y pevemistas se cumpliría días después, los días 24 y 25 de agosto, cuando autoridades del ejido y los partidistas despojaron en total, de 29 hectáreas de labranza, trabajadas por las bases de apoyo y compradas por ellos mismos desde hacía diez años. En total, se apropiaron de “5,850 matas de café, 10 hectáreas de milpa con

sembradio de frijoles, 7 ganados (reses), 6 caballos y 3 casas habitación”.

Para el día 8 de septiembre, los partidistas ya habían sacado el ganado de la tierra invadida, y destruido una hectárea de plátano, siguiendo con la dilapidación de los recursos de la tierra de labor de los zapatistas. También continuaron con las amenazas, advirtiendo que el siguiente paso era desalojar de sus casas habitación (distintas de la tierra de labor) a los varones, pues sus esposas e hijas “se quedarían” para los partidistas y luego quemarían todo.

Ante las amenazas, la Junta de Buen Gobierno zapatista de Oventic, a cuya jurisdicción pertenecen los poblados mencionados, envió una carta intentando conciliar con las autoridades de San Marcos Avilés, pidiendo que cesaran las amenazas a las bases de apoyo del EZLN. La respuesta fue el incremento de las amenazas a las familias BAZ en el poblado.

El 9 de septiembre, la segunda parte de la amenaza se cumplió, 30 partidistas armados con palos y machetes encabezados por Lorenzo Ruíz y Vicente Ruíz llegaron hasta las casas de los BAZ en San Marcos, entrando en dos de ellas, adonde intentaron violar sexualmente a dos mujeres. Ante el peligro de que se desencadenara la violencia, los BAZ decidieron salir voluntariamente de sus casas, abandonando su pueblo y sus pertenencias, desplazándose al monte 170 hombres, mujeres y niños ³⁵

El 12 de octubre, la misma Junta de Oventic emitiría otro comunicado en el que anunciaba el retorno de las familias BAZ a San Marcos de donde habían sido desalojadas y despojadas un mes antes. Necesitaron para ello del apoyo de un contingente de bases de apoyo de distintos poblados cercanos, para garantizar la seguridad de los desplazados. Por lo pronto han recuperado sus casas y solares de habitación, el comunicado no señala si la tierra de labor pudo ser también recuperada, es probable que siga en manos de quienes los despojaron, lo que hará su vida en el pueblo más difícil y precaria al no contar con los medios mínimos de subsistencia común a los pueblos campesinos.³⁶

La narración hecha arriba podría pasar como parte de un conflicto intracomunitario más de los que existen y son considerados habituales en las zonas indígenas desde la mirada colonial. Pero es importante llamar la

³⁵ Comunicado Junta de Buen Gobierno Oventic, 9 de septiembre 2010, en www.enlacezapatista.org, entrecomillado GGR

³⁶ Comunicado Junta de Buen Gobierno Oventic, 13 de octubre 2010, en www.enlacezapatista.org

atención sobre la forma en que un conflicto aparente por delimitación de jurisdicciones y responsabilidades (traer la educación autónoma a San Marcos) se convirtió en una disputa por tierras y concluyó con la eventual expulsión de una parte de la población del ejido considerada sobrante. Es por lo menos peculiar que en la acción hayan participado los miembros de los distintos partidos políticos en el ejido, no parece ser una acción gratuita que los desplazados hayan sido los zapatistas. En los comunicados de la JBG se menciona por lo menos una instancia estatal (la Procuraduría Agraria) a la que hicieron referencia los partidistas, por lo demás parece muy difícil que estos últimos hubieran podido realizar todos los movimientos y acciones que realizaron si no contaran, por lo menos con el silencio y la inacción cómplices de distintas autoridades, en primer lugar de las de su municipio.

Una mención específica merecen las amenazas a las mujeres y niños por que son recurrentes en Chiapas y en otras regiones indígenas. La toma de las mujeres y de la descendencia es incluido comúnmente como parte del botín de guerra en la estrategia contrainsurgente en contra de organizaciones populares y movimientos armados. En primer lugar, existe en la región una memoria aún fresca de la época de las fincas, el peonaje acasillado y el baldío que tenía en la violencia sexual contra las mujeres indígenas una de las principales estrategias de control y terror de los trabajadores de las fincas, que incluía la odiada práctica de la violación sexual por parte del patrón o sus capataces, de las muchachas jóvenes antes de casarse (Olivera 2005).

Por otra parte, en una sociedad nacional marcada por estructuras patriarcales y por tradiciones comunitarias con sistemas normativos de género estrictos, la amenaza y el ataque a las mujeres y los niños tienen la intencionalidad de proferir una herida en los sectores puestos en posiciones vulnerables o de tutelaje y control de la comunidad. Al atacar o amenazar a las mujeres y la prole, las fuerzas de seguridad estatales y quienes se desempeñan dentro de su área de influencia buscan atacar simbólicamente y físicamente, la estima propia colectiva de los pueblos y el tejido social que los mantiene en resistencia y articulados en un proyecto político contrahegemónico, desalentando así su participación. Desde el feminismo se explica como el papel de género que les asigna a las mujeres el rol de reproductoras culturales y biológicas de las

sociedades a las que pertenecen, permite que al ataque a ellas sea visto como una conquista simbólica de la comunidad al poner en peligro su reproducción (Mora 2008:114).

Se ha visto en casos diversos en México que un efecto de las violaciones sexuales contra mujeres en zonas campesinas e indígenas por parte de militares, policías y paramilitares es el ostracismo, el aislamiento o el rechazo abierto por parte de los pueblos en donde habitan, de sus vecinos y familiares, sobre todo en casos en que no existe un tejido organizativo que sirva de amortiguador de los peores efectos de las estructuras patriarcales que cargan la culpa sobre las víctimas de la violación, como una herida autoinflingida (Cacho 2009). Atacar a las mujeres se convierte así en una forma perversa de colonización de su sexualidad, de su intimidad y de control de la reproducción (Blackwell 2007), de ahí que cada vez más se convierta en un lugar común la idea de que los cuerpos de las mujeres se hayan convertido en campos de batalla simbólica y real; además de objetivos de guerra a través de la violencia sexualizada y de género, que cada vez más puede ser vista también como violencia estatal (Hernández Castillo 2007b, 2009).

Las mujeres son en buena parte responsables también del cuidado de la familia junto a la comunidad, por lo que el ataque y amenazas a niños y niñas busca amedrentar a la comunidad planteándole el riesgo de que su pertenencia a un proyecto político rebelde puede poner en peligro la reproducción de su sociedad y la capacidad de la comunidad de proteger a sus miembros en formación.

Esto podría ayudar a entender por qué aparece en Chiapas durante la masacre de Acteal la expresión “hay que matarlos desde la semilla” referida a lo que los sobrevivientes de la masacre narran de las expresiones de los paramilitares cuando asesinaban madres con hijos por igual (Hernández Castillo 2002). No por casualidad, en la vecina Guatemala, la narración sobre las masacres militares en la selva de Ixcán contra la población campesina e indígena, dan cuenta de idénticas expresiones de soldados guatemaltecos.³⁷

³⁷ El guatemalteco Ricardo Falla narra una masacre ocurrida en Cuarto Pueblo, Quiché, en donde los soldados tomaron y ocuparon durante cuatro días un pueblo para asesinar sistemática y metódicamente a todas las gentes que ahí encontraron. En un punto de la carnicería uno de los sobrevivientes

El de San Marcos Avilés es un caso singular, pero sus características contienen elementos comunes compartidos por otros casos y simboliza el tipo de política contrainsurgente promovida desde el estado en la época de la década del 2000, agudizada con los cambios en la política nacional, la llegada al gobierno de Felipe Calderón mediante un fraude electoral en 2006 y la construcción de un enemigo que permitiera al nuevo gobierno obtener una legitimidad que no obtuvo en las urnas, a través del inicio de la “Guerra contra el crimen organizado” que hasta el momento contabiliza 30 mil muertos, la inmensa mayoría civiles no-combatientes. El miedo es una estrategia usada recurrentemente por los grupos antizapatistas desde 1994, pero se ha incrementado en los últimos años a raíz de la polarización político-electoral de 2006 y el deslinde radical del EZLN de la izquierda electoral, que le valió perder el apoyo y simpatía abierta de sectores civiles e intelectuales progresistas que dejaron de interesarse por lo que ocurría en Chiapas en el territorio rebelde, o expresaron abiertamente su deslinde de la postura zapatista. Con la causa zapatista fuera del espacio de los medios masivos y sin el capital político que otrora entrañaban diversas organizaciones y personajes, las amenazas y los ataques contra bases de apoyo zapatistas se incrementaron y adquirieron tonos cada vez más violentos. En el año 2007, participé junto a otros adherentes de la Otra Campaña en una caravana de solidaridad con comunidades zapatistas de la zona tzeltal de Las Cañadas, pertenecientes al Caracol de La Garrucha. En una de dichas comunidades, Río Morelos³⁸, en donde se habían presentado ataques diversos a miembros bases de apoyo zapatistas y un grupo campesino formado por diversas organizaciones, entre otras ARIC-Histórica, habían invadido un predio perteneciente a las BAZ, las familias zapatistas narraron al grupo de adherentes que veníamos de la ciudad que los grupos antizapatistas usaban en forma frecuente amenazas referidas al aislamiento que ellos percibían del zapatismo, expresiones como “Nadie va a

narradores de la experiencia recuerda como un soldado mató a golpes a un niño pequeño (*patojo*) que había quedado al lado de la madre caída por los tiros del ejército. El soldado estrelló la cabeza del niño contra el suelo y después comentó con otros soldados que era mejor “acabar con la semilla” (Falla 1992:)

³⁸ El nombre de la comunidad es ficticio para resguardar el anonimato de sus pobladores

venir a ayudarlos, ya no hay zapatismo, murió el EZLN” “están solos, vamos a acabar con ustedes, nadie los va a apoyar” eran expresión clara de una lectura política en que se percibía a los zapatistas como abandonados a su suerte, por el incumplimiento gubernamental de los Acuerdos de San Andrés y por que sus objetivos políticos habían dado un paso que los alejó de los reflectores que la lucha por los derechos de los pueblos indígenas les habían provisto, si bien a regañadientes, en la etapa anterior a 2005.

Acteal: el gatillo se dispara

Un hecho de violencia simboliza la implementación de una política contrainsurgente cada vez más impaciente con quienes luchan, se rebelan y resisten: la matanza de Acteal. En diciembre de 1997, 45 mujeres, hombres, niños y ancianos indígenas tzotziles, en su mayoría pertenecientes a la organización civil y pacífica “Las Abejas” del municipio de San Pedro Chenalhó, en los Altos de Chiapas, fueron acribillados mientras rezaban en un templo en el poblado de Acteal. En términos analíticos, Acteal es una clásica acción de contrainsurgencia activa del primer tipo mencionado arriba, ocurrida en la etapa de clímax de la represión abierta contra las bases de apoyo del EZLN, llevada a cabo por un grupo paramilitar de implantación en el citado municipio de la región Altos, “Máscara Roja” de filiación política priísta y pertenencia étnica tzotzil. El crimen tiene un cariz aún más siniestro dado los antecedentes del conflicto que narran la historia de cómo ocurrió la masacre; pues se debe tomar en cuenta que Máscara Roja tanto como otros grupos paramilitares formados por campesinos e indígenas en Chiapas (Paz y Justicia en la zona norte, Los Chinchulines en Bachajón) tenían o aparentaban tener como enemigos naturales a las bases de apoyo zapatistas. Sin embargo, las víctimas de la masacre fueron todas reivindicadas por una organización que si bien comulgaba con el ideario zapatista de liberación no era parte de su estructura y reivindicaba el pacifismo como método de lucha, no eran bases de apoyo del EZLN, no respondían al mando de la comandancia zapatista. Pero en la etapa de proliferación del paramilitarismo, cuando las poblaciones se veían obligadas a escoger bandos para delimitar espacios de poder, los miembros de Las Abejas fueron urgidos por vecinos suyos pertenecientes al PRI, a colaborar con

el proyecto paramilitar antizapatista, primero aportando hombres para la construcción de la tropa y después aportando un impuesto para la compra de armas. A una y otra cosa se negaron los miembros de Las Abejas argumentando su neutralidad en el conflicto y su pacifismo. Eso valió como una declaración de guerra, y los miembros de Las abejas de Acteal fueron amenazados de muerte de negarse a participar en la construcción del grupo contrainsurgente. Debido a esas amenazas, Las abejas huyeron de su poblado y se instalaron en una zona cercana a una ermita religiosa. Hasta ahí los fueron a buscar los miembros de Máscara Roja el día 22 de diciembre, se apostaron en los cerros y zonas altas que circundaban la ermita y les dispararon a todas las personas que rezaban hincados en la ermita. A no más de 200 metros de donde ocurrió el crimen, un destacamento de seguridad pública estatal se encontraba estacionado y no se movieron de su lugar a pesar de lo cercano del lugar que les permitía escuchar la lluvia de balas y de las denuncias que les transmitieron miembros de la comunidad de Acteal, y los llamados del Centro de Derechos Humanos Fray Cristóbal de las Casas y de la diócesis de San Cristóbal a altos funcionarios del gobierno estatal, sobre lo que ocurría a unos pasos de ahí.³⁹

Lo que ocurrió después fue solo el corolario de un crimen solapado desde altas esferas de poder. Las distintas procuradurías, la estatal y la general de la república (PGR) investigaron con sumo desaseo y negligencia y concluyeron que el móvil del crimen fueron los "conflictos intracomunitarios por la posesión de un banco de arena"; la tesis del grupo paramilitar culpable de los 45 homicidios, entrenado por fuerzas militares y policíacas para combatir a los zapatistas y a cualquiera que no apoyara al gobierno (tesis sostenida por la inmensa mayoría de quienes abordaron el tema, además de por el sentido común) fue desechada de inmediato por las autoridades encargadas de

³⁹ *Acteal: entre el duelo y la lucha* Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas A.C, en: www.frayba.org.mx/informes. Una forma de ilustrar la omisión deliberada de los policías estatales se ilustra en el informe del Frayba cuando testigos entrevistados apuntan que habitantes de comunidades vecinas a Acteal como el cruceiro a Los Chorros, Chimix y Pechiquil, distantes 1, 3 y 5 kilómetros respectivamente, pudieron escuchar los disparos claramente. La acción de la policía estuvo más bien orientada a resguardar la retirada de los paramilitares y limpiar la escena del crimen una vez terminada la matanza (1998: 12-13)

impartir justicia, negando la existencia del concepto mismo de grupo paramilitar. Con todo, a pesar de que nunca se encontraron autores intelectuales, buena parte de los autores materiales fueron detenidos y juzgados, más por la acción e iniciativa de la organización de Las Abejas que los denunció a la policía cuando se mostraban en plena calle en Chenalhó, que por investigación de esta última. Posterior a la masacre se documentó la culpabilidad ineludible del estado mexicano en el desenlace de estos hechos por acción y por omisión (Bellinghausen 2008) asimismo se escribieron narraciones etnográficas pormenorizadas de los detalles de la masacre y el contexto que permitió que ocurriera (Garza y Hernández Castillo 2007:39-62; Olivera 2007:114-124). Ahora parece claro que Acteal fue el desenlace natural de una política decidida al más alto nivel en el gobierno del presidente Ernesto Zedillo (1994-2000), que incluía la diseminación de grupos del mismo tipo en la geografía chiapaneca

El carácter inconcluso del conflicto en Chiapas y la estrategia de administrarlo y derrotar por cansancio o extinción a los zapatistas, tiene contornos insospechados. Más de diez años después de la matanza, asistimos a una campaña de revisionismo histórico en el sentido clásico, a favor de la reconstrucción de la narración histórica sobre Acteal en clave del poder. En el año 2007, el escritor e intelectual neoliberal Hector Aguilar Camín reemprendió de manera aparentemente inopinada la búsqueda de "la verdad" sobre los hechos de Acteal de 1997, en una serie de artículos en la revista *Nexos*, órgano de proyección de las ideas del grupo intelectual de este signo y que él mismo dirigió. En una serie de tres artículos sobre Acteal Aguilar Camín desestima de un plumazo las versiones existentes sobre la matanza y a las que se consideraba verdades históricas, si bien subalternas y no-hegemónicas, y construidas primordialmente por el movimiento social en contraposición a la justicia denegada por el estado. Con argumentos fincados en el desprecio a las víctimas de la masacre, el también historiador critica acremente a quienes dieron por cierta la versión de los agredidos en 1997 en Acteal y dedica esmero y conciencia a desmentir las evidencias del carácter paramilitar de los atacantes y pone en tela de juicio el carácter pacífico y neutral de Las Abejas. Sus conclusiones son previsibles y revisten un carácter de profecía

autocumplida: la matanza fue resultado de un conflicto intracomunitario entre facciones diversas de campesinos indígenas en una zona de alta explosividad política, en el contexto de una lucha abierta entre zapatistas y sus contrincantes, los que, comprensiblemente tenían tanto derecho a armarse y combatir a los zapatistas dado el contexto de “guerra” en la zona (Aguilar Camín 2007a,b,c).⁴⁰ A Aguilar Camín y el grupo compacto de comunicadores y académicos⁴¹ que se unieron en esta campaña por la verdad y la justicia, para los asesinos de Acteal, parecía tenerle sin cuidado hechos básicos como el proceso de diálogo y el reconocimiento legal que amparaba la existencia del EZLN y que los zapatistas no se levantaron en armas contra otros pueblos indígenas, por lo que, los grupos civiles armados solo pudieron surgir del diseño de una política general fomentada y tolerada desde el estado, que promovía incentivos para sembrar el terror y la violencia en el escenario de conflicto.

La campaña de revisionismo histórico sobre Acteal, buscaba en última instancia lograr que la Suprema Corte mexicana reabriera y reconsiderara el caso de los indígenas (priistas primordialmente) acusados por Las Abejas como los autores materiales de la masacre, argumentando el desaseo de las autoridades judiciales (la PGR, sobre todo) en su consignación y encarcelamiento. Con esa intención se construyó una abigarrada trama de personas, que convergieron en la intención de buscar la libertad de los asesinos argumentando una injusticia primordial (anterior a la matanza en grado de relevancia) contra personas a las que se les denegó el derecho al debido proceso. El discurso de Aguilar Camín ha buscado descalificar la historia sobre Acteal que no contenía carácter de oficial o hegemónica, pues

⁴⁰ Conclusiones que por otro lado, en poco o nada se diferenciaban de las alcanzadas por la Procuraduría General de la República (PGR) del gobierno federal, publicadas en el *Libro Blanco sobre Acteal* (1998)

⁴¹ El grupo incluía toda una serie de intereses de personas del *mainstream* académico y mediático que se habían caracterizado históricamente por su completo desinterés o abierta descalificación de las luchas de los pueblos indios de México, incluía entre sus miembros más destacados a: Eric Hugo Flores (profesor del Centro de Investigación y Docencia Económica CIDE, y dirigente de la organización política Alternativa Ciudadana) Ana Laura Magalloni (jurista e investigadora del CIDE) Ricardo Raphael (periodista titular de un programa de análisis en el canal 11 del Politécnico Nacional) y el Laboratorio jurídico del mismo CIDE que atendió el caso de los asesinos de Acteal en forma gratuita, Cfr. Luis Hernández Navarro “El retorno de Galio Bermúdez” *La Jornada*, 9 de octubre 2007

era negada por el discurso oficial gubernamental, pero contaba con legitimidad social. Sus escritos operaron como articuladores de un discurso que en último término carga la culpa encima de las víctimas negando la justicia y haciendo eco de una versión que busca el origen último de todos los males en el territorio en conflicto, en los sujetos que se rebelaron ante la opresión.

Esto conforma una verdadera “prosa de la contrainsurgencia” en el sentido clásico planteado por Guha, en el que a través de operaciones semánticas de opuestos discursivos (Guha 2002:43-94) podemos mirar a través de la rendija del lenguaje las intenciones políticas reales de cambiar el sentido y el sujeto de un hecho histórico: entonces las víctimas-pasan a victimarios (“Las abejas no eran tan pacíficos, eran zapatistas embozados”), los rebeldes organizados-pasan a ser delincuentes comunes (“los zapatistas atacaban a sus contrarios del PRI y de otras organizaciones”) y la causalidad del crimen se carga en forma retroactiva sobre las espaldas de quienes se rebelaron contra el gobierno y los que los apoyaban aunque fuera por omisión (“nada hubiera pasado si los zapatistas no se hubieran levantado en armas”).

Una de las operaciones principales de la prosa de la contrainsurgencia es descalificar el discurso histórico que legitima el punto de vista de las víctimas de la matanza, a los que se sitúa como “compañeros de viaje” de los rebeldes armados. Diversos sectores que se hicieron eco de la versión de los victimados en Acteal, prestando la voz propia a quienes no podían proyectarla fueron blanco de ataques, descalificaciones y cuestionamientos sobre su honestidad por el grupo revisionista de Acteal. En una serie de cartas en el diario nacional *La Jornada*,⁴² el mismo Aguilar Camín cuestionó a la antropóloga Aída Hernández Castillo, coordinadora de un libro sobre el tema que arroja elementos importantes para entender las condiciones y el clima de violencia que desencadenaron en la masacre, desde una perspectiva feminista y de género (Hernández Castillo, 2007). En las cartas denuncia a esta académica y a quienes participaron en la edición que coordinó por supuestas faltas a la “verdad histórica” centrándose en una minúscula parte del extenso texto; el escritor cuestiona la veracidad de la narración de los sobrevivientes de la

⁴² *La Jornada*, El Correo Ilustrado “Réplica de Hector Aguilar Camín” 24 de febrero de 2008

matanza por lo que se expresa en un solo párrafo del primer capítulo del libro (Hernández Castillo 2007:31) basado en las declaraciones de los sobrevivientes que constan en actas ministeriales.

El razonamiento de Aguilar Camín utiliza una lógica que podría expresarse como “fue una masacre, pero no fue tan sangrienta ni siniestra” como narran las autoras del texto. Al hacer esto revela sus reales intenciones, no es la verdad sobre el crimen mismo lo que él y el grupo compacto de revisionistas buscan, sino que en su afán de oscurecer lo relevante de los hechos, descalifican la legitimidad penosamente construida por los humillados y ofendidos. Para este grupo, no es relevante la masacre de civiles en sí misma, sino que no se exageren los hechos ocurridos. Al centrar su mirada en detalles insignificantes, operan la invisibilización social del crimen, de sus operadores intelectuales al más alto nivel, y de las causas de violencia estatal y estructural que lo ocasionaron, promovidas por el gobierno de Ernesto Zedillo, presidente en la época de la matanza. Esto, a más de la liberación de los asesinos materiales de Acteal como parte de un pacto político construido en las alturas del poder político del gobierno de Felipe Calderón, con el grupo religioso al que pertenecían los encarcelados⁴³ era la única intención de Aguilar Camín y acompañantes.

El desarrollo: contrainsurgencia por otros medios

Como en experiencias de paramilitarismo de otras latitudes, en el paramilitarismo chiapaneco se entrecruzan agendas políticas diversas con elementos estructurales (la contrainsurgencia) y agendas locales y de intereses de grupo, expresadas con acciones como la adquisición violenta de bienes y riquezas a través del despojo de tierras⁴⁴. En este tipo de acción armada ilegal, obtener un botín a través del pillaje, el despojo, o la violación de mujeres, son vistos como el ingrediente adicional que convence a miembros de comunidades indígenas a integrarse en ellos.

⁴³ Carlos Fazio “La subversión de la historia” *La Jornada*, 10 de enero 2008

⁴⁴ Véase los textos de Iván Cepeda que refieren al caso del paramilitarismo en Colombia, en el que se narran las formas de acumulación capitalista que el accionar paramilitar revestía a través del desplazamiento de población y el despojo de tierras (Cepeda 2003)

Pero el paramilitarismo violento es la fase más cruda de las políticas de contrainsurgencia, es la que revela el nivel más alto de sufrimiento infligido contra los que se insubordinan y resisten. Pero hay otras formas, estrategias y dispositivos, más sutiles de ejercicio de la violencia en el nivel simbólico, de la contrainsurgencia. Puesto que las zonas indígenas en los territorios con presencia rebelde son zonas depauperadas con necesidades materiales y de infraestructura acuciantes, los distintos niveles de los gobiernos utilizan las necesidades y la pobreza como formas de articulación de políticas de contrainsurgencia. Raul Zibechi ha tratado el tema de las políticas sociales de combate a la pobreza como una forma de control político y social muy próximo a las políticas de contrainsurgencia clásicas, un tipo de políticas de contención del descontento como efecto de la propagación de la miseria en las sociedades capitalistas contemporáneas (Zibechi 2010). Las políticas de “combate a la pobreza” en boga en los gobiernos tanto neoliberales clásicos, como aquellos de corte socialdemócrata o progresistas de América Latina tienen un efecto de *gubernamentalidad* (Foucault 2006:93-103) pues su intención última es despolitizar las demandas de derechos básicos y neutralizar los conflictos desbandando a los movimientos populares, convirtiéndose en válvulas de control de la población.

Dado el proceso incesante de acumulación de riqueza y que este tipo de proyectos no cuestiona las formas de propiedad o el modo de producción, los programas anti pobreza adquieren un carácter de paliativo económico de los efectos más crudos de la miseria y políticamente se los usa con frecuencia como materia de competencia o conflicto entre diversas organizaciones o sujetos movilizados. En el caso mexicano, las distintas evaluaciones de los programas de “transferencias condicionadas”, significativamente el mencionado Progres-a-Oportunidades, han mostrado que dicho programa no ha logrado ni siquiera cumplir con los estándares mínimos de calidad que este tipo de políticas sociales neoliberales de combate focalizado a la pobreza exigen; y que en muchos casos, sus de por sí modestos objetivos, -mayor escolaridad y atención de salud como garantía futura de un trabajo con mejor remuneración para familias o personas beneficiarias- es decir, romper la transmisión intergeneracional de la pobreza (Boltvinik 2010a,b); no logran cumplirse, no

solo por que los indicadores estructurales de la economía se encuentran inamovibles; persiste el estancamiento económico, ausencia de desarrollo, crecimiento insignificante del empleo y del salario real, sino por que en su mismo diseño, el programa acusa omisiones que lo hacen parecer más un planteamiento político de construcción de base social de los gobiernos que lo han implementado, y en última instancia, de gobernabilidad neoliberal. Mariana Mora ha analizado con agudeza el significado que el programa Progres-Oportunidades tiene para las mujeres desde una óptica de la biopolítica. La obtención de los cheques bimestrales del programa para las mujeres indígenas implica una capacidad de control estatal de sus cuerpos y de los espacios tradicionalmente considerados privados, pues se les presiona mediante asistencia a cursos y pláticas médicas a aceptar planificar su familia y reciben visitas periódicas de los promotores del programa en sus casas para revisar sus condiciones de "higiene". De esta forma un programa gubernamental se introduce en los espacios más íntimos de la vida de las mujeres tratando de controlar su ciclo reproductivo y de reeducar en términos aceptables para la sociedad dominante a sus beneficiarios. De esta forma se las vigila y se desalientan formas alternativas de obtener derechos, mediante la organización política más duradera, por ejemplo (Mora 2008:246-253).

El desarrollo contrainsurgente también aparece con un rostro de construcción de infraestructura o de apoyo a las comunidades campesinas e indígenas, para salir del "atraso". Los proyectos recientes del gobierno de Chiapas reeditan planes anteriores de "modernización" capitalista en el campo acorde a los requerimientos y a la agenda neoliberal mundial de promoción de nuevos mercados y apertura de nuevas fronteras de acumulación. En el reciente gobierno estatal presidido por Juan Sabines dos proyectos de infraestructura se han significado por su magnitud y las críticas que han despertado.

Por un lado el proyecto de "Ciudades Rurales Sustentables" (CRS) que busca concentrar a la población campesina dispersa en múltiples localidades, en unos cuantos centros de población diseñados expresamente para albergarlos y que contarían en teoría con todos los elementos de la vida citadina (vivienda amplia, telefonía, televisión), donados "desinteresadamente" por empresas y fundaciones privadas en colaboración con el gobierno puede ser interpretado

como cumpliendo un doble propósito de reordenamiento y concentración de la población rural para a) dejar baldía la tierra campesina para futuros negocios lucrativos privados (la minería, por ejemplo) además de concentrar población disponible para la explotación de la fuerza de trabajo y b) vaciar de población el campo que es el terreno natural donde encuentra apoyo y base social el EZLN, así mediante el desmembramiento de las comunidades se desarticularía el tejido social complejo que le permite existir al proyecto rebelde (Zunino y Pickard 2009). Las ciudades rurales han sido planeadas para convertirse en paraísos del consumo para las empresas privadas llamadas por el gobierno estatal a dotar de infraestructura para construir las y si bien parece haberse parado su construcción por falta de presupuesto, el proyecto podría revivir en cualquier momento.⁴⁵

El otro proyecto de infraestructura relevante en sí mismo, pero también por el conflicto que ha generado es el de la autopista San Cristóbal-Palenque que busca desarrollar otra de las fronteras de la acumulación y mercantilización, el turismo en sus distintas vertientes. La autopista busca conectar dos polos de atracción de turistas de Chiapas en forma directa, conectando Los Altos con el Norte, y de paso abarcando una extensa zona de complejidad política que incluyen comunidades y municipios autónomos zapatistas. En el diseño de la carretera hay más que deseos de crear y dejar un legado de infraestructura, existen indicios de la participación directa de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) en el diseño y planeación del trazo carretero con la intención de que llene los requerimientos que el ejército necesita para que la carretera sirva a sus planes de movilidad hacia dentro de zonas de influencia zapatista primordialmente.⁴⁶ La construcción de la carretera ha generado una fuerte oposición de una comunidad indígena tzotzil adherente a la Otra campaña de nombre Mitzitón, perteneciente al municipio oficial de San Cristóbal de las Casas y aledaña al cuartel militar de Rancho Nuevo, que vería afectada una buena parte de sus bosques y viviendas pues el trazo carretero pasa por su comunidad. Pero que además entienden que dejar pasar la

⁴⁵ "Ciudades rurales en Chiapas: despojo gubernamental contra el campesinado" por Mariela Zunino y Miguel Pckard, CIEPAC, 26 de diciembre 2008

⁴⁶ "La autopista San Cristóbal-Palenque. Espina dorsal del CIPP: sigilo y destrucción violenta" por: Juan Romero, Boletín Chiapas al Día, CIEPAC, 18 de octubre 2009

carretera implica abrir el camino a tropas y pertrechos, esto es, profundizar la guerra. Los intereses en juego en esta carretera se han mostrado por el nivel de virulencia ocasionado por la oposición de la comunidad de Mitzitón a aceptar la afectación de su comunidad, lo que ha ocasionado la división de la comunidad y el ataque a sus miembros por parte de un grupo de corte paramilitar originado en una iglesia evangélica protestante de San Cristóbal y con el nombre de "Ejército de Dios", este grupo defiende el proyecto carretero en contra de la decisión de la mayoría de la comunidad y es solapado por instancias gubernamentales en Chiapas lo que puede hablar de manera elocuente de las condiciones y la importancia de la construcción de este corredor para los factores de poder en la zona.⁴⁷

En Chiapas, las políticas de desarrollo se encuentran como en pocos lugares, determinadas por los objetivos de la silenciosa guerra dirigida contra quienes resisten en los territorios autónomos zapatistas en particular, e indígenas en general. Desde el inicio del conflicto, y a raíz de la construcción y delimitación paulatina de la autonomía rebelde zapatista, los programas y proyectos de política social de los niveles federales y estatales han fungido como la espada de Damocles que se cierne sobre quienes desde la carencia resisten en condiciones precarias. Ser parte de un proyecto de resistencia implica un "coste de oportunidad" alto para miembros de comunidades campesinas que requieren todo el apoyo dadas las condiciones generales de carencia presente en gran parte de las comunidades indígenas, así que resistir puede implicar tener una vida más dura y con privaciones económicas, a lo que se añade la zozobra de ser atacado o saqueado en las pertenencias propias por la pertenencia a una organización rebelde. Estas condiciones, muchas veces extremas de vida explican una buena parte del por qué de las deserciones y el abandono de la organización zapatista por campesinos indígenas que participaron activamente en ella. Las políticas estatales de desarrollo buscan enfatizar estas condiciones, promoviendo el contraste entre comunidades que "sí reciben apoyo" del gobierno de las que no, o condicionando la recepción de

⁴⁷ Ver Hermann Bellinghausen "Indígenas de Mitzitón rechazan la vía San Cristóbal-Palenque; "sólo beneficia a ricos" *La Jornada*, 21 de abril 2009; y "En el ejido Mitzitón, religión y política fomentan los conflictos" *La Jornada*, 28 de julio 2009;

los dichos apoyos a la aceptación del programa por parte de la comunidad en su totalidad. Estas formas sutiles de crear discordia suceden de por sí en comunidades donde no existe un conflicto ni división política aparente, pues los programas de combate a la pobreza como el Progresá-Oportunidades tienen un criterio de aplicación a discreción de los funcionarios y promotores del mismo, en lugares en donde existe una alta volatilidad política por la complejidad política y la existencia de un proyecto político antisistémico, estas diferencias pueden escalar en conflictos de alto nivel.

La forma en que la constitución de bloques paramilitares se oponen a la insurgencia como una expresión de la disputa política y militar, pero también buscando reconquistar el territorio y la población sustraídos al proceso de acumulación y valorización capitalista, es otra cara de la colonialidad del poder. Desde la declaración de los municipios rebeldes, y recientemente con la conformación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, el EZLN ha impedido en los hechos el avance de proyectos determinados por el proceso de valorización; algunos de estos proyectos son harto visibles y entrañan relaciones directas con el capital nacional y transnacional, como la bioprospección y la extracción de saberes propios sobre medicina o herbolaria, los proyectos de turismo rural o ecoturismo privados, estatales o de corte comunitario, los desarrollos y la prospección de la minería, entre otros elementos de frontera de la acumulación capitalista presentes en el territorio chiapaneco. Otros diseños políticos tienen implicaciones menos visibles pero rastreables también en su intención de acumulación; de esa manera puede ser visto el proyecto de titulación y certificación de tierras llevados a cabo como políticas del estado mexicano en sus distintos niveles federal y estatal. La titulación de tierras y solares es un paso indispensable para la individualización de la propiedad en el campo, sin ese requisito no puede legalizarse ningún trámite de compra-venta de tierras campesinas. Así que los programas de certificación legal de la propiedad contienen un elemento propagandizado de "certidumbre jurídica" para los detentadores de la tierra, pero por otra parte revelan el proceso general de entrada de la tierra en el circuito de la mercantilización, y por consecuencia al de la avidez de empresas privadas o procesos de reconstitución de latifundios o proyectos de agricultura capitalista

que compiten de manera ampliamente ventajosa con el proyectos histórico de los pueblos indígenas y campesinos de apropiación y uso colectivo de la tierra y los productos de ésta.

Contrainsurgencia, militarización y paramilitarización y la transformación de subjetividades en la colonialidad

El fenómeno de la violencia estatal o de diversas violencias solapadas y promovidas por los estados nacionales contra grupos de población de sus mismos países buscan generalmente el efecto de una transformación de la subjetividad (Kaufman 2005:111-123) que anule lo que los regímenes políticos autoritarios consideran un obstáculo "cultural" a la búsqueda de lo que ellos mismos han planteado como el derrotero de los pueblos a los que someten: en el caso latinoamericano, la modernidad capitalista. En los países en los que existe una presencia importante de pueblos originales históricamente sojuzgados desde la fase política colonial, el obstáculo es visto como una amenaza de grandes proporciones, puesto que estos pueblos son portadores de formas culturales y de organización social consideradas inasimilables desde el punto de vista etnocéntrico dominante de las clases y grupos dominantes (generalmente blancos y eurocentrados) de los países latinoamericanos, a la cultura dominante o a los proyectos de país promovidos por estos grupos y clases sociales.⁴⁸

La violencia contra comunidades y pueblos indígenas ha estado marcada históricamente por el sello de la colonialidad del poder expresada en la racialización y el control de la fuerza de trabajo india (Quijano 1992, 2002) que

⁴⁸ Analizando el caso de la "solución final" contra los judíos llevada a cabo por el estado nazi alemán y el de las desapariciones forzadas en la Argentina durante la última dictadura militar, Alejandro Kaufman señala que lo que estos estados buscaban era establecer una nueva subjetividad suprimiendo otras consideradas contrarias e incompatibles, con lo que conllevan de "memoria, sensibilidad y temporalidad propias" y mediante un procedimiento que llama "antropológico" buscaban "la desaparición no solo de un grupo de personas, sino de una *forma de vida*" reresentada por el grupo a eliminar que "encarna esa forma de vida a través de prácticas culturales, sensibilidades, competencias lingüísticas, a las que..proporciona algo que se puede describir como una masa crítica...la eliminación de esa masa crítica ocasionará el cambio deseado" de tal forma que no sólo se elimina físicamente a ciertos grupos humanos sino también sus "prácticas socioculturales"; en el caso argentino el "éxito" de este procedimiento de poder parece haber radicado en que se consiguió la "extinción de la esperanza utopista igualitaria que el movimiento revolucionario de los años 60 y 70 encarnaba" (Kaufman 2005:116-118, cursivas en el original)

son herencia política de la dominación europea en América. La colonialidad se expresó en la forma en que las repúblicas liberales independientes siguieron tratando a los pueblos indios, ya muy entrado el siglo XIX y hasta principios del XX, en algunos lugares, a través del control de su fuerza de trabajo, y sus cuerpos; considerados ambos material desechable sobre los que estaba permitido ejercer el máximo grado de violencia. Y no sólo por razones económicas se los explotaba, torturaba y asesinaba, sino como efecto de la política colonial que expresaba su dominio sobre las culturas conquistadas a través del terror (Cfr. Taussig 1986: 3-73).

En la última etapa de los conflictos de la Guerra Fría, las estrategias de contrainsurgencia y de exterminio del “enemigo interno” de los estados nacionales autoritarios en América Latina tuvieron a los indígenas entre sus objetivos principales. Por una parte, por que fue el campo el escenario principal de batalla del estado contra los movimientos opositores e insurgentes armados, y era ahí donde habitaban principalmente los pueblos indios. En pocos lugares las políticas de seguridad nacional y las tesis del enemigo interno tuvieron un rostro racializado y colonial tan nítido como en Guatemala en los años 80 del siglo XX. Ahí la represión de los diversos gobiernos militares y autoritarios contra los movimientos insurgentes y guerrilleros de izquierda criminalizaron a toda la población indígena, a raíz del surgimiento de movimientos armados que incluían en sus filas a hombres y mujeres indígenas, como el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). La lógica estatal implementada por el ejército guatemalteco asimilaba a todo aquél que no colaborara con el gobierno como miembro de la guerrilla, desarrollando la infausta política de “tierra arrasada” que buscaba hacer escarmentar a toda la población a través de acciones de terrorismo estatal que “limpiaban” a las poblaciones consideradas contaminadas por la presencia guerrillera. Por lo menos 200 mil guatemaltecos fueron asesinados el tiempo que duró el conflicto armado desde los años 70 hasta 1996, cuando ocurrió la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno y la guerrilla. Según la Comisión de Esclarecimiento Histórico sobre la guerra civil de ese país, la inmensa mayoría murieron a manos de fuerzas estatales, y una buena parte de ellos tan solo en los años específicos de 1981-1983, en los que se cometieron actos de genocidio, en gran medida en contra de los indígenas

mayas guatemaltecos (*Memoria del silencio*, citado en Grandin, 2000:391-412). A finales de los años 70 y principios de los 80 del siglo XX, la etapa más cruenta del terrorismo estatal ya referida, ocurrieron decenas de matanzas en poblaciones y comunidades indígenas en el contexto de la campaña contrainsurgente de las fuerzas armadas de Guatemala. De dichas campañas de asesinatos masivos ha dado cuenta Ricardo Falla (1992) en un recuento etnográfico de los pueblos arrasados por las fuerzas militares guatemaltecas. A través de la memoria oral de los sobrevivientes de las masacres contra comunidades y pueblos mayas en la zona de Ixcán, en el departamento guatemalteco de Quiché, Falla reconstruye el significado del terror en el espacio cotidiano de comunidades asoladas por la política de limpieza étnica y social, trazada por el estado nacional guatemalteco. A través de estas narraciones el autor transmite solo una parte del genocidio cometido por el estado guatemalteco a través de sus fuerzas armadas, contra la parte mayoritaria de su población, los indígenas de diversos pueblos históricos mayas.

Como en otras historias de genocidios perpetrados contra grupos diversos de población, y específicamente contra pueblos indígenas, en distintas latitudes, la política de arrasamiento de pueblos y comunidades indígenas, contenía un ingrediente de saña e irracionalidad aparente que lo hacía inexplicable o hasta inverosímil, por el grado de deshumanización requerido en las tropas militares (y/o paramilitares) encargadas de llevar cabo la tarea de las masacres. Pero los militares guatemaltecos habían sido entrenados eficientemente en la tarea de negar la calidad de humanidad de sus enemigos-semejantes, en una escuela formal, la Escuela de las Américas en Estados Unidos y en otra informal pero no por eso menos eficaz, en la de la historia del racismo anti indígena (Hale 2007) determinado por la colonialidad del poder que caracteriza en diversos grados de virulencia a los países latinoamericanos. Así como una tradición de insurgencia y rebelión, articulada en espacios de memoria de mayor o menor longitud, conecta a Guatemala con el estado de Chiapas, su contraparte, la contrainsurgencia y el terrorismo de estado, cometidos en forma indiscriminada contra poblaciones consideradas poco confiables o enemigas del orden establecido también constituyen una tradición que tiene vasos comunicantes y

puentes diversos en la violencia y la lucha contra las rebeliones. La masacre de Acteal, antes discutida, es un ejemplo paradigmático de dicho tejido de terror. La intrusión en las líneas básicas de la vida social de pueblos y comunidades que trae aparejada los procesos de militarización y/o paramilitarización, y de la violencia y terrorismo estatales en general, conllevan transformaciones en la lógica comunitaria y en la subjetividad de los miembros de esos pueblos. La represión estatal busca dejar una impronta en el corazón de las comunidades que perdure en el tiempo, tratando de minar cualquier ánimo o espíritu reivindicativo, en dónde éste exista, o matar la sola posibilidad de que pudiera surgir dadas las condiciones objetivas de opresión y explotación contra muchos pueblos campesinos e indígenas. El caso particular del paramilitarismo en Colombia, promovido y solapado por la burguesía empresarial y terrateniente, el estado, y las fuerzas armadas en sus distintos niveles, es un caso paradigmático de supresión de la disidencia y eliminación de subjetividades opuestas al sistema de dominación social por medio de la violencia con una larga historia en ese país (Calvo Ospina 2008). Son incontables los casos de pueblos enteros que han sido invadidos por los grupos paramilitares de derecha, antes agrupados en las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), durante días, semanas o meses sin recibir ayuda de autoridad alguna y dejados a la suerte y voluntad de los “paracos” que desarrollan venganzas, despojos y asesinatos selectivos y masivos en ellos. Los paracos se adueñan de los pueblos y se tornan la autoridad en ellos, bajo el pretexto de buscar guerrilleros o colaboradores de éstos o de “limpiar” una población de la delincuencia (Taussig 2001). Ningún soldado o policía les opone obstáculo alguno, más bien al contrario, cubren su llegada y retirada a los pueblos donde realizan matanzas. En los hechos, el dispositivo paramilitar usado en regímenes con democracias formales como en el caso colombiano tiene el efecto de hacer avanzar la agenda de los negocios y la apertura de mercados a la acumulación capitalista sea mediante la supresión violenta de los sindicatos de trabajadores, el desplazamiento forzado de poblaciones campesinas e indígenas para la toma de sus tierras y el cultivo y comercialización de drogas (Cepeda 2003). La militarización y paramilitarización de zonas indígenas y campesinas es un fenómeno presente en muchos países latinoamericanos en

distintos momentos de su historia, la faceta del terror, el temor y la sospecha que provocan contra los dominados y rebeldes, y entre ellos, ha sido documentada en diversas experiencias (Bourgois 2001), así también existen investigaciones que informan no solo del efecto del terror ocasionado sobre pueblos y personas por dicha violencia, sino también de las transformaciones en la interpretación cultural, la visión cosmogónica, el paisaje ritual, producto de la violencia estatal contra comunidades indígenas rebeldes (Wilson 1995). Estas transformaciones muchas veces operan como una forma de adaptación a una situación opresiva, otras veces son formas y mecanismos culturales que permiten hacer comprensible la situación de conflicto que viven los pueblos, pero también pueden ser vistos y utilizados como parte del arsenal de mecanismos de rebelión y resistencia de las comunidades; como defenderse de las incursiones violentas (militares y paramilitares) contra sus pueblos, apelando a deidades y fuerzas de su panteón cultural y a elementos diversos de su cosmogonía. En la tesis de Oscar García aparece una *petición* ideada por rezadores o especialistas rituales (*'iloletik*) de la zona de San Pedro Chenalhó en los Altos de Chiapas, pertenecientes a pueblos zapatistas, en la que se solicita protección contra una incursión del ejército mexicano a un municipio autónomo. La petición contiene elementos comunes presentes en otros rezos y plegarias en dicha zona indígena: a) se nombra a las deidades identificadas con entidades anímicas de la naturaleza ubicadas en lugares considerados sagrados (cuevas, cerros, ojos de agua); b) se hace la petición de protección y c) se nombra a los lugares sagrados de los Altos y se ofrece reciprocidad por la protección (velas, yerbas de olor, incienso) [García González 2007:141]. De esa forma se construye un escudo simbólico en torno de la comunidad amenazada, a la par que se realizan las acciones consecuentes de defensa y resguardo de la comunidad a través de la vigilancia, los cordones civiles y las misiones de campamentistas internacionales de derechos humanos (Ver Fig. 3 al final de este capítulo).

Estado de excepción frente al estado de rebelión interna

En las democracias capitalistas el "imperio de la ley" se representa por el estado de derecho cifrado en códigos escritos y no escritos y formalizados en

las constituciones de los estados nacionales; en condiciones ideales, dicho estado de derecho protege a los ciudadanos frente al abuso del poder mediante reglas jurídicas claras e instancias abiertas a las que se podría acudir para reclamar derechos. Dichas condiciones distan de ser las imperantes en los países del tercer mundo; pero en los países del capitalismo desarrollado la historia no es más halagüeña, el estado de excepción ha sido una forma de control del poder y los procesos políticos, de uso común desde fines del siglo XIX y hasta el inicio de la segunda posguerra en el siglo XX, en el caso de Europa Occidental (Agamben 2004). A un estado de derecho frágil y unas formas de excepción cada vez más rampantes y coercitivas, se opone el concepto de "estado de rebelión" (Dusset 2006) que plantea el retorno del asiento del poder en la soberanía del pueblo que se niega a seguir los mandamientos de un estado carente de legitimidad.

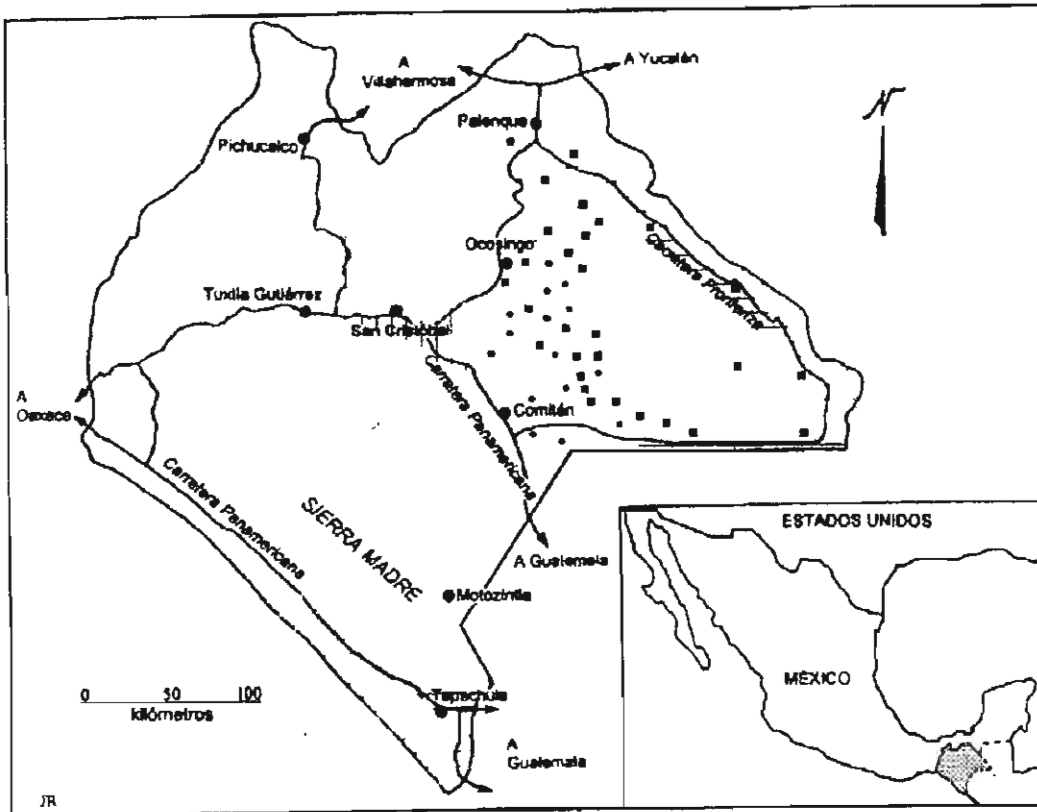
En Chiapas, el alzamiento zapatista instauró el estado de rebelión como una forma de excepción desde abajo ante lo que se consideraba un estado de derecho ficticio, o en el mejor de los casos precario, y situado marcadamente del lado de los poderosos. Ante la instauración de este estado de rebelión, el estado mexicano ha establecido un estado de excepción desde arriba para combatir el significado de transformación social de la rebelión zapatista. Ha operado este combate a través de dispositivos políticos y militares que buscan reducir y acorralar la importancia de las acciones zapatistas en términos geográficos, reduciéndolas a su territorio de influencia física en Chiapas, pero también simbólicos, al atajar su resonancia y significado al nivel nacional. Pero es ineludible también extraer conclusiones de la acción contrainsurgente en Chiapas que pueden ser aplicadas al análisis que exceden el contexto del sureste mexicano. A nadie puede escaparle que en el contexto de la llamada "guerra contra el crimen organizado" diseñada por el gobierno federal mexicano a raíz de la ascensión al poder de Felipe Calderón, la estrategia de miedo y violencia que una vez estuvo concentrada en Chiapas y otras regiones con altos grados de movilización popular, ahora ha encontrado un espacio de aplicación generalizado al territorio nacional. El estado mexicano parece buscar aplicar en formas indirectas y disfrazadas de legalidad, acciones que antes se aplicaron en forma de experimentación en el laboratorio contrainsurgente en

Chiapas. Las formas que podrían surgir para oponerse a este estado de excepción desde arriba y por el establecimiento de una democracia real y no fingida, podrían tener en la experiencia zapatista un caso de resistencia del que se podrían extraer algunas enseñanzas.

Conclusión

La estrategia contrainsurgente es una expresión violenta de la colonialidad del poder, y su construcción como guerra interna contra pueblos y regiones indígenas puede analizarse también como laboratorio de la actual guerra contra el crimen organizado del gobierno federal. La guerra formalmente suspendida pero nunca detenida en los hechos en el territorio rebelde es una faceta de la forma estado de excepción que intenta desde arriba hacer frente a la conmoción causada por el alzamiento del 94. A través del miedo, la zozobra y la incentivación de conflictos entre comunidades o dentro de ellas se busca confinar a los zapatistas a un territorio fragmentado y disperso. La estrategia contrainsurgente se basa en la tesis del "virus externo" que es parte de las doctrinas de seguridad nacional heredadas de Estados Unidos desde la guerra fría; el virus externo es representado por agentes no-nativos de la zona, que convencen de luchar, como parte de una suerte de embrujo, a los indígenas y campesinos. En el siguiente y último capítulo analizaré la forma en que el núcleo guerrillero original no-indígena, proveniente de las antiguas FLN se fundió con los pueblos indígenas mayas de la zona y con su cultura y cosmogonía, hasta transformarse en el EZLN de hoy en día, creando una síntesis que borró las diferencias coloniales entre ambos sujetos de conocimiento.

Centros de Desarrollo Social y centros Militares en Chiapas



Mapa 4- Desarrollo social y Contrainsurgencia en Chiapas. Traslape de centros de desarrollo social y puntos militares en el territorio rebelde

- Centros de Desarrollo Social (gubernamentales)
- Cuarteles y campamentos militares

(Fuente: Elaboración propia en base a De Vos 2001: Mapas 31 y 39)

**Petición o plegaria de protección indígena contra una incursión militar
(tzotzil-castellano)**

Sventa mu xtal soltaro milvanuk Para que no venga el ejército

A'yibun ti jk'ope, Ch'ul Chauk,
a'yibun ti jlo'ile, Ch'ul Vitz,
a'yibun ti ka'yeje, Chul Anjel,
a'yibun ti jresale, Ch'ul Ch'en:
Yu'un tal jtij tajole.
Yu'un tal jtij tavo'ontone, Kajval.
Yu'un lok'esbun tatuk'e,
yu'un lok'esbun takanyone, Kajval.
Yu'un makbikun ta be tavalabe,
tanich'nabe, Kajval.
Manchuk mi xtalik ta jun ak'obal,
manchuk mi xtal ta po'ot sakub, Kajval,
manchuc mi xich' tal stuk'.
Mu jk'an xtal smajun ta jna.
Mu jk'an xtal yutilanun ta jk'u'leb,
Kajval.

Nichimal Muk'ul San Jwan, Nichimal
Muk'ul Patron,
Yajval Ch'ul Banumil, Yajval Ch'ul
Vinajel,
J'oxyoketal Totil, J'oxyoketal Me'il,
Sak Ch'enal Ch'ul Totil, Sak Ch'enal
Ch'ul Me'il,
San Kixtoval Ch'ul Totil, San Kixtoval
Ch'ul Me'il:
Mu x-och tal tavirusil, mu x'och tal
tabanumil, Kajval,
Muk'ul San Jwan, Muk'ul Patron.
Ak'o sikub li stuk'e, ak'o sikub li
spistolae, Kajval.
Tzakkikun ti jbej yo jnichime.
Tzakkikun ti jbej yo jyanal te'e, Kajval.
Tzakkikun ti jbej yo jch'aile,
Chaklajun Ch'ul Totil, Chaklajun Ch'ul
Me'il.

[Fuente: Ojarasca año 9, No.21, enero 1999, *La Jornada* citado en García González
2007:141]

Escucha, Sagrado Relámpago,
escucha, Santo Cerro,
escucha, Sagrado Trueno,
escucha, Sagrada Cueva:
Venimos a despertar tu conciencia.
Venimos a despertar tu corazón,
para que hagas disparar tu rifle,
para que dispares tu cañón,
para que cierres el camino a esos hombres.
Aunque vengan en la noche.
Aunque vengan al amanecer.
Aunque vengan trayendo armas.
Que no nos lleguen a pegar.
Que no nos lleguen a torturar.
Que no nos lleguen a violar
en nuestras casas, en nuestros hogares.

Gran Florido San Juan, Gran Florido Patrón,
Santo Dueño de la Tierra, Sagrado Guardián
del Cielo,
Padre del Cerro Huitepec, Madre del Cerro
Huitepec,
Padre de la Cueva Blanca, Madre de la Cueva
Blanca.
Padre del Cerro San Cristóbal, Madre del
Cerro San Cristóbal:
Que no entren en tus tierras, Gran Patrón.
Que se enfrien sus rifles, que se enfrien sus
pistolas.
Kajval, acepta este ramillete de flores.
Acepta esta ofrenda de hojas, acepta esta
ofrenda de humo,
Sagrado Padre de Chaklajún
Sagrada Madre de Chaklajún

Capítulo VII

Doble traducción y contagio de cosmologías: marxismo y cultura indígena maya en el EZLN

A lo largo de este trabajo he procurado enfatizar la relación existente entre el carácter colonial de la sociedad mexicana y la cualidad indígena de la rebelión zapatista por lo que hace a su principal base de sustentación social, los pueblos y comunidades indígenas de tronco maya que sostienen a dicho movimiento en los territorios ocupados por el EZLN en Chiapas. La identidad y carácter étnico del EZLN es un rasgo que lo define, en términos digamos, sociológicos. La forma de plantear demandas que objetivamente han sido parte de la vida cotidiana de buena parte de los pueblos indígenas en Chiapas, y articular esa experiencia de la memoria de los pueblos con las demandas y configuraciones en el mundo contemporáneo, reactualizando conceptos como la autonomía y edificando estructuras de gobierno propias de los pueblos zapatistas ha sido la litis del tema de este trabajo a lo largo de sus páginas.

La dimensión y la lucha por la causa de los pueblos indígenas es, con todo, una entre varias de las agendas de cambio social y transformación planteadas por el EZLN, quizá podría decirse que la más relevante de ellas, pero no la única y exclusiva. Se ha planteado que en el EZLN coexisten por lo menos tres dimensiones de lucha que definen al zapatismo como "un levantamiento indígena en busca de autonomía, una lucha de liberación nacional y una rebelión por la humanidad y contra el neoliberalismo" (Baschet 2002:121). Y sin embargo, estas agendas de lucha, no estrictamente indígenas, estos programas de transformación, potenciados a raíz de la emisión de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona por el EZLN a mediados de 2005, se encuentran delimitados por una visión particular, una síntesis del choque entre dos visiones emanadas de matrices culturales diferenciadas. Esta visión ha

configurado la forma de lucha del EZLN que combina, a veces en forma afortunada y otras con resultados pobres, la visión indígena sobre la forma y el carácter de la nación y los pasos necesarios para transformarla y la visión de la cultura dominante sobre los problemas de la comunidad y el mundo indígena. Esta relación articula doblemente formas de entender e interpretar el mundo que comúnmente se contraponen y es un punto importante para entender la inmensa atención que ocasiona el EZLN, tanto para quienes miran a esta como una experiencia importante e innovadora en el planteamiento de temáticas políticas de los subalternos como para aquellos que la denuestan y consideran lesiva para el desarrollo armónico de los pueblos indígenas. Considero pertinente ahora realizar una descripción de los elementos más importante y visibles de esa articulación o traslape entre elementos culturales mesoamericanos y occidentales que permitan visualizar la forma en que se construyó el zapatismo como un movimiento de base indígena que contempla demandas más amplias que las relacionadas con el mundo indio pero que plantea dichas demandas desde una visión decolonial que busca trascender la colonialidad del poder y del saber.

Doble traducción y sujetos de conocimiento en la experiencia zapatista

La relación entre el primer núcleo de combatientes fundadores del EZLN, formado en partes iguales por jóvenes urbanos de origen criollo-mestizo con formación de estudios universitarios en su mayoría, e indígenas hablantes de lenguas mayenses de Chiapas y de vocación campesina, con las comunidades indígenas de las regiones en donde se asentaron, fue un proceso largo y formado en la contradicción de la colonialidad que situaba a los jóvenes formados para construir un foco insurgente (mestizos e indígenas, pues todos habían sido formados en un mismo molde ideológico), portadores de una ideología, el marxismo revolucionario, autojustificatoria de sus intenciones, como los sujetos situados en un pedestal cognoscitivo superior. Frente a ellos, los pueblos campesinos indígenas se constituían en objetos pasivos del conocimiento de aquéllos y de su posterior acción redentora y transformadora. Esta relación unidireccional se resquebrajaría a lo largo de los años, con el

reclamo que las comunidades indígenas harían de tener un papel activo en la organización insurgente armada, conforme su base social de apoyo creciera, y transformara el carácter del EZLN de manera gradual hasta constituirlo en una organización reconocida por su identidad étnica de hoy día.

La relación de traducción entre mundos (es decir, matrices de saber y culturas diferenciadas) presente en el EZLN tiene paralelos en el mundo amerindio que pueden ser útiles para comprender las formas en que se construye este proceso. En los Andes, Silvia Rivera Cusicanqui (1990) ha conceptualizado el proceso de "doble relación entre sujetos" para explicar las potencialidades de la historia oral contada por indígenas en dos planos: epistemológicamente, permitiendo una mayor y más acabada comprensión de los procesos sociales de dominación en contextos coloniales y poscoloniales y éticamente, estableciendo una relación equilibrada entre los sujetos inmiscuidos en el proceso de conocimiento. Para esta investigadora, la historia oral permite como método avanzar más allá de planteamientos como los de la investigación participativa, en la tradición del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, puesto que

es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores, y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la "cadena colonial", los resultados serán tanto más ricos (...). Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos *activos* de reflexión y conceptualización, ya no entre un "ego cognoscente" y un "otro pasivo", sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro [Rivera Cusicanqui 1990]

El planteamiento de Rivera Cusicanqui es una propuesta ética democrática hecha para el ámbito de las Ciencias Sociales que puede servir también para comprender la relación entre sujetos de ámbitos y mundos culturales diferenciados que luchan contra las formas generales de dominación. En el caso del zapatismo, como lo ha mencionado Mignolo (2001:175-195) la relación entre sujetos de Rivera puede ser análoga al proceso de traducción en

el EZLN entre sus afluentes urbanas occidentales y aquellas que se alimentan de la cosmovisión indígena maya. Retomando la narración, ya conocida y tratada del núcleo guerrillero que llega a la selva a formar un foco de insurrección, los *polos activos de reflexión* para usar los términos de Rivera Cusicanqui, son los miembros del grupo armado y las comunidades indígenas con quiénes lenta y penosamente comienzan a trabar contacto.

Este contacto inicialmente se planteó en forma de una comunicación de una sola vía en la que el núcleo guerrillero actuaría como el sujeto de conocimiento y las comunidades serían su objeto a conocer. Lo que presuponía que eran los miembros del grupo insurgente los poseedores de un conocimiento o verdad inexistente o necesaria en las comunidades (las estrategias de lucha, la formación para la rebelión, la conciencia revolucionaria), pero una vez establecidos contactos cada vez más formales y frecuentes entre el núcleo inicial y los poblados indígenas, las concepciones construidas con antelación sufren transformaciones importantes, uno de los actores relevantes de este polo doble de reflexión de parte del núcleo urbano inicial, el subcomandante Marcos, narra su experiencia del encuentro con los pueblos indígenas

Algo había pasado en todos los años previos, décadas previas, siglos anteriores. Nos estábamos enfrentando a un movimiento de vida que había logrado sobrevivir a los intentos de conquista de España, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, y de todas las potencias europeas, incluyendo la Alemania nazi. Lo que había hecho resistir a esta gente había sido un apego a la vida que tenía que ver mucho con la carga cultural. La lengua y la forma de relacionarse con la naturaleza presentaban una alternativa no sólo de vida, sino de lucha. No les estábamos enseñando a nadie a resistir. Nos estábamos convirtiendo en alumnos de esa escuela de resistencia de alguien que llevaba cinco siglos haciéndolo [subcomandante Marcos "Ojarasca" *La Jornada* noviembre/08]⁴⁹

⁴⁹ Las referencias del subcomandante Marcos y el teniente coronel Moisés son parte de los mensajes dirigidos por ellos en el Caracol de La Garrucha a la *Caravana nacional e internacional de observación y solidaridad con las comunidades zapatistas*, de la Otra Campaña y la Zeta Internacional, en agosto de 2008, publicados meses después en el suplemento Ojarasca 193, noviembre 2008, *La Jornada*

El encuentro con una realidad que no habían contabilizado correctamente hizo cambiar la estrategia general del movimiento armado, pues una vez trabado el contacto con los pueblos, su visión del mundo y su memoria corta y larga, quedó claro que los insurgentes no llegaban a un molde vacío, sin historia, sino a uno formado de una experiencia compleja y abigarrada

Los que venían a salvar a las comunidades indígenas fueron salvados por ellas. Y encontramos rumbo, destino,... velocidad para nuestro paso. Lo que llamamos "la velocidad de nuestro sueño"(...) A la hora que se empieza a construir el puente del lenguaje, y empezamos a modificar nuestra forma de hablar, modificamos nuestra forma de pensar a nosotros mismos y de pensar el lugar que teníamos en un proceso: servir [subcomandante Marcos cit. nov./08]

La forma en que se visualiza al EZLN en las comunidades y el papel que cumple como catalizador de una historia anterior de lucha por las vías legales es narrado por el teniente coronel Moisés como miembro de las comunidades contactadas por el EZLN, y quien es uno entre muchos de los ejemplos de intelectuales indígenas que operan en el movimiento, el otro polo activo de la reflexión y el conocimiento.

Cuando llega el EZLN empezó el trabajo en los pueblos, a hablar pues de la explotación. Nuestros abuelos y abuelas, nuestros papás y mamás, entendieron la necesidad de organizarse. Porque ya veían de lo que le estaba pasando, de lo que le estaba sucediendo...Ya había idea de que hay que organizarse, de que hay que unirse, de que así tenemos fuerza. Pero en aquellos tiempos no se podía, porque los patrones y el mal gobierno no permitían. *Y había otras historias largas ahí.* Porque nos decía el mal gobierno que hay que entrarse en las organizaciones oficiales, como la CNC, y luego la CTM...Nuestros papás y abuelos participaron en esas organizaciones legales, que dice el mal gobierno que ahí se va a resolver las necesidades, las demandas. Lo probaron y no se resolvió nada. Se vino la idea de que hay que organizarse independiente, lo probaron y no se resolvió nada. Puras persecuciones, encarcelamiento, desaparición [teniente coronel Moisés "Ojarasca" *La Jornada*, noviembre/08, cursivas GGR]

El contacto con las comunidades así como la toma de conciencia del núcleo armado origina de estas historias largas de las que provenían los pueblos indígenas en Chiapas, tendría consecuencias no sólo al nivel de la

comprensión de mundos otros, de formas distintas de conocer y percibir el mundo, también implicaría un cambio en la estrategia político militar que el EZLN había diseñado en base a planteamientos tradicionales de las tesis del foco insurreccional de la izquierda revolucionaria

De un movimiento que se planteaba servirse de las masas, los proletarios, los campesinos, los estudiantes, para llegar al poder y dirigirlos a la felicidad suprema, nos estábamos convirtiendo, paulatinamente, en un ejército que tenía que servir a las comunidades. En este caso, las comunidades tzeltales, que fueron las primeras donde nos instalamos. El contacto con los pueblos significó un proceso de reeducación (..) [subcomandante Marcos Nov./08]

Las narrativas de los dos miembros de la comandancia militar del EZLN y sobre todo el aspecto que refiere al cambio de estrategia político militar zapatista de organización de un ejército revolucionario clásico a un ejército de las comunidades campesinas indígenas origina importantes transformaciones en la lucha desplegada por los zapatistas.

El punto de quiebre, y lo que podría analizarse como la gran transformación del EZLN (que incluye el paso de su historia anterior como FLN al actual EZ) se da al final de 1992 y principios de 1993. Durante todo el año de 1992 se había hecho una consulta amplia en los pueblos bases de apoyo zapatista para decidir el inicio de la guerra y el resultado fue favorable de parte de las comunidades a iniciar las hostilidades. Conocido el resultado de la consulta, en diciembre del '92 se realizó una reunión entre la comandancia de montaña del EZLN y la jefatura indígena al nivel de las comunidades y se decidió cambiar la estructura de dirección en el EZLN, constituyéndose el carácter de ejército indígena que es lo que sociológicamente define al EZLN.

Esta transformación es refrendada en una archireferida reunión en el ejido Prado entre el EZLN y los mandos nacionales de las FLN, en la que se decide la guerra, a contrapelo de la opinión de algunos altos directivos de ésta última organización que consideraban necesario trabajar más tiempo en la clandestinidad. La mayoría de quienes se opusieron a la guerra eran mestizos venidos de la ciudad que tenían consideraciones para objetar la decisión de entrar en combate que a los indígenas y al subcomandante Marcos que respaldó su punto de vista, no les parecieron suficientes.

En esta misma reunión se decide la creación del CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena) con los jefes indígenas (representantes y responsables de zona y etnia) con nivel de comandantes (políticos), esta estructura suplió al anterior comité clandestino formado primordialmente por militantes urbanos y mestizos y de esa forma los indígenas tomaron el mando formal del EZLN ; la autonomización del EZLN respecto de las estructuras de la organización en que se había originado, las FLN (incluyendo el recién creado Partido Fuerzas de Liberación Nacional) estaba consumado, las decisiones más importantes respecto del ejército dejarían de tomarse en las bases urbanas para legar el mando a la montaña (De Vos 2002:350-354).

El levantamiento de enero de 1994, originaría otra serie de transformaciones de estrategia y táctica a las que los zapatistas recurrieron ante el desarrollo de los acontecimientos, siendo de las principales la concepción sobre el poder, por una parte, y la valoración de la dimensión del componente étnico en sus reivindicaciones, por el otro. Así es que doce días después de declarada la guerra al estado mexicano, y ante la exigencia popular de detener el ataque a las comunidades indígenas y al EZLN, -lo que sucede con la tregua unilateral declarada por el gobierno federal el 12 de enero y los subsecuentes procesos tortuosos de encuentro con el gobierno y sus representantes- los zapatistas se encuentran ante una situación no prevista en su estrategia anterior, ante la que proponen cambios de mirada sobre los temas adelantados

Se abre una etapa de resistencia donde se pasa de la lucha armada a la organización de la resistencia civil y pacífica. En este proceso cambió la posición del EZLN respecto al problema del poder. Y esta definición es la que va a marcar de manera más honda la huella en el camino zapatista. Nosotros nos habíamos dado cuenta —y en el nosotros ya van incluidas las comunidades, no sólo el primer grupo— que las soluciones, como todo en este mundo, se construyen desde abajo hacia arriba. Y nuestra propuesta anterior, y toda la propuesta de la izquierda ortodoxa hasta entonces, era al revés: desde arriba se solucionan las cosas para abajo [subcomandante Marcos *Ibid.*]

La concepción leninista sobre el poder (que lo visualiza asentado de manera preponderante en el estado) y guevarista en la estrategia (que planteaba el foco insurreccional como el detonador de un levantamiento a nivel nacional) cambian con el desarrollo de la lucha zapatista posterior al fin de los

enfrentamientos armados con el ejército federal y a la necesidad de ajustar la estrategia a la nueva situación. De manera no menos importante, se inicia también el contacto amplio con organizaciones populares, movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil que simpatizan y apoyan el proceso rebelde, y con las que el EZLN mantendrá un diálogo, a veces fructífero, a veces ríspido, pero que le permitirá desarrollar las concepciones políticas que lo harán conocido en todas partes y renovará su entramado ideológico de manera vasta. Estos cambios que no son irrelevantes, no implican sin embargo un abandono de la tradición marxista revolucionaria en la que la mayoría de los militantes zapatistas habían sido formados, parece más plausible plantear que lo que ocurrió (y quizá sigue ocurriendo) es que siguieron usando las herramientas de interpretación del marxismo “pero con cierta libertad y mezclándolas, a veces en forma creativa, con otras referencias” (Baschet 2002:113).

Los años posteriores a 1994 el EZLN desarrolla un accionar político público que da cuenta de los cambios en las condiciones políticas en las que actúa y que activa, por decirlo así, una forma de imaginación política, basada en el componente político de la cultura indígena que existía de manera objetiva, pero que no había tenido un papel preponderante ante las prioridades estratégicas de la lucha a nivel nacional, el desarrollo político posterior a la frágil tregua armada haría resaltar este componente.

El mandar obedeciendo y las autonomías comunitarias indígenas

El EZLN ha puesto en circulación una serie de máximas políticas con un alto contenido ético, que hoy en día son referencia de movimientos o personalidades, situados en las cercanías o en las antípodas del zapatismo. Sea que lo reconozcan o no, estos lemas han ejercido una fuerte influencia en toda clase de fuerzas políticas que se sitúan en el campo popular y son ahora de uso corriente en el lenguaje libertario y emancipatorio. Como se ha mencionado arriba gráficamente, en voz de actores principales de la organización zapatista, estos lemas y máximas ético-políticas no son una creación exclusiva del EZLN, y reflejan un mundo de interpretación y

concepción vital presente en el territorio indígena maya de Chiapas anterior a la llegada del zapatismo. El zapatismo sistematizó este conocimiento y lo hizo circular de forma que fuera accesible afuera de las comunidades indígenas, por el efecto de traducción cultural ya mencionado y le dio un uso político que en breve tiempo ha adquirido carácter de principios éticos universales.

Un de estos lemas de uso común hoy en día es el de "Mandar Obedeciendo" que refiere en dos sencillas palabras una concepción compleja de emancipación política y de reinterpretación del significado de la autoridad y del gobierno, en pocas palabras, del poder. Esta concepción del poder, remite a una interpretación de las tareas de gobierno, como servicio a la comunidad, presente en la tradición de autonomía objetiva observada en distintos pueblos indígenas de Chiapas. Una forma de ejercicio de la democracia comunitaria en los pueblos indígenas ha sido la base de una de las definiciones políticas básicas del zapatismo que muestra gráficamente el proceso de "educadores educados" que sufrió el proyecto original de la guerrilla zapatista.

Existen por lo menos referencias claras en dos pueblos históricos de la región maya de Chiapas de utilización de una concepción si no idéntica, muy cercana a la adoptada por el zapatismo. En primera instancia, los mayas tojolabales, habitantes de la zona de los municipios de Las Margaritas y Altamirano, cercanos a la selva y frontera en Chiapas, han hecho uso del concepto a través del papel que tienen las autoridades de sus comunidades, Carlos Lenkersdorf lo expone con un ejemplo etimológico sacado del uso del vocablo *mandar* en un diccionario Tojolabal-Castellano

ja ma' 'ay ya' tel kujtiki mandar 'ay kujtik

En donde:

ja ma' 'ay ya' tel- autoridad o responsable comunitario, literalmente *los que tienen su trabajo (en la comunidad)*

mandar 'ay- recibir órdenes

kujtik- nosotros (la comunidad) somos los que ordenamos a nuestra autoridad

Completando la traducción sería así:

“nuestras autoridades son las personas que tienen su trabajo de responsabilidad por nosotros, por que nosotros los elegimos” (Lenkersdorf 2002:79, cursivas en el original).

La autoridad en el contexto tojolabal se encuentra asociada a una concepción o metáfora del *trabajo*, de obligación con el nosotros que es la comunidad, Lenkersdorf plantea que en las comunidades indígenas tojolabales el trabajo se realiza en tres dimensiones principales “se trabaja la milpa (Nuestra Madre Tierra), se trabaja a los santos (de la tradición católica y de la “costumbre” maya) y se trabaja a la comunidad (el trabajo político y de gobierno)” (Lenkersdorf 2002:80). Por lo tanto

Gobernar no es una actividad apartada, revestida de poder, sino característica de aquello que se espera de todos, el trabajar...los gobernantes no son dirigentes que dicen a los demás lo que tienen que hacer...los gobernantes no están en un nivel superior a los gobernados...Trabajan como todos los demás y están subordinados a las decisiones tomadas por parte de los gobernados, representado por el NOSOTROS de la comunidad. Según los acuerdos consensados de la comunidad, los gobernantes-trabajadores desempeñan su cargo. Son ejecutores de dichos acuerdos, no más ni menos. [Lenkersdorf Ibid. 81]

Si el trabajo es una actividad que caracteriza a todos los miembros de la comunidad, entonces los comuneros realizarán en algún momento de su vida cualquiera de los ámbitos de trabajo que se presentan en ella. El contraste claro son las comunidades más complejas y abigarradas en donde hay una marcada diferenciación y desigualdad (como las ciudades o conglomerados urbanos) y surgen especializaciones de ámbitos de la vida, tales como una clase de profesionales dedicados exclusivamente a las tareas de gobierno. Otra vez es Lenkersdorf quien lo pone en letras claras,

“Al desempeñar una pluralidad de funciones, a nadie le toca la sola función de mandar. Así a nadie le toca la sola función de someterse. Todos desempeñamos una pluralidad de funciones, porque a cada uno nos toca una pluralidad de papeles. De esta pluralidad no se exceptúan ni siquiera los habitantes del cielo o del universo” [Lenkersdorf 1996:90-91]

En la tradición indígena maya tzeltal, otra de las corrientes epistémicas de mayor influjo en la práctica política zapatista, existen también referencias claras

al papel de la autoridad en la comunidad, y del significado del poder. Antonio Paoli distingue dos sujetos básicos del ejercicio del orden comunitario en la tradición tzeltal de los pueblos que habitan en la zona de Las Cañadas del municipio oficial de Ocosingo, los *ja'teletik* (las personas con cargo, la autoridad) y los *trensipaetik* (los principales o ancianos). Existe una relación de jerarquización entre estos dos sujetos, pues para ser considerado principal en una comunidad tzeltal se debe haber cumplido previamente con distintos cargos como *ja'teletik*, y haberlos cumplido con diligencia y honradez. No obstante ser dos papeles distintos de voz autorizada, tanto los *ja'teletik* como los *trensipaetik*, son parte de la comunidad para la cual realizan trabajo, no se diferencian ni separan, y deben obedecer el mandato de ésta para ser considerados con respeto. Paoli lo describe con una alabanza que es común utilizar cuando alguien es revestido de un cargo o responsabilidad

Ya spas ta lek te ya'tel, ya sch'ujun te k'op yu'un te komonal, ya sch'ujun k'op yu'un te komon a'tel; teme chikan binti ya yal te komonal ya spas stukel

(Quien hace bien su trabajo, quien obedece la palabra dada por la comunidad, obedece la palabra que manda trabajo colectivo; cuando parece claro lo que dice la comunidad, él lo realiza ciertamente)

En donde el Verbo principal es: *Ch'ujun*-Obedecer, creer, adorar (Paoli 2003:160, cursivas en el original)

Obedecer el mandato de la comunidad tiene un significado mayor al solo hecho de cumplir con el deber de llevar cabo las tareas de gobierno comunitario sino que éstas deben cumplirse como un compromiso con implicaciones sagradas, de ahí el significado polisémico del verbo *ch'ujun* que habla de obediencia. Por tanto, un *ja'teletik*

no obedece de una manera superficial, sino que cree y venera el mandato. Se aboca a realizar lo que la comunidad decide mediante acuerdo. Para dirigir bien debe apropiarse, hacer suyo lo consensado por el conjunto de la representación comunitaria...En principio solo tiene derecho a mandar si manda obedeciendo el pacto comunitario. De esta manera la autoridad

descansa en la comunidad. La persona individual puede mandar solo si se apega a los acuerdos de la colectividad [Paoli 2003:160-163; 1999:140]

El mandato de la comunidad, nos dice Paoli, es válido también para los principales, que si bien tienen una influencia mayor sobre la opinión de la comunidad que el resto de las personas, deben también apegarse a los acuerdos construidos por el común, y participar en las asambleas de toma de decisiones como un miembro más de la colectividad. Por tanto, si producto de una decisión de asamblea, la autoridad tiene que dar una orden a un principal, el principal deberá obedecer, puesto que *ya spek'an sba sok ya sch'ujun yu'un te sk'op te komonal* (se hace humilde y cree y obedece la palabra de la comunidad) (Paoli 2003:164-165).

La exposición de los hallazgos realizados por los dos lingüistas reseñados antes, plantea paralelismos muy claros en la tradición de dos pueblos indígenas distintos en lo que refiere al papel de la autoridad y el significado del poder en comunidades indígenas mayas.

Se podría argumentar en contra del significado de este hallazgo que las fechas de sus publicaciones son muy posteriores al surgimiento público del EZLN en 1994, y por lo tanto serían una especie de justificación a posteriori de la identidad indígena de los zapatistas. Como es sabido para quienes se encuentran cercanos a los ámbitos de la investigación de tipo académico, la correlación entre la realización de investigaciones y la comunicación en forma escrita de sus resultados, suele estar frecuentemente desfasada en el tiempo. Por lo demás, ambos profesores cuentan con una trayectoria conocida y pública de relación con el tema de la investigación de las culturas indígenas de Chiapas que se remonta por lo menos a los años 70 del siglo XX.

Los trabajos de Paoli y Lenkersdorf, muestran la forma en que tzeltales y tojolabales desarrollaron una práctica política democrática al nivel local comunitario, y en algunos momentos, al nivel regional; que después sería reivindicado como un modelo ético y político que buscaba ser validado más allá de las comunidades rurales, con el surgimiento del zapatismo y sus planteamientos básicos.

Historia y reconstrucción del pasado en las luchas étnicas

La rebelión armada es una forma de acción política colectiva que requiere de una transformación radical de la conciencia de los sujetos. Decidir ir a una rebelión, y aún más, vivir en resistencia frente al orden y la legalidad establecidas en períodos largos de tiempo implican un convencimiento y una esperanza en la justeza y en el éxito de la lucha, aún en plazos muy largos. El convencimiento requiere con todo, de un combustible que motorice la fe, de símbolos ideológicos que sirvan para “infundir hierro en el alma humana” (Moore 1999). Algunos académicos dedicados al estudio de las revoluciones han analizado la importancia que tiene en el desarrollo de una rebelión o revolución la existencia de narraciones fundadas en símbolos o elementos culturales preexistentes en los lugares de su accionar, por parte del grupo revolucionario para lograr la aceptación generalizada de la lucha de parte de la población a la que éste apela como sujeto privilegiado. Eric Selbin propone algunos elementos que considera pueden ser generalizables de las condiciones previas que posibilitan el surgimiento de una movilización insurgente armada y a las razones por las que en determinados lugares y momentos la revolución sea considerada una respuesta viable a la opresión, estos elementos pueden ser

una larga historia y tradición de actividad rebelde conmemorada en la cultura local o la creación, restauración o magnificación por los dirigentes revolucionarios de una tradición de este tipo en dicha cultura, o una combinación de ambas posibilidades (...) los pueblos siempre tienen sus historias y narrativas, y los revolucionarios (o los contrarrevolucionarios que se les oponen) se adaptan a ellas o no; cuando lo logran, es más factible que una situación revolucionaria sea forjada, emerja, y más raramente aún, tenga éxito [Selbin 2005:25-26, traducción GGR]

Si bien es difícil aceptar el nivel de generalización que este autor pretende darle a su argumento, en el caso de la realidad indígena de Chiapas en la que se insertó el EZLN, es posible hablar de la existencia de una combinación los dos elementos, en los capítulos II y III he tratado la forma en que se hace presente una narración histórica larga (de rebeliones ocurridas hace centenares de años) y una anclada en la historia coyuntural o de memoria corta

(con el surgimiento de iniciativas, luchas y organizaciones campesinas indígenas independientes en los últimos 35 años) respectivamente.

La fe religiosa es un elemento importante en la vida de las comunidades indígenas mayas de Chiapas (y para el caso en buena parte de los pueblos y comunidades indígenas en México) y a esto debe añadirse un trabajo pastoral, el de la diócesis encabezada por el obispo Samuel Ruiz desde los años 60, comprometido con la organización y el despertar de los pueblos indios de Chiapas. Aquí es relevante traer a la discusión lo que la escuela de estudios subalternos ha planteado acerca de la importancia de considerar en el análisis de los movimientos de las clases y grupos dominados los elementos ideológicos que éstos mientan y utilizan. Ranahit Guha reconstruye la narrativa histórica de las rebeliones campesinas en la India y argumenta a favor de historizar a los movimientos y su formación (a través del proceso dialéctico de la prosa de la contrainsurgencia) ideológica en sus propios términos (Cfr. Cap. II:13 de este trabajo). Esto cobra relevancia cuando plantea que es necesario analizar elementos como la religiosidad de los movimientos rebeldes por que la religión era en la etapa de sus análisis, la forma de conciencia (entendida como sentido común y revelación) más importante (Guha 2002). La religión en Chiapas en las comunidades indígenas también es una forma importante de conciencia, no la única, como en el periodo histórico narrado por Guha y relacionada de múltiples formas con otras ideologías y formas de conciencia contemporáneas, pero sí una que cubría una parte importante de la vida de los pueblos indígenas a la llegada de los rebeldes del EZLN ahí.

Los símbolos religiosos adquirieron en el periodo colonial y en la república independiente posterior el carácter de elementos aglutinadores en las rebeliones. Como se dejó asentado en el capítulo II, las motivaciones directas de las principales rebeliones en la zona de los Altos de Chiapas eran religiosas. Mediante elementos que adquirían forma de epifanías (la aparición de la virgen en Cancuc, o de piedras por las que hablaban los santos en Chamula) los indígenas expresaban las contradicciones con los conquistadores o la sociedad dominante y formulaban proyectos incipientes de emancipación, como la creación de iglesias y cultos cristianos propios, fuera del control eclesiástico y civil.

En un texto sobre la historia de los rituales contemporáneos entre distintos pueblos mayas, Victoria Reifler Bricker analiza hacia los años 80 del siglo XX, la presencia de una memoria de las rebeliones mencionadas en forma de conflictos ritualizados en eventos como los carnavales o fiestas patronales en localidades como San Pedro Chenalhó, Zinacantán y San Juan Chamula en la zona de tierras altas(1993:249-289). Además encuentra también relatos de tradición oral, en donde los ancianos de los pueblos reconstruyen las dos rebeliones arriba citadas de acuerdo a cómo han sido transmitidas durante generaciones en esa zona de Chiapas; para ella existe una estrecha relación entre dicha tradición oral y los “dramas históricos” representados en las fiestas (Bricker 1993:250).

Haciendo un análisis de la estructura de las fiestas, que consisten en la dramatización de combates y peleas entre bandos contendientes, encuentra una compleja trama de personajes que representan polos dialécticos del bien y del mal. En una profusa sucesión de personajes con variantes según la fiesta de cada lugar aparecen en una confrontación ritual Chiapas y españoles, lacandones y españoles, cristianos y moros, insurgentes y realistas, mexicanos y franceses, pinedistas o mapaches y carrancistas, indígenas y ladinos o *kaxhlanes*; sin respetar algún orden histórico cronológico y más bien superponiendo personajes y temporalidades. Lo que Bricker plantea es que la trama ritual no busca la fidelidad histórica de los acontecimientos representados, sino mostrar un conflicto étnico inacabado; aquel que opone a los indígenas con los conquistadores extranjeros o sus descendientes (Bricker 1993:254-255). Y quizá tan importante como esto, es el hecho de que – en sentido contrario a lo que dice la historia- el *bien*, representado por los indígenas, sale siempre victorioso en dichas ceremonias, incluyendo las dos revueltas de Cancuc y Chamula, las que se sabe, fueron ahogadas en sangre por los españoles y ladinos. Los elementos religiosos son hasta hoy factores importantes detonantes de movilización y esperanza, Oscar García González narra el proceso de construcción de nuevos poblados zapatistas en las Cañadas de Avellanal, en tierra recuperada en 1994 por el EZLN, con población indígena tzotzil desplazada de guerra de sus poblados originales en San Pedro Chenalhó. La llegada de estos habitantes de los Altos a tierras bajas

selváticas, es interpretada en las narraciones en base a la historia del *Éxodo* bíblico, como la llegada a una tierra prometida, de la misma manera en que la teología india de la diócesis de San Cristóbal había interpretado décadas atrás la colonización de la Selva (García González 2007:28-58).

La disputa por el pasado para la lucha en el presente

Estas formas de conciencia subalterna adquieren un sentido político a la luz de las luchas del pasado y el presente de los pueblos indios. En algunos casos esta conciencia se sistematiza en forma de narrativa, a través de personajes concretos que encarnan la voz de un pueblo. En el caso latinoamericano existen diversos ejemplos de dirigentes comunitarios, cronistas o caudillos indios que han dejado alguna huella de su paso por el mundo mediante la forma occidental de la escritura de textos o memorias. En ellos narran su biografía yuxtapuesta a la historia de sus pueblos y transmiten principios y normas valorativas que son vistas como ideario y escuela de pensamiento y una forma de entrelazar la historia larga de los pueblos colonizados con la reciente, de lucha contra el despojo. Esta articulación que puede ir hasta el pasado remoto (la historia de los indios Chiapas y el cañón del sumidero, y las posteriores rebeliones indias en Chiapas, como las de los Tzendales y Chamula, o la guerra de castas de los mayas de Yucatán), el pasado reciente (la revolución y el reparto ejidal cardenista) hasta el pasado inmediato (la creación de organización campesinas independientes, la acción de la teología india y los asesores políticos maoístas y el Congreso Indígena de San Cristóbal en 1974)

Puede ser visto como la construcción de un “vínculo moral” con el pasado, que se hace operativo en el presente para efectos de la lucha política (Rappaport 1998:9-10). Dos de los personajes sobre los que existen referencias escritas hasta el día de hoy, que pueden ser vistos como guía de una tradición subalterna; en primer lugar, en el pasado colonial, el quichua peruano Guamán Poma de Ayala que escribiera un texto en el siglo XVI, recientemente debatido y reconocido llamado *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. En él refuta la veracidad de las crónicas sobre el nuevo mundo escritas por los

conquistadores e invasores europeos y los religiosos que los acompañaban, así como cuestiona la explotación a la que son sometidos los indios y los demás grupos humanos no-europeos (en Mignolo, 2005:14-15).

En un caso históricamente más cercano a nosotros, de los indígenas nasa de Colombia, el caudillo indio Manuel Quintín Lame dejó testimonio de su lucha y pensamiento en las primeras décadas del siglo XX, en el escrito *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (1971, citado en Rappaport 1998:22). Estos dos textos son lejanos entre sí en el tiempo, pero contienen elementos en común que hace posible mirarlos como parte de una tradición de pensamiento análoga. En el primer caso, se trata de uno de los primeros alegatos lejanos contra la injusticia del colonialismo europeo en América y de la opresión de los indios; en el segundo, se narra la historia de lucha de Lame engranada con la historia de su pueblo por liberarse del colonialismo interno impuesto por la república independiente de Colombia y contra el despojo de sus tierras por el avance del desarrollo y el capitalismo.

Los textos mencionados contienen formas narrativas que yuxtaponen los tiempos históricos de tal forma que no contienen un estricto sentido cronológico y suelen emplear metáforas e imágenes míticas para representar eventos de la historia. La estructura narrativa de estas historias nativas o de la colonialidad suelen aparecer como incomprensibles para un lector habituado a la estructura lineal de corte occidental. Los textos suelen tener formas breves o episódicas, con poca estilización literaria, o tomar la forma de proverbios, referencias territoriales o canciones (Rappaport 1998:11). Debido a su interconexión con los contextos en los que fueron creados, no puedan entenderse como “textos aislados”, sino en interacción directa con otras formas expresivas comunes a la identidad de los pueblos en donde han sido producidas como rituales, danzas o peregrinaciones (Rappaport 1998:12). En el caso chiapaneco, existen amplios registros de este tipo de narraciones en la zona de los Altos, llamadas *il'ol* o cuentos, en donde se narran hazañas de personajes míticos basados en historias realmente ocurridas, tal es el caso de Kaylejtik o Juan Sol, que en los relatos de los ancianos y la tradición oral de Chenalhó, recuerdan la rebelión tzeltal de 1712, y en la que dicho personaje aparece como rey de los indios y conductor de ejércitos que derrotan a sus enemigos españoles y ladinos

valiéndose de animales-compañeros (naguales) y armas mágicas como el viento y el trueno (García González 2007:112-117). Algunos de los símbolos que se narra usó este personaje, y que son utilizados en los carnavales de los Altos hasta hoy, han sido portados por miembros de la comandancia zapatista, en encuentros y ceremonias públicas.⁵⁰

En la zona alta tojolabal donde hoy existe presencia zapatista, también encontramos un ejemplo de narración histórica, este mucho más reciente en el tiempo, de narrativas sobre la lucha de ese pueblo elaboradas por uno de sus miembros. Javier, joven tojolabal formado como catequista en la escuela de interpretación de la teología india de la diócesis de San Cristóbal, renombrado a sí mismo como Sak K'inaj Tajaltik, dejó un diario sobre sus impresiones sobre la vida y las tradiciones de los pueblos tojolabales de los que formaba parte, que se entrelaza con su experiencia en el ámbito religioso, tanto como en el de la lucha política campesina en el contexto del surgimiento de organizaciones independientes de izquierda en los años 70 del siglo pasado. Muerto prematuramente por una enfermedad, su pensamiento quedó plasmado en un diario recopilado en los pueblos donde actuó y vivió y editado como libro con el nombre de *Diario de un tojolabal*⁵¹. En dicho texto, Sak K'inaj Tajaltik reflexiona en forma crítica sobre la explotación de los indígenas en Chiapas, la falta de tierras, los procesos de organización comunitaria, la opresión de las mujeres por sus mismos pueblos y el anhelo de liberación. En la región alta tojolabal, comprendida en la zona de lo que hoy es el Caracol de Morelia, habitada por tzeltales y tojolabales principalmente, Javier o Sak K'inaj es un referente de la memoria de lucha de los campesinos indígenas, sobre todo de los tojolabales, pero también de otros pueblos que cohabitan en esa zona y que comparten el ideario zapatista (Cerdeña 2006:186-188; Mora 2008:108).

Estas narraciones adquieren sentido conforme los pueblos en las que fueron creadas se enfrentan a nuevas problemáticas y desafíos inéditos, contienen una plasticidad o flexibilidad que permite interpretarlas a la luz de estos

⁵⁰ Kaylejtik, el rey indio, es representado en las fiestas de San Pedro Chenalhó como "capitán" que anda a caballo, ataviado ritualmente y portando una vara larga de mando. Hay imágenes del subcomandante Marcos, a caballo, portando la vara de los capitanes de carnaval, como en la inauguración del Primer encuentro Intergaláctico en 1996 (Cfr. García González 2007:128-131)

⁵¹ Editado y presentado por Carlos Lenkersdorf (Plaza y Valdés 2001)

cambios. Las transformaciones políticas y sociales se ven plasmadas en las formas en que esta memoria es operativizada a través de diversas instancias creativas que permiten su difusión y aprehensión por la mayor parte de los habitantes de los pueblos.

Un ejemplo de esto se desprende de la historia sobre el municipio autónomo zapatista Vicente Guerrero escrita por Alejandro Cerda (2006); en ese municipio autónomo tojolabal las diversas formas en que la memoria es recreada se encuentran presentes. En una interacción creativa, diversos discursos son entrelazados –la memoria oral del baldío, la memoria escrita de Sak K'in al y la producción narrativa propia del EZLN- para construir la historia de cómo llegó ese pueblo hasta la etapa de la autonomía. En la narración de la historia del municipio autónomo las canciones, los murales diseñados colectivamente que adornan los principales edificios del gobierno autónomo, los textos escritos, individuales y colectivos, y la memoria oral pasada de generación en generación y de boca en boca (Cerda 2006:168-223), se transforman en memoria viva de una historia marcada por la explotación y el desprecio, y las formas que los pueblos construyen para enfrentarlas. Un ejemplo de cómo los pueblos transforman las formas narrativas adaptándolas a cada contexto y según la necesidad política se puede mirar a través de cómo uno de los escritos tempranos del EZLN, el texto de *Los dos vientos*,⁵² circula en forma de canto en dicho municipio, respetando algunos elementos del texto original pero adaptándolo a la forma versificada y de rimas que permiten cantarlo, lo que lo convierte en una forma nueva de transmisión de la memoria apropiada por los habitantes del municipio. Estas formas históricas no canónicas, son discutidos hoy en el contexto de la lucha de los pueblos indios en el presente para sobrevivir como colectividades históricas y son una forma de encontrar en el pasado guías de acción para el futuro.

⁵² El texto referido es "El Sureste en dos vientos. Una tormenta y una profecía" escrito por el subcomandante Marcos en 1993, que ha sido confeccionado como un canto narrativo de las razones de las comunidades altas tojolabales para entrar en la lucha armada, fue recopilado en la comunidad San Miguel Chiptik del municipio autónomo citado, por el autor (Cfr. Cerda 2006:194)

Construcción histórica de redención en el EZLN

El historiador de la Selva Lacandona Jan de Vos, ha planteado que en la narrativa del subcomandante Marcos se puede hallar una forma de restauración de narraciones ancladas en la tradición oral indígena maya y la creación de una especie de “credo” o evangelio de liberación; una *teología laica* zapatista diferenciada de la teología de la Diócesis de San Cristóbal, o tal vez sería mejor plantear; un puente entre ambas explicaciones de redención que sirviera de vehículo del mensaje de rebelión, que debía plantearse en términos que fueran considerados culturalmente cercanos por los campesinos indígenas mayas.

Después de algunas escaramuzas o encontronazos con la religiosidad de los indígenas, el EZLN entendió en épocas tempranas la importancia que ésta tenía y dejó de confrontar a la religión y el trabajo de la diócesis de San Cristóbal, salvo en casos excepcionales. En vez de esto, como menciona De Vos (2002:381) el jefe militar del EZLN, el subcomandante Marcos formuló la construcción de una narración literaria fundada en historias y mitos populares escuchados en la montaña de boca de sus compañeros indígenas y posiblemente también de referencias históricas formales. Estas narraciones requerían un personaje central que actuara como vehículo semántico y proveedor de significantes, este papel lo cumplió el mítico “Viejo Antonio” que según cuenta Marcos fue quien lo proveyó de las narraciones ejemplarizantes y moralizadoras que se fueron conociendo en las cartas, documentos y comunicados zapatistas posteriores a 1994. Para De Vos, las historias del Viejo Antonio conforman un tipo de “evangelio” que incluyen elementos presentes en esta forma literaria cristiana.

De las narraciones del Viejo Antonio, es importante mencionar una de ellas como un trabajo de reconstrucción histórica que tuvo un papel importante en la reconstrucción narrativa zapatista y al parecer, también un impacto en las comunidades indígenas, sobre todo en la zona de Las Cañadas, me refiero a la *Historia de las preguntas* (Subcomandante Marcos 1998:56-63) en la que aparece la figura doble de Votán e Ik'al (los Gemelos Divinos) los que en la narración del Viejo Antonio se transfiguran en un solo ente: Zapata.

De Vos plantea que Votán e Ik'al son un una recreación histórica de una referencia académica a varias devociones prehispánicas que son mencionadas en un documento del siglo XVIII escrito por un obispo católico que denuncia la existencia del culto a Votán e Ik'al Ahu, una figura héroe-cultural que era considerado el "corazón de los pueblos" por los campesinos mayas de Chiapas⁵³. En la historia de las preguntas el Viejo Antonio plantea la fusión, el "renacimiento" de Votán (e Ik'al) en la figura del revolucionario de 1910 Emiliano Zapata, este proceso sucede en una serie de seis pasos que nuestro autor enumera de esta forma

- 1-Resurrección de Votán
- 2-Identificación como dios de la luz o del día
- 3-Relación de oposición con Ik'al
- 4-Definición de éste como dios de la noche o de la oscuridad
- 5-Renacimiento de ambos en la figura de Zapata
- 6-Recreación de Zapata como hombre-dios que reconcilia en sí todos los opuestos (luz-oscuridad; día-noche; blanco-negro)

[De Vos 2002:382-383]

La elaboración de esta mitología zapatista tiene una intencionalidad política clara: el Votán es reconstruido como "Guardián y corazón del pueblo" en contraposición de los santos patronos católicos de los pueblos. Es el EZLN quién guarda el corazón de los pueblos ahora, es el compromiso con la resistencia y la organización armada lo que determina la vida en esos pueblos, la religión disminuye su importancia y en el EZLN conviven católicos y en menor medida protestantes o evangélicos, las asambleas comunitarias suplen a las reuniones religiosas como el espacio de deliberación pública más importante (en los pueblos bases de apoyo zapatista), las tropas insurgentes del EZLN son ahora los Votán que están en la montaña.

⁵³ El documento referido son las *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas* escrito por el obispo Francisco Núñez de la Vega (1689), UNAM 1988) y es mencionado por el mismo De Vos en su libro primero de la zaga de la historia de La Lacandona *La Paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona* (FCE, 1988)

Esta especie de buena nueva zapatista salida de la pluma del subcomandante tiene lecturas polisémicas, de forma similar al estilo literario de las escrituras bíblicas usadas por sacerdotes, catequistas y diáconos católicos para esparcir la palabra de dios en los pueblos y comunidades de Chiapas. Una vez más recurrimos a Jan de Vos para entender estos mensajes múltiples cifrados en retazos narrativos que aparecen en formas estilizadas en los cuentos de la montaña de Marcos. En la Historia de las Preguntas ya referida, se pueden ubicar varios niveles de enseñanza o enunciados demostrativos dirigidos a un público específico: las tropas zapatistas, las bases de apoyo. Estos niveles se pueden enumerar así

a)Cosmogónico- En donde dos dioses mayas, esencialmente opuestos, aprenden a hablarse, moverse, caminar juntos y avanzar por medio de preguntas

b)Legendario- En donde Votán e Ik'al llegan caminando a tierras chiapanecas, se hacen uno, y se ponen de nombre Zapata

c)Moralista- En donde Votán e Ik'al dan a los hombres y mujeres verdaderos el ejemplo de cómo andar unidos y por qué escoger el camino largo

d)Simbólico-En donde Votán, dios de la luz "como mañana de mayo en el río" e Ik'al dios de la noche "como noche de frío y cueva" podrían representar la cañada y la montaña respectivamente. El acuerdo entre Votán e Ik'al de vencer sus diferencias y caminar juntos significaría el encuentro histórico hecho en La Lacandona entre las comunidades campesinas y la guerrilla. Y el "camino largo" no sería otro que el de la difícil resistencia armada frente al "camino corto" de la fácil resistencia negociada [De Vos 2002:374-375]

Podría verse a esta como una interpretación entre otras, que podrían hacerse de la Historia de la Preguntas, y del corpus entero de los relatos del Viejo Antonio, pero no parece estar demasiado alejado del sentido buscado cuando fueron ideados estos relatos.⁵⁴ Su interpretación por otra parte, parece

⁵⁴ En dos textos tempranos del EZLN conmemorando la traición y muerte de Emiliano Zapata se descubre, primero, la identidad de Votán-Zapata: "Viniendo vino Votán Zapata. Nombre sin nombre, Votán Zapata murió en Miguel, caminó en José María, Vicente fue, se nombró en Benito, voló en pajarito, montó en Emiliano, gritó en Francisco, vistió a Pedro. Tomó nombre en nuestro estar sin nombre, rostro tomó de los sin rostro...nombre tomó en nosotros: Ejército Zapatista de Liberación Nacional" (*Votán zapata o 500 años de historia* 10/abril/94 en EZLN 1999:80-81). En la otra historia, se formula a Votán Zapata como producto de una síntesis- fusión de sujetos y luchas: "En nosotros, en

plausible, en el contexto del planteamiento general de El Viejo Antonio como una figura si bien producto de la capacidad expresiva, parte también de la experiencia de muchos viejos y ancianos realmente existentes en la zona de actuación del EZLN en Chiapas. La figura del Viejo Antonio, vehículo significativo del mensaje de la rebelión armada, ha sido uno de los elementos articuladores de la traducción entre la cultura de los pueblos indígenas y los elementos culturales de la sociedad dominante en México. Es también la forma acabada en que los guerrilleros llegados a la selva en 1983, después de más de veinte años, logran cruzar las fronteras entre dos mundos y encuentran una forma de comunicación entre culturas que haga conmensurable el entendimiento y la síntesis de ambas para sus practicantes.

Así como el Viejo Antonio representa una figura ejemplar que transmite saberes y conocimiento, en el ámbito interno de las tropas y las bases de apoyo zapatistas, algunos conceptos del programa zapatista actúan como articuladores de su lucha hacia afuera, en el plano de la sociedad dominante nacional, y en el ámbito internacional.

El concepto de *Dignidad* como conector de experiencias

Los zapatistas han hecho de la dignidad un concepto insignia de la dimensión ética de su lucha, implica un concepto de reafirmación de la propia humanidad y de las capacidades como sujeto de una colectividad, y de las personas que la conforman. Es difícil medir el efecto que tiene en un grupo humano la conciencia de la dignidad recuperada, sin embargo existen registros etnográficos que dan cuenta de la relevancia que para amplios sectores indígenas reviste este concepto moral reconvertido en ético-político. Citaré aquí algunos de estos testimoniales de indígenas no-zapatistas o incluso antizapatistas de Chiapas, con el objeto de hacer referencia a la forma de interpretar la relación entre tradiciones en el EZLN

nuestras armas, en nuestro rostro cubierto, en nuestra palabra verdadera, *Zapata se unió a la sabiduría y a la lucha de nuestras más antiguos antepasados. Unido a Votán, al guadián y corazón del pueblo, Zapata se levantó de nuevo para luchar por democracia, libertad y justicia...aunque tiene sangre indígena...no lucha solo por los indígenas...también por los que no son indígenas pero viven en la misma miseria...*" (*Votán Zapata vive* 10/abril/95 en *Ibid.* 1999:82, cursivas mías)

Testimonios de indígenas en San Cristóbal de las Casas (extractos):

Respecto del ejército federal y el EZLN: "Los zapatistas son solamente indígenas, pero lo que olvidaron los oficiales del ejército es que los indios también son hombres. Y puesto que son hombres también pueden estar armados y entrenados como el ejército... ¡Ellos hicieron tontos a los oficiales que eran maestros en el arte de matar! Desde ese día, todos nosotros, incluso lo que no somos enemigos del gobierno, sentimos algo así como risa, cosquilleándonos la garganta"

"...Ellos (los soldados, los funcionarios municipales) estaban aterrorizados por los indígenas –por que eso son los zapatistas, son indios- Cuando nosotros, los otros indígenas, nos dimos cuenta de ello, de inmediato nos sentimos fuertes. Fuertes como los zapatistas. Los mestizos de San Cristóbal siempre nos habían menospreciado solamente por que no hablábamos correctamente el español. Pero ahora todo había empezado a cambiar... Gracias a los zapatistas, los indios estaban aprendiendo a levantarse por sí mismos" (en Pérez Tzu, 1996:122-128, citado en EZLN, 2009:9-12)

Respecto de la tierra: "Gracias a ellos, los que tuvieron el valor de levantarse contra el gobierno, conseguimos esta tierra" campesino tojolabal priísta de Las Margaritas (en Van Der Haar 1998:99)

"Los zapatistas nos devolvieron la dignidad" indígena no-zapatista en el mercado de San Cristóbal de las Casas (en Mignolo 2002b:1)

Los tres testimonios citados refieren la forma en que sujetos ajenos o enfrentados con los mismos zapatistas interpretan el significado de la rebelión indígena en términos de la recuperación de una cualidad perdida o arrebatada a los indígenas de Chiapas, y para el caso a los de México. Dicha cualidad se extravió en la noche de la historia de colonialidad, que tiene un continuum hasta nuestros días. Dicha cualidad es la "dignidad" que se plantea como un eje constructor sobre el que se edifica en buena medida el entramado zapatista. La dignidad es una categoría que sirve como bisagra para entender y justificar que en la disyuntiva de la "amargura de la historia" de la colonialidad, entre la desilusión y la esperanza (Holloway 1996), los zapatistas hubieran escogido el camino de la esperanza a través del levantamiento del primero de enero de 1994.

Una interpretación más aventurada, plantea que la dignidad zapatista es un concepto que puede servir como categoría explicativa a otras experiencias cifradas por la colonialidad, que puede ubicársela para entender otras luchas en otras zonas del planeta con historias análogas de colonialidad del poder.

En las historias del mundo colonial, la negación de las contribuciones culturales de los pueblos sometidos en la construcción de los estados nacionales, se encuentra marcada por la lucha por recobrar la dignidad como espacio de afirmación de la propia humanidad. Es en tal sentido que cobra relevancia las aportaciones de diversos elementos que caracterizan la lucha del EZLN, toda una batería de principios o máximas ejemplares que pueden interpretarse como universales abstractos construidos desde el mundo de la colonialidad, o desde abajo y a la izquierda. Así como la máxima de mandar obedeciendo profundiza en una concepción específica y propia del poder y la autoridad, así conceptos tales como "para todos todo", "un mundo donde quepan muchos mundos" son también declaraciones de principios encerradas en frases aparentemente crípticas. Para Walter D. Mignolo (2002b), estos elementos son el producto del contagio mutuo de concepciones e interpretaciones que se habían desarrollado en forma paralela. Por un lado, de intelectuales urbanos y mestizos formados en la educación nacional mexicana, ciega a la diferencia colonial, que portaban como estandarte un marxismo entendido como universal abstracto; que traban contacto con las comunidades indígenas mayas en las zonas de cañadas y selva, portadoras ellas, de una tradición cosmogónica mesoamericana enraizada en la localidad y en el entrecruzamiento de temporalidades de memoria corta y larga.

A través de la relación entre el núcleo urbano mestizo y el grupo de dirigentes indígenas original, este universal abstracto, si bien crítico y propugnador de un proyecto emancipatorio, se transforma al ser contagiado por la cosmogonía indígena maya, a través de la interpretación del mundo de los pueblos mayas caracterizado por el uso de su lengua, la afirmación de sus formas de organización social y la terca resistencia de sobrevivir en zonas geográficas inhóspitas. En el contacto y choque de estas dos configuraciones se da la posibilidad de la "apertura del marxismo a la diferencia colonial" y de la

construcción de un planteamiento político emancipatorio originado en el pensamiento y sabiduría negados del mundo maya.

Así, frente a los universales abstractos de la colonialidad del poder, para Mignolo los zapatistas plantean una diversidad epistémica o pluriversalidad (Mignolo, 2002b:16) que permitiera imaginar, a través de conectores de experiencias coloniales como el de la dignidad y el mandar obedeciendo, una diversidad de proyectos en torno a conceptos que hoy son universales abstractos, como la democracia (Ibid. 2002b:17-18). Esta forma de construir ejes de entendimiento entre el conocimiento de los universales abstractos críticos y los “saberes subyugados y sometidos” como el pensamiento de raíz mesoamericana (Robert 2009) también ha sido llamada “hermenéutica diatópica” (Santos 1994). Esta son otras formas de referir un fenómeno de traducción y construcción de ejes conmensurables entre tradiciones aparentemente contrapuestas. Sin embargo, el concepto de doble relación de sujetos cognoscentes y/o doble traducción es mucho más claro en plantear la idea de que son los universales abstractos del pensamiento hegemónico occidental (la diferencia imperial) quién se funde y es vencido por el pensamiento de la diferencia colonial (los saberes indígenas sometidos por la colonialidad). Es al resultado de este contagio de cosmologías, que Mignolo le llama “pensamiento fronterizo” y que tiene la cualidad de construir significaciones que trascienden el universo de origen de dicho pensamiento. En el siguiente apartado quisiera hablar de cómo se construyen en el EZLN agendas de lucha de diversos niveles, que interpelan a diversos sujetos a través de conectores de experiencias que implican significaciones para distintos grupos humanos en latitudes diversas.

Interacción entre dimensiones de lucha en el EZLN

Por la información con la que se cuenta, en los años de 1992 a enero de 1994 ocurrió una transición en la forma de dirección del movimiento zapatista, que tiene su cénit en los cambios narrados arriba, y que expresa de manera material algo que venía ocurriendo de tiempo atrás. El cambio en las estructuras de dirección y organización expresó también una transformación en

la concepción general de la lucha zapatista que ha marcado su historia hasta el momento actual y que se vio potenciado por los sucesos ocurridos después del alzamiento de 1994.

La conversión del EZLN en un ejército campesino indígena no implicó el cambio de sus reivindicaciones y anhelos de transformación del plano nacional al local como su espacio de lucha exclusivo, la historia de la pertenencia a las FLN y los objetivos nacionales que ésta planteaba determinaban en buena medida el planteamiento nacional de su meta liberadora. Esta aparente paradoja es parte del carácter amplio de las reivindicaciones zapatistas que incluyen el elemento específicamente indígena de su lucha al mismo tiempo que consideran la importancia de otros sectores de población y resignifican el concepto de "nación" que ahora se ampliaría para dar espacio a los pueblos indígenas sojuzgados durante 500 años. Este carácter permite que en el zapatismo coexistan varios niveles de lucha con características diferentes adquiriendo preponderancia una u otra según el momento o el paso en que se encuentre la organización. La coexistencia de niveles diferentes de lucha ocurren en una primera etapa que se puede visualizar de 1992 a enero de 1994 (que coincide con el cambio a una dirección comunitaria del EZLN) de tres temáticas de lucha: "lo indígena, lo nacional y lo revolucionario" y posterior a 1994, "lo indígena, con lo nacional y la dimensión global-internacional". Para Jerome Baschet, estos tres elementos "se asocian con equilibrios variables" en la lucha zapatista y no son "una mera suma de dichos planteamientos... sino más bien una combinación que modifica cada uno de los tres elementos que articula" (Baschet 2005:117-126). Estas dos combinaciones de elementos han estado presentes en el espacio de la lucha pública del zapatismo, la segunda de ellas que incluye el espacio global, es la que hemos conocido en forma más acabada desde el momento de la aparición pública del EZLN. Como plantea Baschet, estas tres dimensiones se han hecho presentes a lo largo de la historia del zapatismo, en "proporciones distintas y mediante articulaciones variables" (Óp. Cit. 2005:126). En este trabajo he tratado de enfatizar a la autonomía indígena o el elemento de la indianidad de su lucha para analizar las formas e impactos que el zapatismo ha tenido sobre el terreno, en los pueblos y comunidades que son su base social de apoyo. Pero los otros dos elementos

no pueden quedar fuera del análisis de sus estrategias y es en el uso de estas combinaciones que sale a flote la interrelación de elementos y tradiciones en el EZLN.

En la coyuntura actual es necesario detenerse a mirar cómo los zapatistas visualizan las condiciones de la lucha política. En junio de 2005 emitieron la Sexta Declaración de la Selva Lacandona que marcó el inicio de la "Otra Campaña" a nivel nacional e internacional y que es un intento de retomar el hilo de la interacción con las otras dos dimensiones de la lucha zapatista, después de una larga etapa (de 1996 a 2001) de reivindicación de la causa indígena a través de la defensa de los Acuerdos de San Andrés y la Ley Cocopa sobre derechos y cultura indígena. Inmediatamente después de la negativa del gobierno a reconocer los acuerdos firmados y con la votación posterior de una ley indígena aprobada por el congreso federal que es rechazada por el EZLN y el CNI (Congreso nacional indígena) los zapatistas suspenden todo contacto con el gobierno federal, desconocen la ley aprobada por el congreso y declaran que no reanudarían el diálogo con el gobierno de Vicente Fox en tanto no se reconociera la Ley Cocopa, base de los Acuerdos de San Andrés.⁵⁵

Dos años después, la ruptura de contactos y relaciones se extendería a toda la clase política dirigente, a la que los zapatistas atribuyeron la derrota de la Ley Cocopa y de la posibilidad de una paz negociada, primero en un comunicado leído por el Comandante Tacho, el año nuevo de 2003 en San Cristóbal de las Casas; y posteriormente en un comunicado formal del CCRI-CG a mediados de ese mismo año, en el que se culpaba a los principales partidos políticos con registro y todos los poderes establecidos (ejecutivo, legislativo y judicial) de la negativa de justicia para los pueblos indios mexicanos.⁵⁶ Además de señalar que "a pesar de la estupidez y la ceguera" de los políticos mexicanos, los llamados "Acuerdos de San Andrés de Derechos y Cultura Indígenas, serían

⁵⁵ Comunicado "La reforma constitucional aprobada en el Congreso de la Unión no responde a las demandas de los pueblos indios de México, del Congreso Nacional Indígena, del EZLN, ni de la sociedad civil que se movilizó en fechas recientes" del CCRI-CG del EZLN, 29 de abril de 2001 en www.palabra.ezln.org.mx

⁵⁶ Comunicado Comandante Tacho "Palabras para los políticos mexicanos y los intelectuales de derecha" 1 de enero de 2003; Comunicado "Decide el EZLN suspender totalmente cualquier contacto con el gobierno federal mexicano y los partidos políticos" del CCRI-CG del EZLN, 19 de julio 2003, en palabra.ezln.org.mx

aplicados en territorio rebelde” y los zapatistas se dedicarían a la construcción de los cimientos de la autonomía y la libre determinación en sus zonas de influencia en Chiapas (2003 a 2005).

El rompimiento con la clase dirigente y con los representantes del estado mexicano da por concluida una etapa de la lucha zapatista marcada por el énfasis en los derechos indígenas y el beneficio de la duda que el EZLN dio al estado mexicano en las negociaciones de San Andrés Sacamch'en. La ruptura con todos los partidos políticos con registro, termina sobre todo una etapa de apertura con el partido que durante un tiempo hizo las veces de compañero incómodo de viaje de la lucha por los derechos indígenas, el partido de centro izquierda PRD. La dura crítica que hace el EZLN a los legisladores de todos los partidos políticos, especialmente en el Senado, al aprobar una ley indígena que consideran una violación de los acuerdos firmados con el gobierno y una traición a los pueblos indígenas, y especialmente a los senadores de la izquierda electoral, tiene su corolario en el agrio intercambio que el subcomandante Marcos sostuvo con dos figuras prominentes del PRD, Cuauhtémoc Cárdenas⁵⁷ y Pablo Gómez⁵⁸, en donde se da por terminada en los hechos cualquier relación o compromiso sostenida por el EZLN con la dirigencia de ese partido político. Visto en perspectiva, la ruptura con el partido de la izquierda institucional parecía una confrontación cada vez más inevitable, dado la orientación que el PRD mostró de manera cada vez más clara hacia el pragmatismo político, los acuerdos legislativos cupulares y el proyecto de lograr victorias electorales a toda costa, en detrimento de una política de principios o de defensa de los desposeídos.

Esta distancia se ahondaría con la emisión de la Sexta Declaración por el EZLN y el inicio de la Otra Campaña en 2006, iniciada con una crítica mordaz a la clase política, haciendo un énfasis en la distancia y la crítica frente al candidato presidencial del PRD, el jefe de gobierno de la ciudad de México, Andrés Manuel López Obrador, lo que le granjeó al EZLN el distanciamiento de

⁵⁷ Comunicado “Respuesta a Cuauhtémoc Cárdenas: lo que nos dolió es que usted haya dicho y pensado eso”, febrero de 2003, en www.palabra.ezln.org.mx

⁵⁸ Comunicado “Respuesta a Pablo Gómez: hemos dicho y repetido que el PRD ya no es un partido de izquierda”, febrero de 2003, www.palabra.ezln.org.mx

una buena parte de la intelectualidad progresista que en años anteriores le había declarado su simpatía, y que, cansados de tantas derrotas, en tropel se sumaron al tren de la izquierda electoral con López Obrador.

La Sexta y la Otra

La emisión de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona señala un cambio en el énfasis del sujeto de la lucha que pasa el péndulo hacia una lucha de carácter nacional, una vez que el empeño por la vía legal de hacer aprobar los derechos colectivos de los pueblos indígenas y el camino de la solución pacífica se encontraron bloqueados; los cambios de orientación político ideológica no son menores y en ellos se puede leer un cambio importante de estrategia, respecto del sujeto de la lucha y de los objetivos de ésta; respecto del papel de los pueblos indígenas como el sujeto privilegiado de la lucha zapatista, en la Sexta declaración se puede leer

...nosotros del EZLN somos casi todos puros indígenas...pero no queremos luchar solo...por su bien de nosotros...o sólo por los pueblos indios de México sino que queremos luchar...con todos los que son gente humilde y simple como nosotros...según nuestro pensamiento y lo que vemos en nuestro corazón, hemos llegado a un punto en que no podemos ir más allá y además, es posible que perdamos todo lo que tenemos si nos quedamos como estamos, y no hacemos nada para avanzar...tal vez unidos con otros sectores sociales...será posible conseguir lo que necesitamos y merecemos [SDSL 2005: 2-8]

“Vamos a seguir luchando por los pueblos indios, pero ya no solo por ellos ni sólo con ellos, sino que por todos los explotados y desposeídos de México, con todos ellos y en todo el país...” (SDSL, 2005:18)⁵⁹

Tanto el sujeto de la lucha como el carácter y la forma de ésta tienen cambios que es importante tomar en cuenta, puesto que implican una vuelta de tuercas en la historia del EZLN

“...vamos a ir construyendo junto con esa gente que es como nosotros, humilde y sencilla, un programa nacional de lucha, pero un programa que sea claramente de izquierda, o sea anticapitalista o sea antineoliberal...”(Ibid. 2005)

⁵⁹ *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, ed. Rebelión, Junio, 2005

La dimensión de la lucha adquiere aquí un sello que no había estado presente en anteriores declaraciones y que había sido relegado del discurso zapatista anterior; la referencia al carácter anticapitalista de su esfuerzo hace recordar la formación marxista de la primera hora del EZLN, sin embargo, esta declaración no implica una vuelta a una concepción del poder considerada rebasada (la de la transformación desde arriba mediante la toma del poder del estado) antes bien, es una puesta al día de la primera tradición ideológica que no implica una regresión, ni el desdén por las transformaciones ocurridas en los años de trabajo en la montaña y en las comunidades. Los cambios de estrategia y las transformaciones culturales en el EZLN han dejado huellas identificables en su accionar político; de igual manera las iniciativas políticas del zapatismo, así como el repertorio de conocimiento forjado en la lucha y la resistencia, han dejado también una huella importante en los movimientos populares, en las concepciones sobre la democracia y en general en la política que llevan a cabo de manera autónoma los desheredados del mundo.

La emisión de la Sexta ha decantado las aguas de manera aparentemente definitiva en la izquierda mexicana. La separación y contradicción antes latente entre la izquierda electoral e intelectual (a veces coincidentes y otras en amarga contradicción) y la izquierda representada en las organizaciones populares de base, los movimientos sociales y aún las organizaciones insurgentes armadas, parece haber llegado a su punto más álgido. Cada vez parece más clara la distancia política y social de los objetivos entre los partidos políticos reconocidos como de izquierda y las necesidades básicas de la población que se aglutinan, o no, en movimientos y organizaciones de base.

Alimentaba esta separación un diagnóstico de la realidad diferenciado acerca de la situación y las condiciones del sistema de dominación en México y específicamente del sistema político que lo sostenía. La esperanza de la "alternancia" del año 2000 había terminado con un sinfín de promesas rotas o jamás cumplidas del primer gobierno no priísta. A la promesa de ajustar cuentas con el pasado y combatir frontalmente la endémica corrupción heredada de la época de dominación posrevolucionaria, el gobierno de Vicente Fox respondió con tibias acciones de investigación de masacres,

desapariciones forzadas, tortura, ejecuciones extrajudiciales, y toda clase de crímenes de estado que nunca llegaron a poner en peligro la tranquilidad de sus autores ni materiales ni intelectuales. Ex-presidentes, militares, policías y políticos jubilados y en funciones, siguieron disfrutando de los privilegios y canonjías que les dio el haber cometido distintas felonías en nombre de la razón de estado. Con el combate a la corrupción sucedió otro tanto, el gobierno derechista de Fox hizo la promesa de investigar y llevar a la justicia a los “peces gordos” de la corrupción del régimen del PRI, al terminar su sexenio ni uno solo de esos peces gordos fue llevado ante la justicia a responder por el descarado asalto del erario público, documentado en distintos casos recientes. Lo que sucedió realmente en los años del régimen de Fox fue la construcción en los hechos de un acuerdo de “governabilidad” entre el nuevo gobierno federal panista y las estructuras aún poderosas del viejo y corrupto partido de estado, el PRI. De esta manera el gobierno de Fox se aseguró los hilos mínimos de la dominación, amedrentado por el despliegue de poderío del PRI, acumulado en más de 70 años de control ininterrumpido de todos los tejidos básicos del poder estatal. Ante la posibilidad de desestabilización de su gobierno por los gobernadores, sindicatos y organizaciones aún bajo control del PRI, pero sobre todo, ante la existencia de un acuerdo básico de ejercicio del poder, que se sustentaba en la continuidad incontestable del mismo sistema de explotación económica basado en la aplicación sin reservas de las recetas neoliberales, el gobierno de Fox tejió una alianza estrecha con el antiguo régimen, dándole vida artificial hasta nuestros días. En los hechos, la cacareada transición a la democracia o alternancia, no es hoy día más que una continuación del antiguo régimen priísta.

A la decepción por las promesas de cambio rotas, le siguieron hechos y acciones políticas del “gobierno del cambio” que terminaron por cancelar la posibilidad, aunque fuera remota, de lograr algún grado de transformación del sistema de mando-obediencia por la vía sosegada de la legalidad institucional. La búsqueda de la derrota preventiva del principal contendiente del partido en el poder, a través del intento fallido de desafuero de Andrés Manuel López Obrador en 2004 y después, el fraude electoral cometido contra el mismo López Obrador y el PRD, en las elecciones presidenciales de 2006, fueron

datos certeros de la cancelación de cualquier capacidad de cambio al interior del sistema político. En la política de arriba, quedaba descontada la posibilidad de introducir alteraciones al curso de la dominación en el país, sin importar cuán mínimas o básicas fueran estas alteraciones.

La Sexta Declaración de la Selva Lacandona, emitida en junio de 2005, fue un ejercicio de prefiguración del escenario de descomposición política y social que sería claro en los años subsiguientes. La Sexta buscaba ser un eje articulador de las luchas que en la base del pueblo mexicano buscaban resguardar bienes comunes, luchaban por la sobrevivencia o reclamaban derechos básicos negados por la autoridad. A esta forma de movilización se le llamó política de “abajo y a la izquierda” y era diferenciada de la política “de arriba” representada por las negociaciones y transas entre partidos políticos con registro y los distintos niveles de gobierno.

El planteamiento zapatista era unir esos esfuerzos en torno a un programa nacional de lucha que buscara la transformación real de las condiciones de dominación en el país y le quitara a los políticos profesionales el ejercicio de la autoridad y el gobierno, para que la gente común tomara en sus manos la resolución de los problemas que aquejan a todos, ejerciendo sobre cualquier autoridad la capacidad de exigirle cuentas, basados en el dictum zapatista del mandar obedeciendo.

Para proponer esto, el EZLN se fundaba en un diagnóstico de la realidad de México que planteaba que las soluciones planteadas desde arriba, desde el sistema de dominación, habían tocado fondo. Las señales de descomposición eran evidentes y el autoritarismo era ahora más violento, y el despojo de los bienes comunes más abierto, que en los últimos años del régimen priísta. La solución a los problemas nacionales no podía ser planteada desde arriba, puesto que el sistema de dominación requería para su sobrevivencia el mantenimiento de las mismas condiciones que engendraban la descomposición social y la pulverización de tejidos mínimos de sociabilidad.

Universalidad y particularidad en el zapatismo

Lo que caracteriza al EZLN como organización y al zapatismo como movimiento social más amplio es la transformación de su identidad de izquierda revolucionaria, basada en una forma del marxismo como universal abstracto, a una organización con rostro moreno indígena cuyo contacto con pueblos indígenas mesoamericanos le ha impreso un carácter renovado abriendo el pensamiento de los universales abstractos a formas diferentes de interpretar el mundo. El contacto con los saberes y la memoria locales indígenas, y su puesta en alto como su raíz principal, transformaron su lucha emancipatoria, en una lucha decolonial por la búsqueda de la dignidad perdida de México. La fusión en un mismo programa de la experiencia de lucha de los pueblos indios de Chiapas y la del núcleo marxista revolucionario llegado a la selva, han contribuido a la “multiplicación del conocimiento antihegemónico” al trabar contacto dos tradiciones rebeldes y revolucionarias (Láscar, 2004:207).

El fuerte arraigo del EZLN en una realidad particular territorializada, dentro de una comunidad con historia y el trabajo colectivo de construcción de una identidad de lucha en base a la reconstrucción colectiva de la historia de esa comunidad, como historia de opresión y de lucha, son resultado de la fusión de ambos sujetos cognoscentes mencionados arriba. Esta experiencia de contacto, aunado al fenómeno de la globalización neoliberal que promueve el despojo y la explotación, en muchas otras latitudes con características análogas, comunidades con identidad e historia, son elementos que le confieren validez al conocimiento de lucha del zapatismo más allá de su geografía concreta de lucha. Es a través de una experiencia particular que la teoría y práctica zapatista adquiere un carácter de universalidad que “aporta juicios que son verdaderos para la lucha contra la hegemonía en el mundo entero” (Láscar 2004:208).

Esta lucha avanza, si bien muy lentamente, en el proyecto de autonomía zapatista, en el territorio rebelde de Chiapas. Sin embargo, la autonomía zapatista en su nueva fase de los Caracoles y la Juntas de Buen Gobierno, no está asegurado contra un intento de regresión por medio de la guerra silenciosa de desgaste, o a través del reinicio de hostilidades abiertas del

estado mexicano contra las comunidades rebeldes y su ejército. El mismo EZLN en su diagnóstico de la Sexta Declaración ha declarado que ha llegado el punto en que “no pueden ir más lejos” en su lucha de liberación bajo las condiciones actuales, por lo que sería necesario un cambio profundo en las estructuras del poder a nivel nacional para asegurar la descolonización y la libertad de los pueblos indígenas rebeldes, los indígenas en todo el país, y el pueblo todo, en México.

El sistema político y el entramado institucional del que forma parte, se encuentran en un estado de crisis absoluta y en un alto grado de descomposición. El sistema político, el gobierno, el estado mexicano y sus instituciones son hoy por hoy incapaces de solucionar los problemas más ingentes del país. Y en los últimos años hemos asistido a un incremento rampante de la violencia, ya no solo estructural a través de los procesos de empobrecimiento inducido de la población, sino de la violencia física, a través de la imposición de un estado de excepción ficticio a nivel nacional llamado “guerra contra el crimen organizado”. Este es el mecanismo privilegiado del sostenimiento de la dominación implementado por el grupo que ocupa ilegalmente el poder ejecutivo en México. De este diagnóstico no es posible excluir a ninguna fuerza política de las legalizadas y con registro, todas sin excepción se mueven en la lógica de la colonialidad del poder, sean de izquierda, centro o derecha. Sólo una lógica ética externa a éstas, puede plantearse las tareas transformativas necesarias para llevar a cabo la resolución de los grandes problemas nacionales.

La perspectiva zapatista fincada en una visión de la política basada en principios epistémicos y éticos desde la diferencia colonial del entrecruzamiento del pensamiento ético maya de raíz mesoamericana, y la perspectiva política emancipatoria del marxismo ofrecen una propuesta de lo político desligada de la visión colonial que podría ser un anclaje teórico-práctico importante en la búsqueda de transformar y voltear las estructuras de la dominación y rebasar la situación de desorden inducido desde arriba en la que se encuentra buena parte del país. Para ello, de cualquier manera serán necesarias fuerzas políticas actuantes, compuestas de sujetos políticos dispuestos a correr el riesgo de la libertad.

Conclusión

Reconstruir y remontar la historia de colonialidad entre presente entre los revolucionarios del primer núcleo guerrillero con las comunidades indígenas requirió un proceso de doble aprendizaje mutuo entre los dos polos de dicha relación. La praxis política revolucionaria emanada de una interpretación del marxismo no pasada por el tamíz del lado colonial, tuvo que transformarse para lograr una comprensión, compaginación e interpenetración de intereses mutuos con las comunidades indígenas y sus tradiciones y memorias reconstruidas al amparo de las condiciones presentes. Es de esta forma que la autonomía y los derechos colectivos, así como una concepción de construcción colectiva del poder adquieren primacía frente a planteamientos tradicionales de lucha por el poder estatal y transformación desde arriba presente en otros movimientos revolucionarios. Esta es la manera en que el EZLN se convirtió, política y no solo sociológicamente en un ejército indígena.

Conclusiones

Este texto ha sido trabajado como un *tour de force* temático sobre el estado actual de la lucha zapatista, en él he intentado dar cuenta de la tradición de la que proviene o de la que reclama políticamente ser parte el EZLN; así como del estado actual de la construcción en los hechos de una forma distinta de organizar la vida y las relaciones sociales en el territorio rebelde. He hecho notar las enormes dificultades que un proyecto de tal envergadura tiene para cumplir el mínimo de seguridad vital que los seres humanos en cualquier parte reclaman para sí. Y cómo en medio de estas dificultades surgen atisbos y formas de organización social más justas y democráticas. Pero he hablado poco de las perspectivas hacia adelante del movimiento zapatista y en forma derivada de éste, del movimiento indígena mexicano, y del movimiento social y popular en México. Apoyándome en el recuento hecho en los capítulos precedentes trataré en las líneas que siguen entresacar una explicación inicial de lo que podría deparar el futuro próximo, a las organizaciones y movimientos que operan en la lógica de abajo y a la izquierda, en base a lo observado hasta el momento en que esto se redacta. Esta es una aproximación inferencial de eventos que no han ocurrido, por lo que no será posible tener certeza de su comprobación hasta que el tiempo permita apreciar sus diversos elementos, de cualquier manera es posible adelantar algunos escenarios en base al análisis de la situación y coyuntura política reciente en México, que permita por lo menos hacer un agujero por el que se puedan mirar escenarios posibles del devenir de una forma distinta de hacer política en el plano general de este país. Primero debo dejar apuntados algunos elementos para la comprensión; aunque el EZLN no ha reclamado nunca para sí jugar el papel de vanguardia del movimiento social, la resonancia de la rebelión y su lucha posterior a la etapa armada le confirieron un carácter de relevancia que es innegable, podría decirse que han tenido un papel hegemónico en el campo popular, si bien no

buscado explícitamente. De tal forma que aunque no han jugado el papel de vanguardia en busca del poder estatal para sí mismos, en los hechos y para diversos elementos de la sociedad civil y el movimiento social, ellos eran un factor determinante y mostraban la pauta a seguir. Ello se puede explicar también por la ausencia de un movimiento social nacional consolidado que actuara de espejo y compañía del zapatismo. De allí que el destino final de las iniciativas políticas zapatistas dependieran de manera desmedida en la acción y el impulso del EZLN. Del EZLN surgieron desde los años posteriores al levantamiento de 1994 y hasta el año 2005 con el llamado a la Otra Campaña, propuestas organizativas y de reconstrucción de la sociedad y el país que al mismo tiempo que buscaban reforzar el proyecto político de la autonomía en el territorio rebelde indígena de Chiapas, planteaba establecer una vinculación a nivel nacional (e internacional) que promoviera cambios sociales y políticos en el país todo, por principio de cuentas, en las relaciones del estado con los pueblos indígenas mexicanos, cifradas por la colonialidad.

Todas estas propuestas, iniciativas, marchas, llamados, que pueden visualizarse en las distintas *Declaraciones de la Selva Lacandona*, sobre todo aquellas posteriores a la primera declaración de inicio de la guerra, tuvieron un eco mayor o menor en la izquierda política, el movimiento social y popular y la sociedad civil organizada. Sin embargo, el saldo final de la mayor parte de ellas fue negativo, no lograron en general los propósitos que se plantearon.

De estos reveses, quizá el mayor sea el de la negativa del estado mexicano de cumplir los Acuerdos de San Andrés como se habían firmado originalmente con el EZLN, y la incapacidad del movimiento social e indígena de obligar a su cumplimiento a la clase política y empresarial. Los movimientos sociales no deben medirse exclusivamente por la efectividad en conseguir sus objetivos, los efectos simbólicos y en el nivel asociativo, suelen ser tan importantes como el logro de objetivos concretos, pero la impunidad con la que el estado mexicano incumplió lo acordado fue un duro revés para el movimiento zapatista en su principal demanda de los últimos años.

De ahí que puede observarse lo que se ha llamado la "paradoja zapatista" que consiste en el doble proceso por el cual el EZLN ha sido un efectivo multiplicador de rebeldías y resistencias- un ejemplo de lucha y reactualizador

de las utopías liberadoras- tanto en México como en el exterior, pero en otro sentido no ha podido hacer cumplir sus demandas internas y objetivos nacionales en México (Harvey 2005:2).

Basados en experiencias de negociaciones con grupos insurgentes armados en otros países de América Latina, se ha planteado que la causa de la derrota del movimiento a favor de los derechos y cultura indígena –movimiento que Neil Harvey plantea desembocaría en el establecimiento de una “democracia pluriétnica” en México (Ibid.2005:3)- estriba en la negativa de las élites de las clases dirigentes y dominantes a reconocer la necesidad de transformar la socialidad dominante, mediante cambios institucionales y jurídicos importantes. Que estas élites nacionales no hayan encontrado “incentivos” para aceptar la transformación del diseño estatal a través de una reforma política o constitucional del estado, es junto a la fragmentación y pulverización del movimiento social y de los grupos organizados de la sociedad civil, algunas de las causas del fracaso en el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y del estancamiento del proceso de paz con el EZLN. Por ende, de la transformación de la forma estatal mexicana, hacia una desligada de la colonialidad. En el análisis de Harvey, la precondition de la llegada a buen puerto de un proceso de negociación con una organización armada, dependía de la conjugación de la voluntad e interés de un actor estatal (las élites de la clase dominante y del estado) con uno de dos actores-no estatales: la “comunidad internacional” o la sociedad civil nacional. En el caso mexicano, sólo el movimiento social empujó hacia el reconocimiento de los derechos y cultura indígena y la construcción de una sociedad multicultural plena, y por ende hacia la profundización del proceso de democratización. Pero el estado no estaba interesado en transformar el statu quo y visualizó que podía controlar el proceso desde arriba, a través del ejecutivo y los partidos políticos nacionales, por encima de los intereses de cambio de la mayoría. Así sucedió, y de ello deriva la posición actual de ruptura del EZLN con el entramado institucional del estado y la clase política.

Desde hace algún tiempo, en México se ha impuesto una visión de la política y la democracia que privilegia una de sus dos caras principales, el consenso y el acuerdo, el toma y daca y las negociaciones de intereses entre élites políticas

para llegar a algún acuerdo aceptable para las partes en conflicto. Esta visión ingenua de la lucha política y del sistema democrático buscaba exorcizar décadas de despotismo y autoritarismo del régimen de la posrevolución. Así es que se privilegió la fase del acuerdo y se negó o se pretendió negar la cara del antagonismo y la contradicción presente en toda lucha política. De ahí que parezca escandaloso, que una organización que ha representado a sectores históricamente explotados y humillados de este país, sostenga posiciones políticas cada vez más inflexibles y haga apuestas radicales de transformación, sin importar lo que implique de pérdida de antiguos apoyos y compañeros de viaje.

Habiendo notado este hecho es preciso preguntarse ¿En qué momento se encuentra el movimiento zapatista e indígena hoy en día? ¿Cuál es su relación con el movimiento social general y cuál la situación general de este movimiento? ¿Qué perspectivas existen para el movimiento popular y social en México, en el contexto del estado de excepción y la guerra contra el pueblo desatada por el estado mexicano?

El movimiento zapatista y el movimiento indígena mexicano

En el primer caso, parece claro que una etapa de la lucha por los derechos de los pueblos indígenas, y el proyecto de la autonomía como expresión de esa lucha, cifrada por intensas movilizaciones y efervescencia política, en la que se buscaba obtener el reconocimiento histórico de los pueblos y de sus derechos usando como base legal a los Acuerdos de San Andrés, ha llegado a su fin. La fase típicamente multicultural del reconocimiento constitucional de los derechos indígenas ha cerrado su ciclo con un resultado desalentador para los pueblos indios de México, pues los de por sí recortados derechos reconocidos inicialmente por el gobierno federal producto de las negociaciones con los zapatistas en 1995-1996 fueron reducidos a su mínima expresión en la ley final aprobada por ambas cámaras del congreso en 2001. Legalmente no se avanzó o incluso se retrocedió en el reconocimiento de derechos y de las culturas indígenas.

Después del 2001, el nivel de movilización y activismo se redujo en forma significativa, en ello influyeron tanto la negativa del estado mexicano a reconocer lo firmado en San Andrés como el ascenso al poder del primer presidente no-priísta en 2000, en lo que se consideró la culminación de un largo proceso de transición a la democracia electoral. Ante los frustrantes resultados de las cruentas negociaciones con el estado tanto el EZLN como otras organizaciones y pueblos indígenas en distintas latitudes, tomaron el camino sinuoso de construir la autonomía y autodeterminación por su cuenta en sus territorios y zonas de influencia. Para el EZLN ello implicó además la ruptura con la clase política representada por los partidos políticos y la suspensión indefinida de los contactos con las instancias del gobierno mexicano. El ataque a los bienes comunes, como el territorio, el agua, los bosques, el maíz, los recursos del subsuelo, el conocimiento tradicional y los espacios sagrados de los pueblos indígenas sigue avanzando hoy en día y muchos pueblos y comunidades indígenas han desplegado estrategias diversas para luchar contra dichos ataques.

El EZLN sigue siendo un referente potente para los pueblos indígenas y aun existe un sector, el Congreso Nacional Indígena (CNI) donde confluyen diversos esfuerzos organizativos de los pueblos indígenas, que han respondido a los llamados zapatistas. En el CNI se identifican algunos de los esfuerzos más significativos de construcción de una política descolonizadora; aparte del reconocimiento a los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas como proyectos propios, existe el proyecto de recuperación de tierras y constitución de una guardia comunitaria en la costa michoacana, representada por la asamblea de los Bienes Comunes de Ostula, dirigida por el pueblo campesino nahua de esa zona, y la experiencia del municipio autónomo de San Juan Copala, en la región triqui de Oaxaca. Otro esfuerzo significativo que no pertenece formalmente al CNI, pero que mantiene contactos con el movimiento social en general, lo representa la Policía Comunitaria de la Costa Chica y Montaña de Guerrero, que agrupa a pueblos y comunidades campesinas mixtecas, me'pha (tlapanecas) y mestizas y que es un esfuerzo de los pueblos por abatir la delincuencia endémica, el sistema estatal de justicia clasista y racista y la inexistencia del estado en esa zona. Existen otros esfuerzos de

comunidades y pueblos indígenas que resisten los embates del capital nativo y transnacional apoyado por el estado mexicano, pero aún son esfuerzos con un alto signo de fragmentación política. No existe una organización indígena de alcance nacional en México, como en experiencias de otros países latinoamericanos, a eso ha contribuido la enorme diversidad cultural y lingüística de los pueblos indígenas aquí, pero también la historia del paternalismo indigenista del estado nacional posrevolucionario que buscó impedir por todos los medios la organización autónoma de los pueblos indios o cooptó los esfuerzos en ese sentido. Si algún sector muestra fuerza y determinación en los tiempos que corren de violencia narco-estatal son los pueblos indígenas, lo que es explicable puesto que su lucha es por la sobrevivencia de su proyecto e identidad histórica de pueblos. Para ello recurren a recursos extraídos de su historia profunda como la noción del "derecho a la autodefensa" de sus tierras y territorios, como recurso ante el despojo y la descomposición social.⁶⁰ Esta fuerza se encuentra primordialmente en el nivel comunitario o acaso regional, su capacidad de resonancia nacional es limitada, como limitados serían sus esfuerzos de construcción de la autonomía y defensa del territorio si no contaran con capacidad de llamar a la solidaridad de agentes y fuerzas políticas extra-comunitarias que eviten su aislamiento o la represión de esos esfuerzos. La lucha por los derechos indígenas y por la autonomía y autodeterminación de los pueblos indios tuvieron un papel crucial en la primera etapa del movimiento zapatista, cuando el optimismo desbordaba la participación. Pocos negarán que dicha lucha hizo avanzar el proceso de democratización general en el país. Pero como se comprobaría después con la negativa del estado mexicano a reconocer lo firmado en San Andrés, la lucha por la autonomía de los pueblos indios y por la descolonización de la sociedad mexicana, no podría desligarse de transformaciones sociales estructurales de la organización social y del estado nacional; cuando el EZLN planteó esta disyuntiva y la necesidad de avanzar en ese sentido, muchos de quienes los acompañaron consideraron

⁶⁰ "Declaración de Xayakalan" CNI Costa-Pacífico, Ostula, Michoacán, 9 de agosto 2009, en: enlacezapatista.ezln.org.mx

que era ir demasiado lejos. La diferencia estriba en considerar a la autonomía de los pueblos indígenas como una concesión de derechos estrictamente culturales que no afecten la organización social del país, separados del resto de elementos y coordenadas básicas de la vida social, lo que estaría en concordancia con la idea del multiculturalismo neoliberal más rancio; del planteamiento de que la autonomía exige una reorganización social profunda que debe afectar todo los ámbitos de la vida social de un país, que era el reclamo y la tónica en San Andrés y de los pueblos indígenas que impugnaron la ley votada finalmente en 2001. Los pueblos indígenas hoy en día entienden que el embate capitalista contra su existencia no es uno que pueda enfrentarse solo por ellos, requiere del apoyo y acompañamiento de otros sujetos que se encuentran bajo ataque también. Sin embargo, es difícil remontar una historia de desprecio, incompreensión y represión por lo que no será sencillo encontrar los espacios para confluir con los sectores no-indígenas. La situación sin embargo, parece orillar en esta dirección, si la confluencia sucede en el futuro no lejano, la experiencia de resistencia de los pueblos indios servirán de ancla política y epistémica para pensar en mundos alternativos al actual. Si algo demuestran la experiencia de las JBG zapatistas y otras mencionadas aquí es la construcción, todavía en espacios locales y regionales, de formas de organización social que prescinden de la lógica de la mercantilización y valorización capitalista de la vida y la naturaleza.

El movimiento social y popular en México y el EZLN en la coyuntura actual

En segundo término, los movimientos sociales y populares en México atraviesan una etapa sinuosa. La fiebre de la transición en el gobierno federal y el ascenso del primer gobierno de seis años de la izquierda electoral en la ciudad de México contribuyeron en buena parte a la desmovilización de sectores considerados progresistas y de organizaciones y movimientos populares que llegaron a engrosar las filas de la administración de los gobiernos federal y de la ciudad de México. Situados del lado opuesto de la ventanilla y con sus intereses centrados en el sostenimiento de una

“normalidad democrática” a la que consideraban, con razón, precaria y amenazada, estos académicos, dirigentes, cuadros y militantes de los movimientos o de la sociedad civil, exigieron mesura para plantear reclamos y paciencia para obtener derechos históricamente negados. Ante las organizaciones y movimientos con los que simpatizaron anteriormente, como fue la lucha zapatista por los derechos indígenas, y ante cualquier otra lucha que saliera del cauce de las demandas ordenadas y las promesas de cambio de los gobiernos recién ungidos, estos nuevos administradores esgrimieron la coartada de la nueva situación política que exigía cambiar las formas de lucha y de reivindicación de derechos, pues ahora “teníamos democracia” o “éramos gobierno” así que no era válido protestar y plantear reclamos con la radicalidad que antes eran planteados al régimen corrupto y autoritario del PRI. La coartada democrática demostró muy pronto no ser más que un nuevo pretexto para evitar cumplir demandas populares largamente postergadas. Esto quedó más claro conforme avanzaba el sexenio del gobierno federal de Vicente Fox y las inmensas expectativas levantadas sobre combate a la corrupción, esclarecimiento y enjuiciamiento de los crímenes de estado y las violaciones a los derechos humanos durante los gobiernos priistas, así como el cumplimiento de la paz con el EZLN, entre otros elementos, fueron truncados uno a uno y el gobierno de Fox se convertiría en una versión tardía del régimen priista con los mismos elementos de corrupción y nepotismo del grupo en el poder y con una agenda que incluía entregar a intereses transnacionales la riqueza aún en manos del estado y dismantelar lo que quedara de infraestructura pública estatal de derechos sociales para que pasara a manos privadas. Todo en nombre de la democracia.

El gobierno de Fox terminó en el desgobierno y con gran descrédito; impopular y corrupto, intentó cometer un golpe de estado técnico en 2005 al planear enjuiciar por razones triviales al jefe de gobierno de la ciudad de México, quién se había posicionado como el candidato natural de la izquierda electoral, el PRD y se encontraba punteando las encuestas de intención de voto previo a las elecciones presidenciales. Fox no pudo evitar que Andrés Manuel López Obrador participara en las elecciones de julio de 2006, pero maniobró todo lo que pudo para imponer al candidato de su partido el PAN, Felipe Calderón

Hinojosa. Calderón fue impuesto mediante un fraude electoral cometido contra la segura victoria de López Obrador, operado por las altas esferas del poder político, empresarial y sindical.

En las alturas de la colonialidad del poder, no pudieron respetar ni sus propias reglas del juego, bien poco duró la primavera democrática. Ante la eventualidad de perder aunque fuera una minúscula parte de sus enormes privilegios, las clases dominantes y los dirigentes políticos que actúan como su entorno, no dudaron en cancelar en forma ilegal el proceso democrático, que apenas había comenzado a tener vida en México. Ni siquiera los datos evidentes que mostraban que López Obrador operaría de manera aceptable para el capital nacional y transnacional el tejido del poder en México, como había hecho en el Distrito Federal, al tejer alianzas estratégicas con capitalistas en diversos proyectos de infraestructura, inmobiliarios o de remozamiento de la ciudad, evitaron la andanada contra el político perredista. La campaña anti López Obrador tiene claros visos de la política de la colonialidad, pues en realidad el proyecto de gobierno planteado por él proponía transformaciones mínimas a las condiciones imperantes y no suponía peligro alguno para la acumulación capitalista o la estructura de la propiedad existentes en el país. La histeria derechista, heredera directa del anticomunismo de la Guerra Fría, promovida por el capital solo puede explicarse en el contexto del “pánico moral” que para unas clases dominantes elitistas y antidemocráticas, acostumbradas a ejercer un dominio sin cuestionamientos, implicaría que llegara a ser presidente alguien identificado como cercano al pueblo llano. El pánico clasista y racista se apoderó de ellos ante la sola posibilidad de que esto derivara en una transformación al nivel de lo simbólico, ni siquiera en el nivel de las relaciones sociales concretas.

Mientras todo esto ocurría en el sistema político, dos iniciativas surgidas desde el lado colonial de la política, desde abajo, emergían en el escenario contaminado por la política de arriba. En el año de 2005, el EZLN emitió la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y llamó a la Otra Campaña, en la que proponía reconstruir el país desde abajo, reconceptualizando la política como algo propio de la gente común, haciendo a un lado la política expropiada tempranamente por un sistema político autorreferencial, en el que la

democracia era vista como un procedimiento burocrático y la capacidad de la gente de participar e incidir en el espacio público se reducía al derecho de votar periódicamente por una u otra camarilla de políticos profesionales. A finales del 2005 y durante el 2006 la Otra Campaña tendría reuniones preparatorias de acuerdos sectoriales en diversos lugares del territorio rebelde en Chiapas e iniciaría su periplo por todo el país con el subcomandante Marcos, rebautizado Delegado Zero de la Comisión Sexta del EZLN creada ex profeso para participar en la Otra Campaña. También durante el año 2006, la Asamblea popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) se rebelaba contra la represión del gobierno estatal en la ciudad de Oaxaca contra el movimiento de maestros democráticos, originando una amplia movilización popular que de la capital estatal irradió hacia los municipios, pueblos y comunidades de ese estado, constituyendo lo que después sería conceptualizado como la “Comuna de Oaxaca” por el carácter popular y deliberativo de su accionar político, sintetizando una rica historia de rebeldía e insubordinación popular en esa región. El movimiento encabezado por la APPO tendría un vigor que por varios meses regresaría el asiento de la democracia y la política en el pueblo, neutralizando y tomando espacios de los poderes estatales establecidos.

La dos experiencias de movilización popular estaban en un momento de intensidad y movilización muy alto cuando el estado mexicano decidió cortar con esos esfuerzos desplegando a su aparato policíaco-militar, primero atacando a la Otra Campaña los días 3 y 4 de mayo de 2006 con la ocupación de San Salvador Atenco, y con el avance de las fuerzas federales a la ciudad de Oaxaca y su desalojo del plantón y las barricadas populares del centro de la ciudad. El saldo de estos operativos fueron decenas de muertos y heridos, torturas y tratos humillantes de diverso tipo y detenciones arbitrarias de militantes de los movimientos sociales. En ella participó destacadamente el gobierno federal, que acudió a los llamados de auxilio de los gobiernos estatales represivos y caciquiles del estado de México y Oaxaca.

La represión contra la Otra Campaña y la APPO, simbolizada en los presos de Atenco y de Oaxaca que hasta muy recientemente han logrado obtener su libertad de cargos fabricados por el gobierno en sus distintos niveles, diezmaron la participación popular en los movimientos sociales y orientaron en

buena medida dicha participación hacia el movimiento de resistencia civil y en defensa del voto encabezado por el candidato presidencial López Obrador, en las jornadas contra el fraude electoral de 2006.

De esta forma se inducía las formas de participación y los límites de lo político a lo que era considerado aceptable en las esferas de la colonialidad del poder. Aquellos movimientos con planteamientos radicales de transformación eran aislados y atacados, y se reducían las opciones de participación y de canalización del enojo popular hacia un movimiento caracterizado por su celo legalista y con una dirigencia política visible con la que era posible entenderse, pues existían conexiones culturales y de clase con ella. El carácter "leal" al sistema de la dirigencia política de dicho movimiento encabezada por López Obrador, se hacía notar en su omisión y la distancia con los movimientos sociales marcada por el silencio largamente guardado ante la represión en Atenco y los tibios llamados contra la represión en Oaxaca. El movimiento de defensa del voto se desmarcó de la estrategia del movimiento social para evitar ser identificado con la "violencia" que se le atribuía, sacrificando la política de principios por una visión de pragmatismo que rechazaba a los luchadores sociales para no perder el endeble apoyo de la clase media y de algunos sectores capitalistas, apoyo que se diluiría muy pronto en cuanto el movimiento en defensa del voto realizara acciones de presión que afectaran los intereses de corto plazo de estos sectores, lo que ocurrió con la toma de la avenida Reforma de la ciudad de México durante meses como protesta.

En los meses que van de la incursión violenta en Atenco al desalojo de la comuna de Oaxaca en el año 2006, ocurre el inicio-cresta-reflujo del movimiento de resistencia lopezobradorista, que al final caería en un letargo producto de la falta de resultados de una lucha planteada en los límites del mismo sistema legal que había ocasionado el surgimiento de la movilización. Mientras la resistencia civil se desinflaba por la falta de decisión de su dirigencia de escalar las movilizaciones, los movimientos populares se situaban a la defensiva, tratando de restablecerse de la represión desatada contra ellos por el estado mexicano. No desaparecieron los esfuerzos organizativos, tanto la Otra Campaña como la APPO siguieron actuantes en la política de abajo, pero se vieron minadas su membresía y su capacidad de lucha, la violencia

estatal logró el objetivo de desbandar a una parte de los activistas y militantes, pero sobre todo minó el empuje y entusiasmo originados por el inicio de las movilizaciones.

Qué elementos se prefiguran en el horizonte

Los años transcurridos desde la imposición del panista Felipe Calderón en el ejecutivo del gobierno federal han estado marcados por una estrategia política: *la guerra contra el crimen organizado*, que busca un doble efecto. Por un lado, la construcción de un enemigo que diluyó la ira popular y le permitió construir una imagen propia de intransigente campeón de la legalidad, legitimando en algún grado su llegada al poder por medios fraudulentos. De otra parte, la campaña contra el narcotráfico le permitió desplegar en casi todo el territorio nacional a un enorme aparato represivo, conformado por la fortificada policía federal, el ejército y la marina. El despliegue de estas fuerzas en estados, áreas metropolitanas, municipios, y poblados no han logrado parar el avance de la violencia atribuida a los cárteles del narco. Antes bien, el despliegue policiaco-militar ha ocasionado el aumento general de la violencia y de denuncias por violaciones a los derechos humanos, los asesinatos de civiles inocentes a manos de soldados y policías, las torturas, desapariciones forzadas y detenciones ilegales y hasta el momento en que esto se escribe, una cuenta de 40 mil muertos. Solo dos de las más recientes derivaciones de la política calderonista de guerra, que pueden singularizarse por su pernicioso efecto social y su extensión son los genocidios silenciosos contra los jóvenes en Ciudad Juárez, Chihuahua (sumado a los feminicidios contra mujeres que datan de más tiempo) y en muchas otras ciudades y el desplazamiento forzado de población en varios municipios de la frontera de Tamaulipas. Desde el gobierno se ha creado un clima de inseguridad mayor al que existía previamente, pues ahora los derechos ciudadanos básicos de manifestación y organización se encuentran amenazados por quienes de dientes para afuera dicen protegerlos. Es decir, el pretexto de la guerra ficticia le ha permitido a Calderón establecer un estado de excepción no declarado que ha creado un entorno confuso y enrarecido que impide la expresión libre y la organización popular a través del miedo y la amenaza latente de represión.

Es cierto que el proceso de crisis ha empezado a ser visible muy recientemente, pero sus rasgos más importantes estaban presentes desde el año 2000, con la alternancia de gobierno ¿Cómo puede explicarse que en el momento de arribo a la anhelada democracia, es justo cuando observamos este proceso paulatino de descomposición? Habría que empezar por clarificar un equívoco de las teorías de la transición a la democracia que confunden *forma de estado o régimen político* con *forma de gobierno* y que pueden ayudar a explicar la contradicción aparente o *aporía* entre política democrática y economía excluyente (Osorio 2010:55).

Rhina Roux define a la forma de estado como los “principios de organización de la comunidad política, las fuentes reguladoras de la relación de mando-obediencia y de la titularidad de la soberanía” y a la forma de gobierno como las reglas y procedimientos por los que se decide “quiénes y cómo ejercen la función gubernativa y el modo de elección de los gobernantes” (Roux 2005:230). Para esta autora en México hemos asistido a un cambio en la forma de estado regulado nacionalmente, a otro regulado por el capital financiero transnacional. Lo que implica el desplazamiento del asiento de la soberanía, esto es, la capacidad de mandar y dar leyes y la pérdida por parte del estado nacional del *monopolio de la decisión política*, es decir “la facultad de establecer las normas de ordenación de la convivencia dentro de su territorio” (Roux, 2005:235). El cambio o la “mutación” como la llama la autora de la forma estatal mexicana implica pasar de un estado regulado en el espacio nacional en sus coordenadas básicas, sobre todo en la economía, a uno regulado desde afuera, en base a acuerdos económicos internacionales y procesos de integración regionales con Estados Unidos, primordialmente.

Esta transformación ocurrió mucho antes de la alternancia en el poder federal, por lo menos desde inicios de la década de los 80 del siglo XX, cuando aún el PRI ocupaba el lugar de extensión partidaria del aparato estatal, y es parte de procesos de reconfiguración capitalista que trascienden el espacio nacional mexicano. Pero fue un proceso de cambio y ocupación gradual de espacios, que conservó durante buen tiempo restos de la forma de “politicidad” anterior del estado corporativo.

De ahí que puede decirse que una vez que se cumplen los preceptos de la transición a la democracia con la alternancia en el 2000, lo que en verdad ocurrió fue solo un cambio en la forma de gobierno que sustituyó mediante elecciones a la vieja clase reinante que vivía de su lejana herencia revolucionaria por una camarilla de empresarios rapaces. Estos agudizaron el proceso de ataque y ocupación de los últimos espacios restantes no mercantilizados (las empresas estatales, la seguridad social, las tierras y territorios campesinos e indígenas, los bienes comunes) y con ello el proceso de descomposición y destrucción de la socialidad anterior, que no ha sido suplida con una forma de socialidad estable que plantee una alternativa de orden social. Es este proceso inacabado de ataque y liquidación de las formas materiales y simbólicas restantes del antiguo estado nacional posrevolucionario el que es vivido ahora como colapso que afecta y se trasmite en todos los ámbitos de la vida. La pulverización del antiguo ordenamiento del estado corporativo, que expresaba un entramado delicado de representación de intereses y alianzas políticas, ha originado la pérdida de legitimidad del soporte de la impartición de justicia. No es descabellado plantear que este soporte incluyera el accionar de grupos de delincuentes en relación con partes importantes del aparato estatal. ¿Podría entenderse el incremento de la violencia de los cárteles del narcotráfico –además del efecto ocasionado artificialmente por el mismo gobierno mexicano- como una derivación de esta misma pérdida del mosaico del antiguo orden? Es posible plantear que puesto que el narcotráfico es un negocio transnacional se rija también por ordenamientos que no pueden ser controlados por el estado nacional, y que debido a la crisis generalizada, la pérdida de certezas sobre el orden social también haya afectado un antiguo acuerdo –entre narcos y el estado- en el que participaban estos grupos.

Al clima de crisis y colapso producto de la invasión de una socialidad mercantilizada y determinada por el capital, de por sí problemática, debe añadirse la negativa del aparato gobernante de traspasar pacífica y legalmente el mando del gobierno a un candidato considerado indigno de su confianza durante el proceso amañado de cambio de gobierno en 2006. Esto ha

generado el estado de excepción que hoy tenemos a la vista y el avance de la noción de ruptura y colapso social a la que hoy asistimos.

Remontando unos años la situación actual, este nivel de violencia estatal y represión de derechos básicos tiene una clara continuidad con el golpe dado a los movimientos de la Otra Campaña y la APPO narrados antes. Estos actos de represión ocurrieron en la última etapa de Vicente Fox como presidente y buscaban allanar el camino al gobierno entrante de Calderón para que se inaugurara "limpio" de conflictos. En realidad, la represión llegó para no irse más y lo que ocurrió en 2006, fue un anuncio profético de lo que vendría. La diferencia sutil, pero importante, es que si bien antes fueron los movimientos sociales considerados radicales el objetivo de la represión, ahora lo han sido también las personas comunes, los ciudadanos de a pie, organizados o no (subcomandante Marcos 2011).

Los movimientos sociales en este momento se encuentran en un estado de latencia y acorde con la situación de violencia y descomposición societal presente en el país, su agenda se encuentra marcada por la defensa de los derechos básicos, la libertad de los presos políticos, la defensa del territorio y los bienes comunes, no existe en este momento capacidad de movilización de masas en muchos de los movimiento reprimidos; en cambio existe una capacidad de análisis que antes no existía y las circunstancias han obligado a retomar. En forma paralela han surgido iniciativas de organización de sectores sin trayectoria de movilizaciones o de sectores que han prestado su experiencia a grupos de población diversos. Muchos de estos movimientos han surgido de la pulverización del tejido de sociabilidad básico que mantenía un frágil equilibrio de relaciones sociales en una sociedad marcada por la desigualdad y la extensión de la pauperización y la mutilación de derechos sociales.

Estos nuevos sujetos movilizados, padres de niños muertos por negligencia en una guardería de Sonora, padres y amigos de estudiantes asesinados por comandos de narcotraficantes en Chihuahua, ciudadanos, pobladores y colonos afectados por proyectos de infraestructura urbana depredadora en Monterrey y la ciudad de México, entre algunos ejemplos, han planteado demandas que en principio podrían confundirse con casos de delincuencia

común o de conflictos entre particulares que muy pronto muestran su cariz político pues contestan situaciones que tienen íntima relación con los grupos y clases en el poder, pues en una situación en donde existe un orden social sostenido con extrema fragilidad, el reclamo por los más mínimos derechos negados o escamoteados implica una apuesta por la transformación del sistema social (Foweraker 1990:3-22).

Hay signos claros de que estamos frente a los últimos estertores de un sistema de dominación que está feneciendo, en medio de una transformación histórica de envergadura, asistimos al último coletazo de un sistema de mando-obediencia que ha agotado su etapa histórica pero que se niega a morir por su propia cuenta, un sistema que encontró en la llegada de la democracia electoral su mejor pretexto para sobrevivir. Lo que se vive como un colapso cotidiano de los sistemas normativos y valorativos que son el pegamento de una sociedad, la clara derrota del estado frente a sus enemigos creados ficticiamente, no son más que la expresión cruda de la crisis de dominación de una socialidad estatal pulverizada intencionadamente sin haber planeado con qué sustituirla, de ahí que en la transición a la democracia se haya pasado de la sustitución de un sistema de partido de estado, por otro de *partidos de estado*, sin diferencias sustanciales entre sí, y comprometidos todos con seguir por el camino de la destrucción de los restos del tejido social nacional (Rodríguez Lascano, 2010:70-71; Subcomandante Marcos 2011:29-44).

Parece evidente y algo que aceptaría la mayoría de las personas que la crisis es un hecho y se avanza en forma inexorable hacia un punto de no retorno, pero su solución no aparece con claridad en el horizonte, Sergio Rodríguez Lascano (2010:73) plantea una encrucijada de dos opciones:

1-Las élites del poder (o una parte de ellas) acuerdan construir un consenso social que permita un reordenamiento neoliberal, con el aval o la resignación de la mayoría de la sociedad

2-Se crea una fuerza social autónoma, abajo y a la izquierda, capaz de impedir el reordenamiento y, en cambio, organizar la ruptura social y política, el rescate de la nación y la formación de un nuevo pacto social, que rompa con las bases del capitalismo neoliberal

La segunda opción es la apuesta zapatista, y dadas las circunstancias actuales parece la única realista. Para esta visión la crisis y deslegitimación de los órganos e instituciones del estado son señales evidentes de la maduración del momento de crisis, no una ocasión para el lamento, sino una oportunidad para preparar el terreno de la ruptura que se barrunta producto de la rabia acumulada en muchos sectores por innumerables agravios. Los zapatistas tienen una importante experiencia en el terreno de la rebeldía y la construcción de propuestas políticas, pero como he tratado de mostrar también, su recientemente adquirida experiencia de construcción de un entramado comunitario y una socialidad alternativa en base a la autonomía indígena y su poder democrático de base, por medio de las Juntas de Buen Gobierno, no son más una propuesta sino una realidad cotidiana en el territorio rebelde de Chiapas. Esto los provee de experiencia en la edificación de una legitimidad política democrática, con amplio consenso y participación de los sujetos que la viven y construyen cotidianamente, justo en el momento de mayor desintegración y ruptura generalizada del tejido social, en el país entero. Frente a un proyecto que propone destruir la actual identidad colectiva y reconstruirla desde arriba para beneficio del capital, el proyecto de la autonomía indígena zapatista propone una identidad colectiva fundada en relaciones sociales solidarias construidas desde abajo

Pero esta opción presupone una forma de hacer política autónoma, desde el punto de vista y las necesidades de los subalternos. Si bien este sujeto social no se visualiza de forma clara en el horizonte, los fragmentos de organización que aparecen constantemente hablan de una sedimentación de la rebelión que puede surgir en el momento en que una chispa caiga sobre la inmensa pradera de lo que los zapatistas llaman las cuatro ruedas del capitalismo: despojo, explotación, desprecio, represión.

Este sistema, sin embargo, no se jubilará solo, ni se irá con gusto, tendrá que surgir un sujeto social que cumpla esa tarea y que permita que ocurra la verdadera transición en México, para ello la política autónoma popular, de abajo, tendrá que quitarse el velo que interpreta a la política en su dimensión

estatal exclusiva para ejercer la política en sentido amplio, como un patrimonio de todos y como ética de lo colectivo. La forma de hacer política desde lo subalterno ha adquirido un carácter en el que la autonomía de los sujetos tiene una gran preponderancia, sobre todo en un contexto como el mexicano, en donde la política institucionalizada se encuentra entrapada en un sistema de dominación opresivo y sin alternativas. En dicho contexto, la práctica de la autonomía en el territorio rebelde zapatista de Chiapas, puede ser referente de una nueva forma de hacer política y de otra forma de entender la democracia de manera sustantiva, referenciada a colectividades con historia e identidad.

La rebeldía del EZLN, su terca construcción de una alternativa de vida contra todos los pronósticos y con enormes adversidades, son parte de una experiencia que se ha convertido ya en tradición de lucha en la que hemos sido formados generaciones enteras desde 1994. Pero no solo como ejemplo e historia los zapatistas incidirán en las jornadas que habrán de venir, ellos tendrán a no dudarlo, un papel político relevante en cualquier proyecto liberador.

BIBLIOGRAFIA COMPLETA

Agamben, Giorgio (2004) *Estado de excepción. Homo sacer II,1* Pre-textos, Valencia

Aguilar Camín, Héctor (2007a) "Regreso a Acteal I. La Fractura" Octubre, en revista *Nexos* www.nexos.com.mx

_____ (2007b) "Regreso a Acteal II. El camino de los muertos" Noviembre, en revista *Nexos* www.nexos.com.mx

_____ (2007c) "Regreso a Acteal III. El día señalado" diciembre, en revista *Nexos* www.nexos.com.mx

Aguilar Hernández, Eufemio, Martín Díaz Teratol y Juan Pedro Viqueira (2010) "Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar, 1959-2005", en Marco Estrada Saavedra y Juan Pedro Viqueira (coords.) *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas* Colegio de México, Mexico, pp. 331-418

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1953) *Formas de gobierno indígena*, UNAM, Mexico

_____ (1967) *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, Mexico

Almeyra, Guillermo (2003) "Las juntas de buen gobierno zapatistas y la autonomía" en *Memoria*, 176, octubre, ed. CEMOS

Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands/La frontera. The new mestiza* Aunt Lute, San Francisco

Araiza Díaz, Alejandra (2004) "Epistemología de Género. Las mujeres zapatistas de Roberto Barrios" en revista *Política y Cultura*, num. 22, UAM-Xochimilco, Mexico, pp.125-145

Assies, Willem (2007) "Los Pueblos Indígenas, la tierra, el territorio y la autonomía en tiempos de la globalización" en Salvador Martí Puig *Pueblos Indígenas y política en América Latina*, Bellaterra-Cidob, Barcelona

Aubry, Andrés (2002) "La autonomía en los acuerdos de San Andrés: expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal" en Shannan Mattiace, Aída Hernández y

Jan Rus *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS/IWGIA, Mexico, pp.403-434

_____y Angélica Inda (2003) *Los llamados de la memoria: Chiapas, 1995-2001*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Chiapas

Bartolomé, Miguel et al. (1971) *Barbados I. Por la Liberación del Indígena*, Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca

Barbados II (1979) *Indianidad y descolonización*, Nueva Imagen, Mexico

Baschet, Jerome (2005) "Los zapatistas ¿"Ventriloquía india" o interacciones creativas?" en *Istor* Año VI, No.22, otoño, CIDE/Jus, pp.110-128

Bellinghausen, Herman (2008) *Acteal: Crimen de estado*, La Jornada ediciones, Mexico

_____ (2009) "Indígenas de Mitzitón rechazan la vía San Cristóbal-Palenque; "sólo beneficia a ricos" *La Jornada*, 21 de abril

_____ (2009) "En el ejido Mitzitón, religión y política fomentan los conflictos" *La Jornada*, 28 de julio

Bengoa, Jose (2000) "Los Derechos de los Pueblos Indígenas" en José Bengoa *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Chile, pp. 257-315

Benjamin, Thomas (1995a) "Una larga historia de resistencia indígena campesina" en Dale-Loyd, Jane y Laura Pérez Rosales comps. *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, Universidad Iberoamericana, México

_____ (1995b) *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, Grijalbo, México, pp. 121-292

Benjamin, Walter (1973(1940) *Tesis de Filosofía de la Historia*, Taurus, Madrid

Blackwell, Maylei (2007) "Desde Estados Unidos: las mujeres indígenas ante la violencia sexual" en Ojarasca 121, mayo, *La Jornada*, Mexico

Bobbio, Norberto (1986) *El futuro de la democracia*, FCE, Mexico

Boltvinik, Julio (2010a) "Para reformar la reforma social neoliberal I. Crisis del programa Oportunidades" en Economía Moral de *La Jornada*, 8 de octubre

_____ (2010b) "Para reformar la reforma social neoliberal II. Crónica de un fracaso anunciado" en Economía Moral de *La Jornada*, 15 de octubre

Bonfil Batalla, Guillermo (1981) *Utopía y revolución* ed. Nueva Imagen, México,

_____ (1990) *México Profundo. Una civilización negada* Grijalbo/Conaculta, Mexico

Bourgois, Philippe (2001) "The power of violence in war and peace: post- cold war lessons from El Salvador" *Etnography* No. 2, Vol. 1, pp.5-34
www.collaborations.denison.edu/istmo

Bricker, Victoria Reifler (1993) *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, FCE, México, pp.249-329

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (1998) *Acteal entre el duelo y la lucha*, serie informes, San Cristóbal de las Casas, pp.12-13,
www.frayba.org.mx/informes

Burguete, Aracely (2002) "Procesos de autonomía de facto en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía" en Shannan Mattiace, Aída Hernández y Jan Rus *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS/IWGIA, Mexico, pp.269-318

Cacho Niño, Norma (2009) "Militarización y violencia feminicida: el patriarcado al extremo" *Boletines de CIEPAC*, no. 580, San Cristóbal de las Casas, <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=580>

Cadena, Marisol de la (1997) *La decencia y el respeto: raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas*, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de trabajo 86, serie Antropología, Lima

Calvo Ospina, Hernando (2008) *Colombia, laboratorio de embrujos. Democracia y terrorismo de estado*, Foca, Madrid

CAPISE (2004) *La ocupación militar en Chiapas. El dilema del prisionero* Varios autores, Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, www.capise.org.mx

_____ (2007) "Informe Tierra y territorio. Caracol La Garrucha" Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, www.capise.org.mx

Castellanos Guerrero, Alicia (2000) "Racismo, multiethnicidad y democracia en América Latina" en *Revista Nueva Antropología*, Nueva Antropología A.C, México, pp.9-25

Cepeda Castro, Iván (2003) "Los paramilitares. Dispositivo del modelo "democrático" de control social", en: [//derechos.org/nizkor/colombia](http://derechos.org/nizkor/colombia)

Cerda García, Alejandro (2006) *Multiculturalidad y políticas públicas. Autonomía indígena zapatista en Chiapas, Mexico*, Tesis de Doctorado en Antropología Social, CIESAS/Universidad de París III, México

Chaterjee, Partha (1997) *Our Modernity*, SEPHIS/CODESRIA, Vinlin press, Rotterdam/Dakar

Chomsky, Noam (2002) *Política y Cultura a finales del siglo XX*, Ariel, Barcelona

CNI Costa-Pacífico (2009) "Declaración de Xayakalan", Ostula, Michoacán, 9 de agosto, en: enlacezapatista.ezln.org.mx

Dahl, Robert (1992) *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 103-253

Dale-Loyd, Jane y Laura Pérez Rosales comps. (1995) *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, serie Historia y Gráfica, Universidad Iberoamericana, México

Dávalos, Pablo (2005) "Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra" en Pablo Dávalos, comp. *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, CLACSO, Buenos Aires, pp.17-33

De Vos, Jan (1985) *La batalla del Sumidero. Historia de la rebelión de los chiapanecas, 1532-1534, a través de testimonios españoles e indígenas* Instituto Nacional Indigenista, Mexico, pp.46-51

_____ (1995) "Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes" en Dale-Loyd, Jane y Laura Pérez Rosales comps. *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 239-270

_____ (2002) *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona (1950-2000)* FCEICiesas, Mexico

Díaz-Polanco, Hector (1991) *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios Siglo XXI*, México, pp.111-246

_____ (1998) *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, Mexico pp.127-230

_____ (2003) "Juntas de Buen Gobierno: ¿Una etapa superior de la Autonomía?" en *Memoria*, 176, octubre, ed. CEMOS

_____ (2006) *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, pp.156-189

Díaz-Polanco, Hector y Gilberto López y Rivas (1986) *Nicaragua: Autonomía y Revolución* ed. Juan Pablos, México

Dussel A., Enrique (2006) "Estado de derecho, de excepción, de rebelión" *La Jornada*, 6 de noviembre

Eber, Christine y Christine Kovic eds. (2003) *Women of Chiapas. Making history in times of struggle and hope*, Routledge, Nueva York, Introduccion, pp.1-21

Escárzaga, Fabiola (2006) *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Peru, Bolivia y México*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Programa de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp.411-503

_____ (2008) "Agotamiento del ciclo multicultural en México y América Latina" en Diana Favela Gavia (coord.) *Procesos de democratización en México: balance y desafíos más allá de la alternancia*, UNAM/CIICH, México, pp.269-302

Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (2005) *Movimiento indígena en América Latina Resistencia y proyecto alternativo* ed. GDF/Juan Pablos/BUAP/UNAM/UACM, México

Esteva, Gustavo (2002) "Sentido y alcances de la lucha por la autonomía" en Shannan Mattiace, Aída Hernández y Jan Rus *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS/IWGIA, Mexico, pp.365-402

EZLN (1994) *La palabra de los armados de verdad y fuego. Entrevistas, cartas y comunicados del EZLN*, editorial Fuenteovejuna, México

_____ (1997) *Declaraciones de la Esperanza*, introducción de Javier Elorriaga, ediciones del FZLN, México

_____ (1997) "Manantial de los siete principios" *CE-ACATL, Revista de la cultura de Anáhuac* (No. 86). México

_____ (1999) *La Revuelta de la Memoria. Textos del subcomandante Marcos y el EZLN sobre la historia*, prólogo de Emilio Malo, Centro de Información y Análisis de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, pp.79-88

_____ (2009) *Siete Vientos en los calendarios y geografías de abajo*, Comandanta Hortensia, Teniente coronel insurgente Moisés, Subcomandante insurgente Marcos, ediciones Rebeldía, Mexico, pp.8-12

Falla, Ricardo (1992) *Masacres de la Selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)* Universitaria/Colección 500 años, Universidad San Carlos de Guatemala, Guatemala

Fazio, Carlos (2008) "La subversión de la historia" *La Jornada*, 10 de enero

Fernández Christlieb, Paulina (2003) "El EZLN y la Guerra de Baja intensidad en Chiapas: Derechos indígenas contra corporaciones transnacionales" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, mayo-diciembre, vol. XLVI, No. 188-189, UNAM, México, pp.213-262

Florescano, Enrique (1999) *Memoria Indígena*, Taurus, México

Foran, John (1995), *Taking Power: On the Origins of Third World Revolutions* Cambridge: Cambridge University Press p.4-45

_____ (1997) "Discourses and social forces" en John Foran ed. *Theorizing Revolutions*, Routledge, Nueva York. pp. 203-225

Forbis, Melissa (2003) "*Hacia la autonomía. Zapatista women developing a new world*" en Christine Eber y Christine Kovic eds. *Women of Chiapas. Making history in times of struggle and hope*, Routledge, Nueva York, pp. 231-252

Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France, 1977-1978*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires pp.93-123

Foweraker, Joe (1990) "Popular movements and political change in Mexico" en Joe Foweraker y Ann L. Craig (eds.) *Popular movements and political change in Mexico*, Lynne Rienner publishers, Boulder, pp.3-22

Gall, Olivia y Aída Hernández Castillo (2004) "La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y poscoloniales de Chiapas" en Sara Pérez-Gil y Patricia Ravelo Blanco coords. *Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, Ciesas/Porrúa, México, pp.151-181

García de León, Antonio (1985) *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Tomo I, ERA, México

García González, Oscar (2007) *Jna'kutik Lijatavkutik. Memoria colectiva de nuestro éxodo. Los nuevos poblados zapatistas en la cañada de Avellanal*, Tesis de maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México

García Linera, Alvaro (1999) "La toma del poder, el sujeto y la lucha de clases" entrevista a Alvaro García Linera y Raúl Zibechi, por Ricardo Martínez en *Al Filo* www.alfilo.org

Garza Caligaris, Anna María y Aída Hernández Castillo (2007) "Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el estado mexicano. Una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia en Chenalhó" en Aída Hernández Castillo coord. (2007) *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, Ciesas/IWGIA, México, pp.39-62

Gilly, Adolfo (1979 (1971) *La Revolución Interrumpida. Mexico 1910-1920. Una guerra campesina por la tierra y el poder*, ed. El Caballito, Mexico

_____ (2002) *Chiapas: La razón ardiente*, ERA, México, pp. 17-42

Gledhill, John (2000) *El Poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Bellaterra, Barcelona, pp.169-176

Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz (1992) *Memoria Baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM-Centro de Estudios Indígenas/UNACH, México, pp.17-114

González Casanova, Pablo (1969) *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México

Grandin, Greg (2000) "Chronicles of a Guatemalan Genocide foretold" en *Nepantla, views from the south*, Duke University press, Durham, pp. 391-412

Guha, Ranahit (2002(1983)) *Las Voces de la Historia y otros estudios subalternos*, ed. Crítica, Barcelona

_____ (Ibid,) "La prosa de la contrainsurgencia" en *Las voces de la historia. Y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, pp.43-94

Gutiérrez Narváez, Raúl (2005) *Escuela y zapatismo entre los tsotsiles. Análisis de proyectos de educación básica oficiales y autónomos*, Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de las Casas

Habermas, Jürgen, David Held y Will Kymlicka (2005) "Declaración de Granada sobre la Globalización", 5 de junio, *El País* online

Halbwachs, Maurice (2004) *La Memoria Colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, pp.53-88

Hale, Charles R. (2002) "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala" *Journal of Latin American Studies*, Cambridge University press, pp.485-542

_____ (2007) *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, AVANCSO, Guatemala, pp.95-105

Hamilton, Nora (1983) *Mexico: Los límites de la autonomía del estado*, ERA, México, pp.17-49

Harvey, David (2005) "El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión" en Leo Panitch y Colin Leys (eds.) *Socialist Register 2004. El nuevo desafío imperial*, Buenos Aires, CLACSO, pp.99-130

Harvey, Neil (2000) *La rebelión de Chiapas, La lucha por la tierra y la democracia* ed ERA, México, pp.87-97

_____ (2005) "La Difícil Construcción de la Democracia Pluriétnica: El Zapatismo y la Hegemonía Neoliberal en el Contexto Latinoamericano" Taller sobre *Imperio y Disenso: Hegemonía norteamericana en América Latina* Programa sobre Seguridad global y Cooperación del Consejo de Investigación en Ciencias Sociales de EE.UU, Cuernavaca, 4-6 de Marzo en: <http://www.ssrc.org/>

Held, David (1997) *La democracia y el orden global*, Paidós, Barcelona, p.53-173

Hernández Castillo, Aída (2001) *La Otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS/Porrúa, Mexico

_____ (2001) "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género" en *Debate Feminista* año 12, Vol. 24, Octubre, México, pp.206-229

_____ (2007) *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, Ciesas/IWGIA, México, pp.15-36

_____ (2007b) "La guerra sucia contra las mujeres" en Ojarasca 121, mayo, *La Jornada*, Mexico

_____ (2009) "Una lectura feminista sobre Acteal" en *La Jornada*, 23 de agosto, Mexico

Hernández Castillo, Aída y Violeta Zylberberg (2004) "Alzando la vista: los impactos del zapatismo en la organización y vida cotidiana de las mujeres" en Maya Pérez Ruíz (coord.) *Tejiendo Historias. Tierra, género y poder en Chiapas* INAH/Colección Científica, Serie Antropología, México, pp.219-246

Hernández Castillo, Aída, Sarela Paz y Teresa Sierra (2002) *El estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, ed. CIESAS/Porrúa, Mexico

Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera comps. (1998) *Acuerdos de San Andrés*, ERA, Mexico

Hernández Navarro, Luis (2007) "El retorno de Galio Bermúdez" *La Jornada*, 9 de octubre, Mexico

Hidalgo Domínguez, Onésimo (2006a) "Estrategia actual de la contrainsurgencia y la militarización en Chiapas" en *Red Voltaire* www.voltairenet.org/article137850, 12 de abril

_____ (2006b) "Plan militar de Fox para cercar al EZLN" en revista *Contralínea*, mayo 2ª. Quincena, año 4, No.56, Mexico

Hirsch, Joachim (2007) "Procesos de transformación del sistema estatal capitalista" en Gerardo Avalos y Joachim Hirsch *La Política del Capital*, UAM-Xochimilco, Colección Teoría y Análisis, Mexico, pp.131-170

Hobbes, Thomas (1980) *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México

Hobsbawm, E.J (1974) *Rebeldes Primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Ariel, Barcelona

Holloway, John (1996) "El zapatismo y las Ciencias Sociales" en revista *Chiapas*, ERA/IIEc-UNAM

Hu-Dehart, Evelyn (1990) "Rebelión campesina en el noroeste. Los indios Yaquis de Sonora, 1740-1976" en Friedrich Katz comp. *Revolución, rebelión y revolución*, ed. ERA, México, pp.135-163

- Jameson, Fredric (1993) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, pp.13-34
- Johnson, Alan "Global Covenant: An Interview with David Held", ver sitio Edge Hill University <http://info.edgehill.ac.uk/s/f>
- Joseph M., Gilbert y Daniel Nugent (1994) *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*, Duke University press, Durham and London
- Katz, Friedrich comp. (1990) *Reuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XIX al siglo XX* 2 vols. ed. ERA, México
- Kaufman, Alejandro (2005) "Endlösung y Sacrificio" en *Docta Revista de Psicoanálisis*, Asociación Psicoanalítica de Córdoba, Argentina, Año 3 no. 2, otoño, pp.111-123
- Klare, Michael T. y Peter Kornbluh, coords. (1990) *Contrainsurgencia, proinsurgencia y antiterrorismo en los 80/El arte de la guerra de baja intensidad* Grijalbo/Conaculta, Mexico, 294 págs.
- Kovic, Christine (2003) "Demanding their dignity as daughters of God. Catholic women and human rights" en Christine Eber y Christine Kovic eds. *Women of Chiapas. Making history in times of struggle and hope*, Routledge, Nueva York, pp.131-146
- Krauze, Enrique (2002) *La presencia del pasado*, Tusquets, Barcelona
- Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía Multicultural*, Paidós, Barcelona, pp. 13-150
- Láscar, Amado (2004) "La teoría zapatista: ¿una huella en la selva o un camino en la resistencia antineoliberal?" en *Revista Alpha* no. 20, diciembre, Universidad de los Lagos, Chile, pp.181-212, en: [//alpha.ulagos.cl](http://alpha.ulagos.cl)
- Lenkersdorf, Carlos (1996) *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* Siglo XXI/UNAM, Mexico, pp.90-91
- _____ y Sak K'inaj tajaltik (2001) *El diario de un Tojolabal*, edición bilingüe, Plaza y Valdés, México
- _____ (2002) *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Angel Porrúa/Serie Filosofía de nuestra América, Mexico, pp.77-85

Löwy, Michel (2005) "El punto de vista de los vencidos en la historia de América Latina. Reflexiones a partir de Walter Benjamín", en *Memoria*, ed. CEMOS, 191, Enero

Leyva, Xóchitl (2002) "Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, Mexico)" en Shannan Mattiace, Aída Hernández y Jan Rus *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS/IWGIA, Mexico, pp. 57-82

Libro de Chilam Balam de Chumayel (1998) Traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio, prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza, Conaculta/Cien de México, Mexico

López y Rivas, Gilberto (2003) "Contrainsurgencia y paramilitarismo en Chiapas en el gobierno de Vicente Fox" en *Chiapas*, No.15, IIEc-ERA, Mexico

_____ (2005) "Acerca de la Antropología militante" ponencia en el coloquio *La Otra Antropología*, Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, 21 de septiembre, México

Machuca, Antonio (1998) "Nación, mestizaje y racismo" en Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval *Nación, Racismo e Identidad*, Nuestro Tiempo, Mexico, pp.37-74

Mallón, Florencia E. (2003 (1995) *Campesino y Nación. La construcción de México y Perú Poscoloniales*, ColSan/COLMICH/CIESAS, México, pp. 29-76

Mato, Daniel (2000) "Not Studying *the* Subaltern, but Studying *with* Subaltern Social Groups, or, at least, Studying the Hegemonic Articulations of Power" *Nepantla: Views from the South*, Volume 1, Issue 3, Duke University press, pp. 479-502

Mattiace, Shannan (2002) "Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México" en Shannan Mattiace, Aída Hernández y Jan Rus *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS/IWGIA, Mexico, pp.229-268

Mayor Ana María, (1996) " Palabras de la comandancia general del EZLN en el acto de inicio del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo", Oventic, 27 de julio, en palabra.ezln.org.mx

Mignolo, Walter (2001) "Introducción" en Walter Mignolo et al. *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, p.9-53

_____ (2002) "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo" por Catherine Walsh en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro Gómez *Indisciplinar las Ciencias Sociales*, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, Quito, pp.17-44

_____ (2002b) *La Revolución teórica del zapatismo. Consecuencias, históricas, éticas y políticas*, CIDECI/Unitierra, San Cristóbal de las Casas

_____ (2005) "El pensamiento des-colonial. Desprendimiento y apertura: un manifiesto", *Tristes Tópicos* en: www.tristestopicos.org

Millán, Mágina (2008) "Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas" en Aida Hernández Castillo (ed.) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS, México, pp. 217-248

Mohanty, Chandra (1991) "Cartographies of struggle: Third World women and the politics of feminism" en Chandra Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres (eds.) *Third World women and the politics of feminism* Indiana University press, Indianapolis, pp.1-47

_____ (1991) "Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses" en Chandra Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres (eds.) *Third World women and the politics of feminism*, Indiana University press, Indianapolis, pp.51-80

Montalvo Ortega, Enrique (1990) "Revueltas y movilizaciones campesinas en Yucatán: Indios, peones y campesinos, de la Guerra de Castas a la revolución" en Friedrich Katz comp. *Revuelta, rebelión y revolución*, ed. ERA, México, pp.295-317

Moore, Barrington (1999) *La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión*, ed. IIS/UNAM, México, pp.59-87

Mora Bayo, Mariana (2008) *La descolonización de la política. La autonomía indígena zapatista frente a las lógicas de gobernabilidad neoliberal y la Guerra de Baja Intensidad*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Texas en Austin, pp.246-253

Offe, Claus (1992) "Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional" en Claus Offe *Partidos Políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid, pp.163-244

OIT (1989) *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países independientes* en: www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/62_sp.htm

Olivera Bustamante, Mercedes (2004) "Sobre las profundidades del mandar obedeciendo" en Maya Pérez Ruíz (coord.) *Tejiendo Historias. Tierra, género y poder en Chiapas* INAH/Colección científica, Serie Antropología, México, pp.355-386

_____ (2005) *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, Ciesas/Cocyt, Tuxtla Gutiérrez

_____ (2007) "Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad" en Aída Hernández Castillo coord. (2007) *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, Ciesas/IWGIA, México, pp.114-124

_____ (2010) "El Otro Feminismo" en *Rebeldía* año 8, no.69, México, pp.61-70

Ong, Ahiwa (2006) *Neoliberalism as exception: mutations in citizenship and sovereignty*, Duke University press, Durham

ONU (2007) *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* Oficina en Mexico del Alto comisionado para los Derechos Humanos/Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, Mexico

Osorio, Jaime (2004) *El Estado en el centro de la Mundialización, la sociedad civil y el asunto del poder*, FCE, Mexico

_____ (2010) "Nuevo patrón de legitimidad en América Latina: aporías y soluciones" en *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, No. 20, primer semestre 2010/Año 11, UAM-Xochimilco, México, pp.47-72

Paoli Bolio, Antonio (1999) "Comunidad tzeltal y socialización" en revista *Chiapas*, num. 7, ERA/Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, Mexico, pp.135-161

_____ (2003) *Educación, autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, UAM-Xochimilco/Comité de derechos humanos Fray Pedro de la Nada A.C-Ocosingo, Mexico, pp. 159-172

Paz Patiño, Sarela, (2002) *La invención de lo indígena en el discurso autonómico* tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-DF, Mexico

_____ (2002) "Pensando a la diferencia en su posibilidad política" en Aída Hernández, Sarela Paz y Teresa Sierra comps. *El estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad* CIESAS/Miguel Angel Porrúa/Cámara de Diputados, México, pp.357-382

Pérez Tzu, Mariana (1996) *Indigenous revolts*, Grosnor & Ouweneed, Amsterdam, pp.122-128

Petras, James (2008) "Bolivia y el retorno de la extrema derecha" econoticiasbolivia, 19 de marzo, en www.rebellion.org

Pineda, Francisco (1996) "La Guerra de Baja Intensidad" en *Chiapas No.2*, IIEc/UNAM-ERA, Mexico

Quijano, Aníbal (1992) "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad" *Peru Indigena*, Vol. 13, No. 29, pp. 168-178, Lima

_____ (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lánder (ed.) *Colonialidad del Saber y Eurocentrismo* UNESCO-CLACSO, Buenos Aires

Rappaport, Joanne (1998) *The Politics of Memory. Native historical interpretation in the colombian Andes*, Duke University press, Durham, pp.11-62

_____ (2005) *Intercultural Utopias. Public intellectuals, Cultural experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*, Duke University press, Durham and London, pp.152-153

Redfield, Robert (1930) *Tepoztlan, a Mexican Village. A Study of Folk Life*, Chicago, Chicago University Press

Reina Aoyama, Leticia (1995) "Una mirada a diferentes formas de reconstrucción histórica de las rebeliones. Periodos colonial y siglo XIX" en

Dale-Loyd, Jane y Laura Pérez Rosales comps. *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, Universidad Iberoamericana, México

_____ (2000) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI, México, pp.7-28

Retamozo, Martín *El movimiento de trabajadores desocupados en Argentina. Subjetividad y acción en la disputa por el orden social*, Tesis de Doctorado en Ciencia Política, FLACSO-Mexico, pp. 7-91

Rivera Cusicanqui, Silvia (1986) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia 1900-1980* Instituto de investigaciones de la ONU, La Paz

_____ (1990) "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia" en *Temas Sociales*, La Paz, 11, pp.49-75,

_____ (2010) *Chixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón ediciones, Buenos Aires

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (1994) "Presentación" en Varios autores *Debates Poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias/THOA, La Paz

Roitman, Marcos (2005) *Las razones de la democracia en América Latina*, Siglo XXI, Mexico

_____ (2008) *La Jornada*, "La izquierda liberal y la democracia", 23 de agosto

Robert, Jean (2009) "Autonomía, dignidad y descolonización" ponencia presentada en el *Festival Mundial de la Digna Rabia de la Otra Campaña*, 4 de enero, San Cristóbal de las Casas, Chiapas

_____ (2010) "De Aguascalientes, caracoles y territorialidad. De teorías y prácticas" ponencia en el *Seminario de reflexión de San Cristóbal*, CIDECI/Unitierra, San Cristóbal de las Casas, enero

Rodríguez Lascano, Sergio (2010) *La crisis del poder y nosotr@s*, ediciones Rebellión, México, pp. 23-82

Romero, Juan (2009) "La autopista San Cristóbal-Palenque. Espina dorsal del CIPP: sigilo y destrucción violenta", Boletín *Chiapas al Día*, CIEPAC, 18 de octubre, en: www.ciepac.org/boletines

Roux, Rhina (2005) *El príncipe mexicano, Subalternidad, historia y estado*, ERA, Mexico

Rovira, Guiomar (1994) *¡Zapata vive! La rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas*, editorial Virus, Barcelona

Rus, Jan (1983) "Whose Caste War? Indians, ladinos and the Caste War of 1869" en Murdo McLeod y Robert Wasserstrom(eds.) *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica: Essays on the history of ethnic relations*, University of Nebraska press, Nebraska, pp.127-168

Ruz, Mario Humberto (1992)"Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano" en Maria del Carmen León, Mario Humberto Ruz, José Alejos García *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Consejo Nacional para las Cultura y las Artes, México, pp. 85-162

Sánchez, Consuelo (1999) *Los pueblos Indígenas. Del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México, pp. 84-171

Santos, Boaventura da Sousa (1994) *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, UNAM, Mexico

_____ (2002) *Crítica de la Razón Indolente*, Trotta, Madrid

_____ (2005) *El Milenio Huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* Trotta/ILSA, Madrid-Bogotá, pp. 353-371

Scott, James C. (1976) *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and subsistence in southeast Asia*, Yale University press, Yale

_____ (1999) *Los dominados y el arte de la resistencia*, ERA, México,

Selbin, Eric (1997) "Revolution in the real world. Bringing agency back in" en John Foran ed. *Theorizing Revolutions*, Routledge, Nueva York, pp.123-137

_____ (2005) "Stories of revolution in the periphery. Agency, culture and class in Third World revolutions" ponencia presentada en el King's College, Cambridge, abril

Sieder, Rachel ed. (2002) *Multiculturalism in Latin America; indigenous rights, diversity and democracy*, Palgrave, Basingstoke, pp.1-23

Skocpol, Theda (1979), *States and Social Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge

Speed, Shannon (2006) "Rights at the intersection. Gender and ethnicity in neoliberal Mexico" en Shannon Speed, Aída Hernández, Lynn Stephen (eds.) *Dissident Women. Gender and cultural politics in Chiapas*, University of Texas press, Austin, pp. 203-221

Speed, Shanon y Jane Collier (2001) "Autonomía indígena. El discurso de los derechos humanos y el estado: dos casos en Chiapas" en *Revista Memoria*, editorial CEMOS, No.139, septiembre, Mexico, pp.5-11

Stavenhagen, Rodolfo (2002) "Derecho Internacional y derechos indígenas" en Esteban Krotz (ed.) *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos/UAM, Mexico, pp. 171-209

Subcomandante Marcos (1998) *Relatos de el Viejo Antonio*. Ed. CIACH, San Cristóbal de Las Casas, pp.56-63

_____ (2003) *La Treceava estela* Agosto, en www.ezln.org.mx

_____ (2004) *Leer un video. 2ª. Parte: Dos fallas*, en www.ezln.org.mx

_____ (2007) "II. Escuchar el amarillo. El calendario y la geografía de la diferencia" en Subcomandante insurgente Marcos *Ni el centro, ni la periferia*, Serie de ponencias en el Coloquio Internacional *In memoriam* Andrés Aubry, Universidad de la Tierra, Chiapas, ediciones Rebeldía, Mexico, pp.10-12

_____ (2008) "Cómo empezó todo" en Ojarasca no. 139, noviembre, suplemento mensual de *La Jornada*, Mexico

_____ (2011) "Apuntes sobre las Guerras (carta primera a Don Luis Villoro Toranzo)" en *Rebeldía*, Año 9 No. 76, número especial, enero-febrero, pp.29-44

Taussig, Michael (1986) *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing* University of Chicago press, Chicago, pp.3-73

_____ (2003) *Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza in Colombia*, University of Chicago press, Chicago

Taylor, Charles (1993) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, pp.43-107

Tello Díaz, Carlos (2010) "17 de Noviembre: otro aniversario" *Milenio Diario*, 12 de noviembre

Teniente Coronel Moisés (2008) "El camino de la autonomía" en Ojarasca no. 139, noviembre, suplemento mensual de *La Jornada*, Mexico

Thompson, Edward P. (1984) *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1984, pp.43-62

Thomson, Sinclair (2006) "Cuando solo reinasen los indios": recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz 1740-1781)" en *Argumentos, estudios críticos de la sociedad*, No.50, UAM-Xochimilco, año 19, enero-abril, pp. 15-47

Tilly, Charles (1978) *From Mobilization to Revolution* ed. Addison-Wesley

Toledo Llancaqueo, Victor (2005) "Políticas Indígenas y derechos territoriales en America Latina. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?" en Pablo Dávalos (comp.) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, CLACSO, Buenos Aires, pp.67-102

Tuttino, John (1990) *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria 1750-1940*, ERA, Mexico, 358 pp.

Van Der Haar, Gemma (1998) "La campesinización de la zona alta tojolabal: el remate zapatista" en Ma. Eugenia Reyes, Reyna Moguel y Gemma Van Der Haar, *Espacios disputados. Transformaciones rurales en Chiapas* UAM-Xochimilco/Ecosur, México

_____ (2005) "El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha" Labour Again publications, en www.labouragain.net, pp.1-24

Van Young, Erick (1995) "Paisajes de ensueño con figuras y vallados: disputa y discurso cultural en el campo mexicano de fines de la colonia" en Dale-Loyd, Jane y Laura Pérez Rosales comps. *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, Universidad Iberoamericana, México, pp.149-180

_____ (2006) *La Otra rebelión*, Fondo de Cultura Económica, Mexico

Walsh, Alma de (2008) "La sublevación de la Media Luna" en Mondial Nieuws, 16 de diciembre, www.mo.be

Wilson, Richard (1995) *Ametralladoras y espíritus de la montaña: los efectos culturales de la represión estatal entre los Q'eqch'ies de Guatemala*, Textos Ak'kután, Cobán

Wolf, Eric R. (1957) "Closed Corporate Peasant Communities in Central Java and Mesoamerica", *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 13, No. 1, pp.1-18

_____ (1984(1976)) *Las luchas campesinas del siglo XX*, ed Siglo XXI, México, pp.3-76

Zibechi, Raúl (2010) *América Latina: Contrainsurgencia y pobreza*, Desde Abajo, Bogotá

Zizek, Slavoj (1998) "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en Jameson, Fredric y Slavoj Zizek *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, pp.137-188

Zunino, Mariela y Miguel Pickard (2008) "Ciudades rurales en Chiapas: despojo gubernamental contra el campesinado" Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, San Cristóbal de las Casas, 26 de diciembre, en: www.ciepac.org/boletines