

Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas

Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus
(editores)

Tierra
y
Libertad

ZAPATA



Reyes Tamez Guerra
Secretario de Educación Pública

Jaime Parada Ávila
*Director general del Consejo
Nacional de Ciencia y Tecnología*

Rafael Loyola Díaz
Director general del CIESAS

Fernando I. Salmerón Castro
Director académico del CIESAS

Diego García del Gállego
Subdirector de Difusión y Publicaciones del CIESAS

Tierra, libertad y autonomía:
Impactos regionales del zapatismo
en Chiapas

Tierra, libertad y autonomía:
Impactos regionales del zapatismo en Chiapas

Shannan L. Mattiace,
Rosalva Aída Hernández y Jan Rus
(editores)

antropologías
CIESAS

306.08997072

T782t

Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas/eds. Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus. - México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: International Work Group for Indigenous Affairs, 2002.
442 pp. : ils. maps. ; 23 cm. - (Antropologías)

Incluye bibliografía.
ISBN 968-496-443-9

1. Indios de México - Chiapas - Condiciones sociales.
2. Indios de México - Chiapas - Condiciones económicas.
3. Indios de México - Chiapas - Relaciones con el gobierno.
4. Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México). 5. Campesinos - Insurrecciones - México - Chiapas.

Portada: Furiel Hernández

Tipografía y formación: Laura Roldán



© Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Hidalgo y Matamoros s/n, Tlalpan 14000, D.F.

© International Work Group for Indigenous Affairs. Classensgade IIE, 2100,
Copenhagen, Dinamarca.

ISBN 968-496-443-9

Índice

| | |
|---|----|
| Agradecimientos | 13 |
| Introducción. Múltiples encuentros | |
| <i>Rosalva Aída Hernández, Shannan L. Mattiace y Jan Rus</i> | 15 |
| Encuentro entre el estado y los indígenas | 16 |
| Encuentro entre cultura y poder | 20 |
| Encuentro con nuevos actores | 26 |
| Encuentro con la globalización | 33 |
| Encuentros interdisciplinarios | 41 |
| Bibliografía | 49 |
| Mapa: Chiapas y sus regiones | 53 |
| Primera parte. Impactos regionales del zapatismo | 55 |
| Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México) | |
| <i>Xochitl Leyva Solano</i> | 57 |
| Introducción | 57 |
| De la unidad política al pluralismo | 58 |
| Del “comon” a las facciones polarizadas | 60 |
| ¿“Tierra Prometida”, “Tierra Liberada” o tierra negociada? | 67 |
| De la autonomía comunal a la dependencia global | 68 |
| Nuevos actores, nuevos proyectos y nuevas contradicciones | 71 |
| Nuevas redes sociales | 74 |
| Dependencia política y autodeterminación | 75 |

| | |
|---|-----|
| Conclusiones | 77 |
| Bibliografía | 79 |
| Mapa: Subregiones de la Selva Lacandona | 82 |
| Renegociaciones regionales del espacio: Identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas | |
| <i>Shannan L. Mattiace</i> | 83 |
| Los tojolabales en el registro histórico | 88 |
| El auge de la política regional | 93 |
| Gobierno tojolabal | 103 |
| La autonomía indígena entre los tojolabales: Las regiones autónomas pluriétnicas (RAP) | 106 |
| Desafíos para la autonomía regional: la fragmentación interna | 112 |
| Comentarios finales | 117 |
| Bibliografía | 119 |
| Mapa: Comunidades de la región tojolabal | 123 |
| Entre la resistencia civil y el rechazo silencioso: Distintas respuestas de los campesinos mames a la rebelión zapatista | |
| <i>Rosalva Aída Hernández Castillo</i> | 125 |
| Distintas experiencias frente al estado-nación | 126 |
| Distintas experiencias de frente al zapatismo | 136 |
| El rechazo silencioso: La experiencia de los Testigos de Jehová | 136 |
| La Resistencia Civil: Los mames de la Sierra | 139 |
| Los productores orgánicos: la negociación y el divisionismo | 146 |
| Reflexiones finales | 150 |
| Bibliografía | 153 |
| Mapa: Municipios de la región mam | 156 |
| Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000 | |
| <i>Jan Rus y George Collier</i> | 157 |

| | |
|--|-----|
| Introducción | 157 |
| Los tzeltales y tzotziles de Los Altos antes de la crisis de las décadas de 1970 y 1980 | 161 |
| La economía | 161 |
| La política | 166 |
| La crisis de las décadas de 1970 y 1980 | 171 |
| Respuestas a la crisis: predominantemente económicas | 176 |
| Respuestas a la crisis: principalmente políticas | 180 |
| El levantamiento zapatista y sus consecuencias, 1994-2000 | 186 |
| Reflexiones finales | 192 |
| Bibliografía | 194 |
| Mapa: Comunidades tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas | 199 |
| | |
| Palenque ch'ol, o la guerra del eterno retorno | |
| <i>José Alejos García</i> | 201 |
| Introducción: Claudio | 201 |
| La expansión indígena en Palenque | 205 |
| El desarraigo y el faccionalismo | 208 |
| Las raíces históricas del conflicto | 212 |
| “Los indios están bravos”: Nuevas luchas, nuevas identidades | 217 |
| Conclusiones | 220 |
| Bibliografía | 224 |
| Mapa: Comunidades de la región chol | 226 |
| | |
| Segunda parte. Teoría y práctica de la autonomía | 227 |
| | |
| Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México (Introducción a la Segunda parte) | |
| <i>Shannan L. Mattiace</i> | 229 |

| | |
|--|-----|
| ¿Qué es la autonomía indígena? | 239 |
| Breve historia de la autonomía en el campo mexicano: 1980-1989 ... | 244 |
| Dos proyectos de autonomía: comparaciones entre la autonomía regional y la comunitaria | 249 |
| Regiones autónomas pluriétnicas (RAP) | 251 |
| El proyecto de autonomía comunitaria | 254 |
| ¿Qué futuro tiene la autonomía indígena? | 260 |
| Bibliografía | 264 |
| Mapa: Agresiones contra municipios autónomos | 268 |
| | |
| Procesos de autonomías <i>de facto</i> en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía | |
| <i>Aracely Burguete Cal y Mayor</i> | 269 |
| Las autonomías <i>de facto</i> en Chiapas: características | 271 |
| Autonomías indígenas <i>de facto</i> : autonomía civil y autonomía zapatista . | 275 |
| Autonomía civil | 276 |
| Regiones autónomas pluriétnicas (RAP) | 279 |
| Autonomía zapatista | 287 |
| Las declaratorias de autonomías <i>de facto</i> zapatistas | 290 |
| Los gobiernos autónomos zapatistas | 292 |
| Reflexiones finales | 302 |
| Relación de municipios y regiones autónomas <i>de facto</i> civiles y zapatistas | 307 |
| Bibliografía | 311 |
| Mapa: Municipios y regiones autónomas de Chiapas | 317 |
| | |
| “Buscando una nueva vida”: La liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998 | |
| <i>Christine Eber</i> | 319 |
| Introducción: “Un momento feliz, otro triste” | 319 |

| | |
|---|-----|
| La creación de nuevos espacios de autonomía y justicia: las décadas de 1970 y 1980 | 323 |
| Las puertas se abren de par en par: la década de 1990..... | 332 |
| 1997 | 345 |
| ¡Nunca más otro Acteal! ¡Nunca más otro Acteal! | 352 |
| Bibliografía | 355 |
| Mapa: Comunidades tzotziles de San Pedro Chenalhó | 363 |
| | |
| Sentido y alcances de la lucha por la autonomía | |
| <i>Gustavo Esteva</i> | 365 |
| El escenario: La disputa por la nación | 365 |
| El proyecto dominante | 365 |
| El proyecto del México profundo | 367 |
| La transición política..... | 369 |
| Los nuevos actores y su proyecto | 371 |
| La sociedad civil | 371 |
| Autonomía y pseudoautonomía | 375 |
| Los avatares de San Andrés | 380 |
| La reconstitución de los pueblos indios: El caso de Oaxaca..... | 384 |
| La reconstitución del estado | 389 |
| Hacia una nueva Constitución | 389 |
| Cambiar la manera de cambiar | 394 |
| De la tolerancia a la hospitalidad | 395 |
| Bibliografía | 397 |
| | |
| La autonomía en los acuerdos de San Andrés: Expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal | |
| <i>Andrés Aubry</i> | 403 |
| Primera aproximación: los textos fundadores (el concepto) | 408 |
| Segunda aproximación: el campo (construcción de las autonomías) . | 416 |

| | |
|---|-----|
| Tercera aproximación: procesos y tendencias continentales (conquis- tas y polémicas) | 423 |
| Para concluir: ejes y alcances | 428 |
| Bibliografía | 431 |
| Mapa: Área de influencia del EZLN (1994-2001) | 433 |
| | |
| Glosario | 435 |
| | |
| Sobre los autores | 439 |

Agradecimientos

Este trabajo es el producto de un esfuerzo colectivo de todas y todos los autores participantes, sin su paciencia y dedicación para escribir varias versiones de sus artículos no hubiera sido posible publicar este libro. Nuestros agradecimientos a los lectores anónimos del Comité Editorial de CIESAS y de Latin American Perspectives que contribuyeron con sus oportunos comentarios a mejorar nuestros trabajos. A las instituciones que apoyaron su publicación, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), en especial a Alejandro Parellada por el apoyo incondicional que dio al proyecto desde sus inicios.

Versiones preliminares de los artículos que integran este libro se presentaron en el panel *The Indigenous Peoples of Chiapas in the Wake of the Zapatista Rebellion* en la reunión anual de Latin American Studies Association (LASA) de 1997. Nuestro agradecimiento a esa asociación y en especial a su Secretario General Dr. Reid Reading, por el apoyo financiero que nos otorgaron para la organización del panel. Asimismo a Gaspar Morquecho, Abelardo Torres y Andrés Medina, quienes también participaron en dicho evento y enriquecieron nuestros trabajos con sus comentarios.

A María Vinós, por su trabajo de traducción de los artículos en inglés y al equipo técnico-editorial del CIESAS por el trabajo de corrección de estilo.

A la Fototeca del Instituto Nacional Indigenista por permitirnos usar fotos de su acervo.

A nuestras familias que durante el largo proceso de preparación de este libro nos apoyaron y estimularon para finalizarlo.

A todos los hombres y mujeres, indígenas y mestizos, zapatistas y no zapatistas que compartieron con nosotr@s sus experiencias, testimonios y sueños sobre el futuro de Chiapas y su gente.

Introducción

Múltiples encuentros

*Rosalva Aída Hernández,
Shannan L. Mattiace y Jan Rus*

Los artículos que integran este libro dan testimonio de múltiples encuentros: entre visiones del mundo, proyectos políticos y tradiciones intelectuales. Desde distintas perspectivas analíticas y a través de la historia reciente de diversas regiones de Chiapas, los autores que participamos en este esfuerzo colectivo queremos dar cuenta de la diversidad dentro de la diversidad. Los indígenas de Chiapas no son un grupo homogéneo cuya identidad colectiva esté marcada exclusivamente por la opresión económica. La ubicación geográfica, la forma de inserción en la economía cafetalera, las experiencias organizativas, los encuentros con el estado-nación, entre otros factores, han marcado las distintas maneras de ser indio en Chiapas. En contraste con perspectivas esencialistas que ven a los pueblos indígenas como herederos de culturas milenarias cuya principal característica es la resistencia a la aculturación, estos trabajos dan cuenta de la manera en que las identidades colectivas se construyen históricamente como resultado de múltiples diálogos.

Los términos de uno de estos diálogos se vieron modificados substancialmente cuando nos encontrábamos dando los toques finales a esta antología, con la derrota electoral del Partido Revolucionario Institucional (PRI), en las elecciones nacionales y estatales de Chiapas. El triunfo de la oposición en las elecciones presidenciales puso fin a setenta y un años de hegemonía a nivel nacional. Aunque este libro no ofrece un análisis detallado de este evento histórico, varios de los artículos de esta colección reconstruyen el encuentro entre los pueblos indígenas y el estado-nación, dándonos elementos para entender la crisis de legitimidad que puso fin a la dictadura partidista del PRI.

Encuentro entre el estado y los indígenas

El sistema corporativista, cuyo debacle anuncia el nuevo panorama electoral, marcó la vida cotidiana y las estructuras organizativas de los pueblos indígenas de Chiapas. No es posible entender cómo se han reformulado los espacios de autoidentificación, ni la manera en que se reestructuraron las jerarquías sociales y los grupos de poder, si no reconstruimos la relación histórica que el estado mexicano ha establecido con los indígenas chiapanecos.

El corporativismo priísta fue la génesis de las estructuras de poder de muchos municipios indígenas de Los Altos, donde se formaron cacicazgos que en los últimos años están siendo confrontados desde distintos espacios organizativos. Los grupos protestantes, los partidos políticos, las organizaciones campesinas y más recientemente la creación de municipios autónomos, les permiten a distintos sectores de la población indígena confrontar a estos grupos de poder. Los cacicazgos priístas, que reivindicaban el monopolio de la tradición y en nombre de ésta habían mantenido por más de siete décadas el control político y económico de diversas comunidades, están perdiendo legitimidad y como medida extrema algunos optan por mantener su control mediante la violencia.

La derrota del PRI en el año 2000 es resultado en parte de un largo proceso de descomposición del sistema corporativista, del que dan cuenta varios de los trabajos aquí reunidos. El triunfo de Vicente Fox en las elecciones presidenciales de julio del 2000¹ y el de Pablo Salazar Mendiguchía, en agosto del 2000,² señalan el fin de una época, pero son apenas el punto de partida para

¹ La Alianza por el Cambio, conformada por el Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido Verde Ecologista de México (PV), con su candidato Vicente Fox, obtuvo en las elecciones presidenciales del 2 de julio del 2000, el 42.71% de los votos (15 104 164), derrotando al Partido Revolucionario Institucional (PRI) que obtuvo el 35.78% con votos (12 654 930).

² La Alianza por Chiapas conformada por ocho partidos políticos, con su candidato Pablo Salazar Mendiguchía, derrotó el 20 de agosto del 2000 al PRI con un total de 535 860 votos (51.50% del total). Por su lado, el PRI obtuvo 475 267 votos (45.68%) y el Partido Democracia Social obtuvo 3 922 (0.3%). La participación electoral fue del 49.75% del electorado contra un 50.25% de abstencionismo. En las

la construcción de una verdadera democracia. Las acciones paramilitares en Ocosingo a pocos días de las elecciones estatales y la reconversión de un importante sector de la clase política priísta en “pablista”, apuntan hacia las diferencias entre democracia electoral y democratización de la sociedad, y señalan el largo camino que aún queda por recorrer para que la alternancia en el poder, conlleve a la construcción de una democracia real.

La vía electoral es una entre las múltiples estrategias que los pueblos indígenas usan para manifestar sus deseos de cambio. El abstencionismo de más de la mitad del electorado chiapaneco indica, sin embargo, que un amplio sector de la población sigue sin identificarse con el “voto individual, libre y secreto” como vía única para la construcción de la democracia. Las experiencias autonómicas que analizan varios de los artículos aquí reunidos están ensayando formas creativas de combinar la democracia comunitaria con la democracia electoral.

En muchas de las regiones autónomas se está retomando el discurso —que el estado y la misma academia popularizaron— en torno al derecho a los “usos y costumbres”, para reivindicar el derecho a la autodeterminación. Sin embargo, más que regresar al pasado, como interpretan muchos de los críticos de la autonomía, lo que estos proyectos están haciendo en la práctica es crear nuevas estructuras organizativas y nuevas formas de impartición de justicia. En estos nuevos espacios se recurre tanto a legislaciones internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), al igual que a prácticas más “tradicionales”, cómo son las largas discusiones en la asamblea comunitaria para la construcción del consenso. Lo interesante de este nuevo contexto es que los mismos pueblos indígenas están reinventando sus “usos y costumbres” rechazando aquellos que consideran opresivos, como es la exclusión de las mujeres de las asambleas comunitarias. En ese espacio heterogé-

elecciones federales del 2 de julio la participación electoral fue del 52% de los electores chiapanecos. Para un análisis de los resultados electorales por distritos y municipios véase Boletín “Chiapas al Día”, núm. 212, del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, Chiapas, México, 15 septiembre de 2000.

neo y lleno de contradicciones que es la comunidad, también se está dando un proceso de reinención de la tradición, en el que las mujeres indígenas tienen un papel muy importante, reivindicando por un lado, el derecho a una cultura propia, pero a la vez, luchando por transformar esa cultura (véase Eber en esta colección).

Esta parte creativa e innovadora, de la que dan cuenta varios de los artículos de este libro (véanse Esteva, Mattiace y Burguete), es ignorada por quienes representan la lucha autonómica como un movimiento separatista que desea volver al pasado. Fue con base en estas representaciones que el 19 de diciembre de 1996 el entonces Presidente de México, Ernesto Zedillo rechazó los acuerdos a los que sus propios representantes habían llegado con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en las Mesas del Diálogo por la Paz, realizadas en San Andrés Larráinzar, Chiapas. Los llamados Acuerdos de San Andrés fueron firmados por los representantes gubernamentales el 16 de febrero de 1996, y convertidos en una propuesta de iniciativa de ley por diputados de los distintos partidos que integran la llamada Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA). Desde que se dio el rechazo presidencial a dicha iniciativa de la Comisión, la amenaza de la guerra sigue presente en el sureste mexicano. La causa de este distanciamiento entre el gobierno de Ernesto Zedillo y el EZLN fueron las posiciones irreconciliables de ambas partes en torno a la autonomía indígena.

El rechazo a las demandas autonómicas se centró en dos argumentos: por un lado, el peligro de desintegración nacional que éstas representaban y por otro, una descalificación total por parte de los asesores jurídicos presidenciales a las culturas y formas de organización indígena. El racismo que permea a la sociedad mexicana se volvió evidente en el debate público que siguió al rechazo presidencial de los Acuerdos de San Andrés.³

³ En este contexto el jurista Ignacio Burgoa Orihuela, cercano al gobierno de Ernesto Zedillo, habló del peligro de que los pueblos indígenas regresaran a “sacrificios humanos” si se les otorgaba la autonomía (*La Jornada*, marzo 4, 1997) y antropólogos como Roger Bartra señalaron el origen colonial de las culturas indígenas y previnieron contra las “semillas de violencia y antidemocracia” que traería el reconocimiento de sus “usos y costumbres” (*La Jornada Semanal*, 31 de agosto de 1997).

Mientras que en el debate nacional las posiciones se polarizaron entre quienes idealizan a las culturas indígenas representándolas como esencialmente democráticas y ecologistas, y quienes las satanizan como antidemocráticas y violentas, las autonomías de facto siguen funcionando, con sus propias contradicciones, buscando reinventar desde la práctica, el sentido de la democracia (véanse Burguete y Mattiace Segunda parte, en esta colección).

El optimismo ante el nuevo contexto político ha llevado a algunos a enfatizar los beneficios de la democracia electoral como vía exclusiva para el cambio. Se contraponen al “progreso político” que conlleva el voto individual, “el atraso” que implican los “usos y costumbres”. Es verdad que en la práctica el plebiscito indígena, en el que la gente forma filas detrás de su candidato favorito, tiene muchos problemas ya que en comunidades marcadas por la violencia y el cacicazgo, la intimidación puede evitar que la gente participe libremente en estos procesos. Lo mismo sucede sin embargo, con el voto “libre y secreto”, cuando delegaciones enteras, municipios o comunidades, ven las obras públicas suspendidas o sus presupuestos reducidos por no haber votado por el partido oficial. La construcción de una cultura democrática y sin violencia permitiría que tanto el plebiscito como el proceso electoral pudieran expresar la voluntad popular. La asamblea comunitaria, con sus largas discusiones para construir un consenso, puede ser excluyente y meritocrática. Sin embargo, algunas experiencias de la región de la Selva (véase Leyva Solano en esta colección) y de la Sierra (véase Hernández Castillo en esta colección) así como estudios en otras regiones de México (véase Recondo, 1999, para el caso de Oaxaca), nos muestran que en muchos casos, estas prácticas permiten mantener la cohesión comunitaria y en algunos lugares, se combinan con el uso del voto individual y secreto para el caso de elecciones estatales y federales.

La opción para los pueblos indígenas no tiene que ser necesariamente regresar al pasado o aceptar una concepción homogénea y estandarizada del sistema electoral actual. Recondo habla, por ejemplo, de la posibilidad de una combinación de la vía electoral modificada con algunos mecanismos comunitarios, lo

que implicaría “construir un conjunto articulado de sistemas electorales diversos, en el cual varias comunidades o grupos se puedan asociar en formaciones independientes o independientemente ligadas a algún partido nacional sin que ello implique una interferencia directa en los mecanismos comunitarios de nombramiento de autoridades, de solidaridad y de edificación del consenso” (Recondo, 1999: 97). Este tipo de propuestas, por supuesto, resultan mucho más complejas que crear un sistema electoral único o emitir una reforma legislativa que reconozca usos y costumbres, pero el reconocimiento del carácter multicultural de la nación implica el reto de construir estos espacios y no sólo de firmar acuerdos o emitir leyes.

Las experiencias autonómicas analizadas en varios artículos de esta antología, nos recuerdan la diversidad de caminos que se están desarrollando en México, paralelamente a la consolidación de la democracia electoral. La academia tiene mucho que aportar al reconocimiento de esta diversidad cultural y de la diversidad dentro de la diversidad. Este recorrido por las distintas regiones de Chiapas y por los distintos proyectos autonómicos muestran una sociedad indígena dinámica y heterogénea, que está construyendo distintas propuestas para reformular su relación con el estado-nación.

Encuentro entre cultura y poder

Otro encuentro del que da cuenta este libro es aquel que se da entre distintas tradiciones intelectuales y perspectivas teóricas. Las ciencias sociales latinoamericanas, norteamericanas y francesas influyen nuestros análisis. Todos y todas los que participamos en este libro coincidimos en nuestro interés por recuperar la dimensión cultural del análisis, sin olvidar la importancia que las relaciones de poder tienen en la configuración de las prácticas cotidianas. Este esfuerzo por complementar el análisis cultural con el análisis del poder es producto de distintas trayectorias intelectuales y de diferentes encuentros y desencuentros.

Durante décadas, la brecha que separaba a la antropología crítica mexicana de la antropología culturalista norteamericana era casi tan grande como la que separaba a los antropólogos de sus “objetos de estudio”. Si bien es cierto que en ambas tradiciones ha existido una diversidad de propuestas teóricas que es difícil englobar en la tipología “funcionalismo anglosajón *vs.* estructuralismo histórico mexicano”, la hegemonía de ciertos paradigmas teóricos en ambas tradiciones intelectuales marca las percepciones mutuas. En el caso de la antropología cultural norteamericana, los estudios de comunidad que presentaban a los pueblos indígenas como detenidos en el tiempo, como sobrevivientes culturales del México prehispánico, fueron considerados en México como representativos del análisis funcionalista que prevalecía del otro lado de la frontera.⁴ A pesar de que el cuestionamiento a este paradigma se empezaba a dar entre las nuevas generaciones de antropólogos norteamericanos, estas perspectivas disidentes no tuvieron una influencia importante en la antropología mexicana sino hasta décadas más tarde (véase Rus, 1975; 1976).

Un primer cuestionamiento desde México a estas perspectivas funcionalistas lo hizo Gonzalo Aguirre Beltrán (1967), quien en sus análisis ubicó a las comunidades indígenas en un contexto más amplio de relaciones con zonas urbanas que se beneficiaban de un intercambio económico desigual. A pesar de que Aguirre Beltrán hizo una crítica a las relaciones de dominación en las llamadas *Regiones de Refugio*, nunca llevó su análisis más allá de la región, ni llegó a cuestionar cómo el estado y el capital también se beneficiaban de esta relación inequitativa. Los límites de su propuesta teórica estuvieron marcados por su participación en la construcción de un proyecto nacional que veía como ideal una nación mexicana homogénea y moderna. En este sentido, la influencia funcionalista se sintió nuevamente en su visión de la nación como una sociedad en equilibrio basada en la solidaridad orgánica.

⁴ Muchos de los estudios de comunidad desarrollados por el llamado Proyecto Harvard en Chiapas, son representativos de esta línea de análisis (véase Vogt, 1978 y 1994).

En reacción tanto al funcionalismo norteamericano como al indigenismo de Aguirre Beltrán surgió lo que ahora conocemos como la antropología crítica mexicana.⁵ Retomando las teorías sobre el colonialismo interno, los antropólogos críticos analizaron la marginación de las comunidades indígenas como parte del intercambio desigual que el desarrollo capitalista promovía entre el campo y la ciudad. Esta línea de análisis se caracterizó por su preocupación de contextualizar a las comunidades indígenas en estructuras económicas y políticas más amplias que influyen en la manera en que se define la identidad étnica (Pozas, 1971, 1976; Stavenhagen, 1969; Warman, 1980). Las poblaciones indígenas dejan de ser universos aislados por describir para convertirse en parte de procesos histórico-sociales más amplios. La imagen de Chiapas como una sociedad “tradicional”, en donde las costumbres indígenas de origen milenario sobrevivían gracias a su aislamiento fue substituida por la de un estado agrícola rico en recursos naturales: primer productor nacional de café, segundo en cacao, y tercero en maíz, frijol, azúcar y ganado. En estas nuevas representaciones de Chiapas, la economía de plantación coexistía con comunidades indígenas cuyos habitantes tenían que contratarse como trabajadores temporales por salarios muy bajos, en tierras que hasta el siglo XIX les pertenecieron.

Sin embargo, la ubicación analítica de las comunidades indígenas en contextos más amplios no llevó a los antropólogos mexicanos de los setenta y ochenta a reconceptualizar las dinámicas comunitarias; muchos de ellos optaron por priorizar el análisis sistémico y regional y en algunos casos, abandonaron el trabajo de campo. Al “contextualizar” los trabajos de comunidad sin replantear la metodología para entender y analizar las dinámicas cotidianas, estos análisis dejaron intactas las descripciones que los estudios funcionalistas habían hecho de la cultura y la tradición indígena.

⁵ Un trabajo clásico que simboliza el surgimiento de la llamada antropología crítica mexicana y la ruptura con Aguirre Beltrán es la antología *De eso que llaman Antropología Mexicana* (1970), escrita por un grupo de antropólogos conocidos como los “Cinco Magníficos”: Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia.

Al mismo tiempo que los antropólogos se replanteaban sus modelos de análisis, la relación simbiótica entre la agricultura de plantación y las relativamente estables comunidades indígenas, prevaleciente durante la primera mitad del siglo XX, sufría transformaciones importantes a partir de la década de los setenta. La demanda de mano de obra empezó a decaer entre 1970 y 1980, a la vez que la población de la región se duplicó. La llegada de refugiados guatemaltecos, que huían de la violencia política en su país, en la década de los ochenta le proporcionó a la economía cafetalera otra fuente aún más barata de mano de obra. El aumento del bilingüismo, la formación de maestros indígenas y la llegada de grupos religiosos no católicos trajo cambios substanciales en las dinámicas comunitarias. La comunidad corporada, cuya vida económica dependía de las fincas cafetaleras, fue substituida por un nuevo tipo de comunidad en la que las diferencias de clase, religión y política marcaron los sentidos de la identidad.

Estos cambios en el modelo económico y social de los pueblos indígenas, son caracterizados por algunos autores como “el declive” (Cancian, 1992) o la “explosión” (Nash, 1995) de las comunidades. La heterogeneidad y la pugna por el control político y económico determinaron las dinámicas sociales de las últimas tres décadas.

Al disminuir la demanda de mano de obra, en relación al aumento de población, la competencia por los escasos recursos aumentó, tanto al interior de las propias comunidades como entre éstas y los centros de población ladinos. La lucha por los medios de supervivencia se manifestó de maneras muy diversas dependiendo de las características comunitarias y regionales. En algunos casos, se dio un faccionalismo político y religioso con manifestaciones muy violentas que llevaron a la expulsión de miles de indígenas de sus tierras (véase Rus, 1996). En otras comunidades, sin embargo, se formaron nuevos espacios organizativos comunales y se crearon nuevos lazos de solidaridad para redistribuir los escasos recursos comunitarios (véase Eber en esta colección). En algunas zonas los nuevos espacios organizativos tuvieron un carácter más regional, superando las barreras lingüísticas, para unir a indígenas de

distintas comunidades en la lucha por la tierra o por mejores condiciones en la comercialización de sus productos (véanse Leyva Solano y Mattiace, en la primera parte, en esta colección). En otras regiones, esta lucha por la tierra llevó a invasiones y confrontaciones violentas con la población ladina o con el estado (véase Alejos García en esta colección), en algunos casos, la lucha por los recursos tuvo soluciones pacíficas, con la búsqueda de nuevas estrategias productivas que les permitieran optimizar el uso del suelo y abrir nuevos mercados (véase Hernández Castillo en esta colección).

El nuevo contexto económico influyó en que muchos indígenas recuperaran espacios territoriales mediante la colonización de la selva (véase Leyva Solano en esta colección) y la migración a zonas urbanas (véanse Alejos García, Burguete, Rus y Collier, en esta colección) o a crear nuevos espacios organizativos a través de agrupaciones políticas de carácter regional y hasta estatal (véase Mattiace en la segunda parte). Esta recuperación de espacios territoriales y políticos representó un peligro para los grupos de poder locales, que en la mayoría de los casos respondieron de manera violenta mediante la represión masiva o selectiva del movimiento indígena y campesino. Sólo durante la gubernatura de Absalón Castellanos Domínguez (1982-1988) los organismos de Derechos Humanos denunciaron 102 asesinatos y 261 heridos por razones políticas, 407 familias expulsadas y 54 desalojos violentos (véase Burguete, 1987; Rojas, 1995).

Fue en parte esta sangrienta realidad la que llevó a muchos antropólogos a cuestionar la complicidad de las ciencias sociales con el Estado, al silenciar las relaciones de desigualdad y poder que marcaban la vida cotidiana de la población indígena, cuyas tradiciones y sistemas simbólicos se analizaban. Desde la década de los setenta, el surgimiento de un movimiento indígena y campesino que cuestionaba el modelo económico y político que los excluía y les negaba el derecho a la diferencia cultural, problematizó la relación de los antropólogos con su "objeto de estudio". La denuncia del origen colonial de la antropología y sus usos como herramienta de dominación y control fue enarbolada por un sector importante del movimiento indígena (véase Bonfil, 1981).

El contacto con estas nuevas voces politizó a la antropología mexicana y a muchos de los antropólogos norteamericanos y europeos que estaban cercanos a esta cambiante realidad. Algunos decidieron abandonar la academia y vincularse a las organizaciones indígenas y campesinas, otros más crearon proyectos independientes con el objetivo de producir un tipo distinto de antropología más en diálogo con los actores sociales. Así surgen INAREMAC en 1974 encabezado por Andrés Aubry y Circo Maya en 1973, dirigido por Armando Bartra.

Varios factores influyeron en que este diálogo se estableciera precisamente a partir de la década de los setenta. En lo que respecta a la población indígena, la crisis económica había minado muchas de sus instituciones comunales, antes aparentemente estables, y volvió más visibles los vínculos entre los cacicazgos indígenas y el partido oficial, deslegitimando algunos de los sistemas de autoridad locales. Frente a este contexto, nuevas generaciones de líderes indígenas buscaron interlocutores fuera de sus comunidades con el fin de construir alianzas políticas que les permitieran confrontar a los grupos de poder. A la vez, el mayor grado de bilingüismo y escolaridad, así como las experiencias fuera de sus comunidades a raíz de las migraciones laborales o las movilizaciones campesinas, les permitieron a muchos indígenas establecer puentes de comunicación con intelectuales y activistas mestizos. Del lado de los antropólogos, la efervescencia política surgida a raíz del movimiento estudiantil de 1968, aunada a las reflexiones de la antropología crítica, les plantearon la necesidad de desvincular la antropología del proyecto indigenista y buscar nuevas formas de interacción con los pueblos indígenas.

La brecha que separaba a quienes priorizaban los estudios de la cultura de quienes se centraban en el análisis de la desigualdad económica y política, se redujo a partir de la década de los ochenta, y se crearon nuevos espacios de encuentro y diálogo, sobre todo en los noventa. En esta búsqueda por complementar los conceptos de cultura y poder, por replantear los estudios de comunidad en el marco de procesos nacionales y globales, y por

llevar el análisis de la desigualdad más allá de la relación Estado-indígenas, quienes participamos en este libro coincidimos e iniciamos un diálogo intelectual que se propone cruzar fronteras.

Encuentro con nuevos actores

Quienes decidieron realizar investigación en Chiapas a partir de la década de los setenta se encontraron con un activo movimiento indígena y campesino que los forzó no sólo a replantear sus estrategias metodológicas y su relación con el “objeto de estudio”, sino que cuestionó muchas de las premisas teóricas, que bajo la influencia del marxismo, minimizaban la importancia de la cultura para entender los procesos sociales.

El Congreso Indígena de 1974 realizado en San Cristóbal de Las Casas y el Congreso de Pátzcuaro de 1975 marcaron el surgimiento de organizaciones de carácter local, regional y nacional que iniciaron la reivindicación de derecho a la diferencia cultural.⁶

Varios antropólogos participaron activamente en estos dos congresos y los testimonios y experiencias de los asistentes hicieron que se cuestionaran sus visiones economicistas de la lucha de clases y revaloraran el papel de la cultura en el análisis social y en las reivindicaciones políticas de las organizaciones indígenas (véase Morales Bermúdez, 1992).

⁶ La idea inicial de convocar a un Congreso Indígena en 1974 fue del gobernador de Chiapas, Dr. Manuel Velasco Suárez, para celebrar los 500 años del nacimiento de fray Bartolomé de las Casas. Desde la perspectiva oficial el principal objetivo del Congreso era educar a los pueblos indígenas sobre la vida y obra de las Casas. Sin embargo, cuando Velasco Suárez le pidió al obispo Samuel Ruiz que organizara el Congreso, los objetivos del mismo dejaron de ser meramente conmemorativos para convertirse en un proyecto eminentemente político. El Congreso reunió a campesinos tzotziles, tzeltales, tojolabales, y choles, que discutieron sus problemas de salud, tierra, educación y comercialización, en sus propios idiomas y bajo sus propios términos. El Congreso de 1974 fue un parteaguas para los futuros procesos organizativos indígenas en Chiapas y México. Se trató de la primera vez en que

Las organizaciones campesinas e indígenas independientes empezaron a articular sus viejas demandas económicas en torno al derecho a la tierra y a un salario justo, con sus nuevas demandas culturales, entendiendo la cultura en un sentido más amplio que incluye el derecho a sus formas de gobierno y sistemas normativos, al uso de recursos naturales y control de territorio.

El Congreso Indígena de 1974 puso en marcha una serie de iniciativas organizativas a nivel local y regional. No se basaban en la autonomía *per se*, sino en la autonomía de hecho, es decir, en las prácticas comunitarias de los pueblos. Entre las primeras organizaciones que empezaron a formular estas demandas en términos de autonomías está el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI) creado en 1988 por líderes tojolabales que participaron en la lucha por la tierra al interior de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC).⁷ La asistencia de algunos de sus líderes a foros internacionales, su contacto con indígenas de otras partes del continente y con académicos que asesoraron el proceso de construcción de autonomías en Nicaragua, como los antropólogos Gilberto López y Rivas y Héctor Díaz Polanco, influyó en la reformulación de las demandas políticas y culturales en términos de un discurso autónomico. Para quienes estudiaban las culturas indígenas al margen de las relaciones de dominación, los nuevos procesos organizativos de los pueblos indígenas los llevaron a cuestionar sus premisas teóricas y sus metodologías. De igual forma los antropólogos marxistas que minimizaron la importancia de la cultura tuvieron que reconsiderar sus marcos analíticos.

los indígenas de Chiapas se reunían a hablar de sus problemas comunes. Los procesos organizativos generados por los participantes en este evento y por sus promotores, rompieron con el monopolio político que tenía el partido oficial en zonas indígenas.

En los meses que siguieron al Congreso Indígena, organizaciones gubernamentales y estatales, como la CNC, el INI, y la Secretaría de la Reforma Agraria, iniciaron una contraofensiva para cooptar a los líderes claves del Congreso, invitándolos a participar en el Primer Congreso Nacional de Indígena que se realizó en Pátzcuaro, Michoacán, en octubre de 1975. En éste se crearon los 56 Consejos Supremos Indígenas los cuales serían supervisados por el recién creado Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI).

⁷ Para un análisis de esta experiencia en la región tojolabal véase Mattiace en esta colección, Para un análisis del movimiento indígena a nivel nacional véanse Sarmiento Silva y Mejía Piñeros, 1991.

Tras el Congreso Indígena de 1974 surgieron nuevas formas de organización comunitaria, al responder las poblaciones indígenas a los dramáticos cambios político-económicos que ocurrían en el estado y a la creciente pluralidad de organizaciones y afiliaciones políticas y religiosas. Las modalidades que asumieron estas formas de organización variaron según las regiones. En la región Norte de Simojovel y en el municipio del Las Margaritas la formación de organizaciones campesinas independientes rompió el monopolio gubernamental que representaba la organización campesina oficial, la CNC, que imperaba hasta entonces (véase Mattiace en la primera parte de este volumen). Mientras tanto, también en los municipios de Ocosingo y Las Margaritas, miles de inmigrantes penetraron en la Selva Lacandona, provenientes de diferentes regiones de Chiapas así como del resto del país. Estos colonizadores desarrollaron nuevos tipos de organizaciones políticas, sociales y religiosas, frecuentemente muy diferentes de las de sus comunidades de origen.

Aunque muchas veces las familias provenientes de las mismas comunidades se asentaban juntas en la Selva Lacandona, su nueva vida era significativamente distinta de la que habían conocido antes. En primera instancia, la presencia del gobierno estatal y federal era menor, y esto permitía mayor libertad a los colonizadores para organizarse política y socialmente fuera del modelo corporativista. Las cooperativas cafetaleras independientes, por ejemplo, funcionaron muy bien.

Las comunidades en la Selva Lacandona se gobernaban a través de asambleas locales, regionales y generales, convocadas mediante una sola organización: la Unión de Uniones (véase Leyva en este volumen). Aunque la identidad indígena regional era la norma en la Selva Lacandona desde principios de los setenta, la reorganización en grupos de identidad más grandes e incluyentes se desarrolló incluso en áreas de asentamientos indígenas más tradicionales como, por ejemplo, los de la región central de Los Altos. Después del levantamiento zapatista, miles de indígenas de Los Altos y de las regiones del Norte declararon la formación de las RAP, las Regiones Autónomas Pluriétnicas. Su organización buscaba formar estructuras regionales de gobierno a

través de las cuales cada comunidad elegiría un delegado que la representaría en un congreso parlamentario regional más grande. Los impulsores del movimiento de las RAP eran líderes comunitarios tojolabales y tzeltales de Las Margaritas que trabajaban desde mediados de los ochentas para desarrollar estructuras regionales de gobierno y promover una identificación panétnica en las regiones de la Cañada Tojolabal y la Selva Fronteriza. El EZLN apoyó también la formación de autonomías regionales pluriétnicas en las áreas bajo su control (véanse Eber, Burguete y Mattiace en este volumen). A partir de los últimos veinte o treinta años los académicos que estudian a los indígenas de Chiapas se han enfrentado al problema de cómo describir a un pueblo cuya forma de identificación no es ya —o no es primordial o únicamente— su municipio o comunidad de origen. A fines de los ochenta, las comunidades corporadas que los académicos habían descrito en los años cincuenta y sesenta (que nunca habían estado tan aisladas del mundo como las pintaban) dejaron de ser el principal lugar de residencia o de identificación de muchos indígenas.

Contrariamente a las predicciones de algunos académicos, el sentido de identificación como pueblo indígena no se ha extinguido. El tzotzil, idioma dominante en la región central de Los Altos, se ha convertido, por ejemplo, en la lengua franca entre la creciente población indígena de San Cristóbal. Aún cuando los indígenas se van de sus comunidades de origen a la Selva Lacandona o a áreas urbanas como San Cristóbal o Tuxtla, tienden a reproducir las normas comunitarias basadas en el consenso y la cooperación, así como los patrones intergeneracionales de apoyo. Los patrones de autoritarismo característicos de algunas comunidades de Los Altos también se reproducen en los nuevos medios urbanos.

A la vez que las “comunidades tradicionales” constituían hasta muy recientemente el centro de la identidad social de los Mayas y “contenían” en cierto modo la cultura indígena, eran también, sin embargo, la unidad primordial a través de la cual el Estado ejercía control sobre la población. Por ejemplo, cualquier tipo de protesta sobre su condición política y económi-

ca, era mediada –y silenciada– por el corporativismo de las mismas comunidades tradicionales y por la naturaleza corporada de su relación con el Estado. Sin embargo, al verse forzados a abandonar sus comunidades tradicionales a lo largo de los últimos veinte años, los indígenas han roto necesariamente con este sistema de mediación y control en sus vidas. Los miembros de las nuevas comunidades urbanas y agrarias se encuentran, por definición, fuera y lejos del alcance del gobierno comunitario tradicional. Mientras tanto, por la misma naturaleza de su modo de vida, se ven atrapados en luchas por tierras, por espacios culturales y sociales y por el poder político en sus nuevos entornos. Tal como están ahora las cosas, sin embargo, la elite no indígena de Chiapas –aquellos que tienen el control del aparato del Estado– no tiene métodos institucionalizados para tratar estos conflictos. De hecho, desde que los cimientos económicos de las comunidades tradicionales fueron demolidos en los setenta, el Estado no sólo no ha hecho nada para remediar las pérdidas, sino que no ha ofrecido más que represión ante la creciente insatisfacción indígena.

A partir de que el EZLN colocó a los indígenas de México en la televisión internacional, se aceleraron los procesos organizativos de los indios de Chiapas, creándose nuevos espacios regionales y nacionales donde se reúnen con sus compañeros de todo el país a discutir sus derechos culturales como pueblos indígenas.

La respuesta a esta efervescencia organizativa por parte de la comunidad académica ha sido entusiasta. Algunos vieron en la organización panindígena una vía de escape de la opresión de los caciques locales (Nash, 1995); otros argumentan que es un modo en el que los indígenas pueden pasar por encima de aquellos gobiernos nacionales que tengan políticas reticentes a la protección de sus derechos (Brysk, 2000; Keck y Sikkink, 1998). Desde las ciencias políticas, la sociología y los estudios culturales se ha agrupado a las organizaciones indígenas junto con las de mujeres, las ecológicas y otras nacidas de “nuevos” movimientos postindustriales, debido a su enfoque en las políticas culturales y por sus demandas de reconocimiento al pluralismo

étnico. Sin embargo, las organizaciones panindianistas combinan demandas más antiguas por tierra y créditos agrarios con demandas “nuevas” de autonomía y reconocimiento de la Ley Indígena por parte del Estado. Los pueblos indígenas demandan una “ciudadanía étnica” que les confiera tanto derechos ciudadanos como derechos preferenciales basados en su identidad étnica. Aunque la cultura es un tema central alrededor del cual la gente en Chiapas y en México se está organizando, las demandas históricas de tierra y créditos agrarios continúan vigentes. No obstante que las organizaciones campesinas durante años ignoraron las demandas culturales específicas de los indígenas y se rehusaron a reconocer el racismo presente en las mismas, los activistas indígenas acumularon mucha experiencia en su trato con ellas. La historia de la organización panindígena en Chiapas está de hecho muy ligada a la organización y política campesina. El proyecto de las RAP, por ejemplo, se desarrolló a partir de la experiencia de los tojolabales dentro de la CIOAC y la autonomía practicada en algunas de las comunidades del EZLN en la selva es similar a la organización del ejido (Van der Haar, 2000).

A pesar de que los académicos se apresuran a clasificar a las organizaciones panindígenas como movimientos clasistas o movimientos étnico-sociales, ninguna de estas clasificaciones es del todo acertada. Dos cuestionamientos relacionados sobre clase e identidad de clase nos interesan aquí. Primeramente, cuestionamos la división abrupta entre los movimientos campesinos del pasado y los movimientos indígenas o étnicos del presente, asumida como punto de partida por algunos de los estudiosos de los “nuevos” movimientos sociales. Aunque las organizaciones campesinas hicieron demandas sobre tierras y créditos, los integrantes indígenas de estas organizaciones entendían estos elementos como esenciales para su supervivencia como comunidad y como pueblo. Su política era una política de identidad. De forma similar, Craig Calhoun argumenta en sus investigaciones sobre los primeros movimientos de obreros al principio del siglo en los Estados Unidos que, mientras que existía una movilización en torno a asuntos salariales, también existía una

movilización en torno a “mujeres y niños, vida en comunidad, la situación de inmigrantes, educación, acceso a servicios públicos, etc. Las actividades del movimiento continuamente rebasaban los límites definidos por el término *laboral*” (Calhoun, 1993: 391). Los movimientos obreros y campesinos del pasado incluían una esfera más amplia de actividades que la simple demanda material o de “clase”; también abarcaban asuntos sociales y culturales.

En segundo lugar, quisiéramos matizar las posturas de quienes en los últimos años, plantean que los campesinos tienden a desaparecer en América Latina y que tal categoría es de algún modo anacrónica.⁸ A pesar de que es cierto que los campesinos son cada vez más escasos, si los consideramos en el sentido clásico de productores autosuficientes que viven en comunidades, muchos indígenas en Chiapas siguen luchando dentro de organizaciones “campesinas” por sus reivindicaciones. La ocupación de tierras, la negociación con el Estado sobre su regularización, y la obtención de créditos, son sólo algunos ejemplos de estas luchas “campesinas”.⁹ En Latinoamérica en general, como indicó Edelman en sus trabajos sobre Costa Rica (1999: 207), la falta de estabilidad en el empleo asalariado “mantiene vivas y fortalece las aspiraciones campesinas.” En contra de la esperada muerte del campesinado, Edelman afirma que los migrantes rurales y los descendientes de padres o abuelos campesinos que se emplean en el sector informal añoran la autosuficiencia y la autonomía de la que disfrutaron sus antepasados, según las descripciones idílicas de la tradición oral. La posición insegura de los inmigrantes

⁸ Para una discusión del *status* del campesinado en Latinoamérica véase Kearney (1996). La desaparición del campesinado fue también el eje de los debates entre campesinistas y descampesinistas durante los años setenta, en las ciencias sociales latinoamericanas. Para un análisis de estos debates véase Foladori (1981).

⁹ El levantamiento abrió espacios en los que los campesinos indígenas podían renovar sus demandas de tierras. En 1994, había más de mil ocupaciones de tierras en el estado, y en 1995 el doble (Van der Haar 1998: 100). Van der Haar (1998) describió el periodo posterior a 1994 en Chiapas como uno de “recampesinización”. Según fuentes del gobierno chiapaneco, 6 210 hectáreas continuaban ocupadas por organizaciones campesinas el 6 de abril de 1998 (Secretaría de Desarrollo Agrario en Villafuerte, 1999: 191).

en el mercado laboral de las ciudades hace más difícil que se deshagan de estas añoranzas. La predicción y advertencia de Edelman sobre Costa Rica se aplica también a México, y particularmente a muchos indígenas, en el periodo neoliberal del presente: “Hasta que el modelo de desarrollo de Costa Rica demuestre que es capaz de ofrecer a estas personas empleos sostenidos con salarios adecuados, o una forma estable y remunerativa de inserción social en el sector urbano informal, sus sueños durante las contracciones económicas estarán por lo menos enfocados en la tierra y el campo” (Edelman, 1999: 207). El campesinado, como identidad política, no ha desaparecido pero su situación es cada vez más compleja, al combinar sus demandas indígenas por tierras y créditos con demandas más explícitamente culturales por derechos indígenas. Ante estos nuevos actores políticos, cuyas luchas sintetizan el carácter cultural de las demandas clasistas y el carácter clasista de las demandas culturales, se vuelve prioritario complementar los estudios culturales con las perspectivas que analizan la desigualdad económica y política.

Encuentro con la globalización

Un encuentro implícito en varios de los trabajos aquí reunidos, es el de los pueblos indígenas con los procesos de globalización. El recorrido histórico que realizan varios autores nos muestra cómo los indígenas de Chiapas están vinculados a la economía global por lo menos desde fines del siglo pasado, a través de la producción cafetalera. Procesos económicos y políticos como la caída internacional del precio del café, la recesión de los años treinta o la confiscación de las fincas alemanas durante la Segunda Guerra Mundial, afectaron directamente su vida cotidiana.¹⁰ Si consideramos la larga historia de participación de los indígenas chiapanecos en los procesos de globalización, el

¹⁰ Hasta el auge del petróleo a la mitad de los setenta, el café era regularmente 10-12% del valor de las exportaciones nacionales, y Chiapas producía 40% del café: TODO con mano de obra indígena.

momento actual de globalización debe de ser considerado sólo una etapa más de un proceso de larga duración, que adquiere nuevas características con los cambios tecnológicos y el desarrollo de los medios de comunicación que han producido una mayor fluidez de personas e información, la desregulación de los mercados nacionales y la flexibilización de capital (véase Harvey, 1990).

A partir de la década de los ochenta el modelo económico conocido como Industrialización Substitutiva de Importaciones (ISI), mostró señales inequívocas de agotamiento con la llamada “crisis de la deuda” (véase Alvarez Bejar, 1987). Este modelo fue reemplazado por lo que se conoce como el modelo de Industrialización Orientado a la Exportación (IOE), que consiste en el abandono de las políticas proteccionistas y la orientación industrial ya no a los mercados internos, sino a los mercados internacionales. Con las presiones de Washington y de la banca privada internacional que prestó millones de dólares a los gobiernos latinoamericanos en los setenta, las reformas económicas neoliberales fueron adoptadas por dichos gobiernos como un “remedio necesario” para sanear las finanzas públicas y transformar las deudas en inversiones productivas.

En América Latina, los caminos de la globalización contemporánea están marcados por las políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial que condicionan sus préstamos a que los Estados de la región reestructuren sus economías abriendo las fronteras comerciales, desregulando los sectores financieros y privatizando los sectores paraestatales. Estas reformas ataron aún más a las economías latinoamericanas con el sistema económico internacional, especialmente con el FMI y el Banco Mundial, en la medida en que las políticas económicas se definieron a partir de los lineamientos establecidos por dichos organismos.

La centralización del poder económico y político en esos organismos financieros, y en los países que al interior de ellos hegemonizan la toma de decisiones, ha llevado a algunos analistas a señalar que la globalización es “un espacio político en el que los poderes locales dominantes buscan el control global, liberándose de cualquier control local, nacional o supranacional. En

este sentido, lo global no representa algún interés humano universal; sino que representa intereses locales y parroquiales que han sido globalizados [...] El Grupo de los Siete (G-7), formado por los países más poderosos del mundo, dirige asuntos globales, pero continúan siendo estrechos, locales y parroquiales, en términos de los intereses de todas las comunidades mundiales” (Shiva, 1994: 54 traducción nuestra).

Estos poderes locales con intereses globales, definieron las políticas neoliberales iniciadas en México en 1982, que representaron para los campesinos chiapanecos el fin de los subsidios a la producción agrícola y del apoyo a la comercialización. Los pequeños productores de café se enfrentaron solos al mercado internacional con la desaparición de paraestatales como INMECAFÉ (véase Hernández Castillo en esta colección). Para los campesinos chiapanecos este proceso de reestructuración económica tuvo su clímax en febrero de 1992 con la modificación al artículo 27 Constitucional que estableció las bases legales para la privatización del ejido. La nueva Ley Agraria les permitiría a los ejidatarios vender o rentar sus tierras; a las compañías privadas comprar tierras ejidales y a ejidatarios y capitalistas asociarse en empresas agrícolas. Con esta modificación agraria desaparecía también la sección del artículo 27 que estipulaba el derecho de los campesinos desposeídos a solicitar tierras. Finalmente, los campesinos quedarían libres de las “ataduras” de la tierra para poder vender su mano de obra en la nueva economía globalizada.

El fin del reparto agrario, la falta de apoyo para la comercialización agrícola y las crisis periódicas en el mercado cafetalero, orillan a miles de indígenas mayas a buscar en las ciudades una fuente de trabajo temporal o permanente. Las ciudades medias como Cancún, Villahermosa, Mérida, Coatzacoalcos, Tapachula, Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal, son los principales destinos en donde campesinos mestizos, tzotziles, tzeltales, choles y mames, encuentran en el comercio informal y en la industria de la construcción, una opción económica para la sobrevivencia (véase Angulo Barredo, 1994). Otros más audaces optan por migrar hacia el norte y cruzar las fronteras nacionales, creándose nuevos circuitos migratorios, hacia California en la costa

Oeste y hacia Carolina del Sur y Florida en la costa Este. Estas migraciones internacionales desde Chiapas, intensificadas sobre todo a partir de la década de los noventa, no se han analizado aún por las ciencias sociales, pero sus impactos se sienten sobre todo en las comunidades de Los Altos y Sierra, en donde las mujeres se convierten en jefas de familia, enfrentando solas las consecuencias de la reestructuración económica (véanse Rus, 1990 y Hernández Castillo, 2001).

Los costos de las nuevas políticas neoliberales son pagados por los sectores más pobres de la sociedad mexicana; es la cuota estipulada por el FMI para integrarnos al “nuevo orden económico internacional”. Diversos estudiosos analizan los costos económicos y sociales de la globalización para los países del llamado Tercer Mundo (véanse Hirsh y Thompson, 1996; Rodrik, 1997), e inclusive ex funcionarios del Banco Mundial como Josep Stiglitz (1998), cuestionan el discurso eficientista de los organismos financieros internacionales. La globalización económica, con la apertura de fronteras comerciales, no sólo no ha colocado más eficientemente los recursos en las distintas partes del mundo en donde se necesitan, como lo ofrecían el FMI y el Banco Mundial sino que provoca graves desajustes lo mismo cuando los capitales llegan en exceso que cuando se salen abruptamente¹¹ (véanse French-Davis y Reisen, 1998). Paralelamente, la globalización desplaza cada vez más a miles de pequeños productos agrícolas nacionales que no pueden competir contra los granjeros tecnificados del otro lado de la frontera.

En el México rural la globalización está llevando a la quiebra de la producción campesina, sobre todo en lo que respecta a los granos básicos. Los campesinos dejaron de ser considerados “sujetos productivos”, y bajo el esquema de ventajas comparativas se consideró más “eficiente” importar que apoyar la producción interna (véase Villafuerte Solís, 1997). Paradójicamente, los

¹¹ Un excelente recuento de cómo y por qué los organismos financieros internacionales dieron un giro conceptual desde las formas de gobierno basadas en políticas públicas a las formas de gobierno basadas en los mercados puede verse en Pauly, 2000.

mexicanos, considerados “los hombres y mujeres del maíz”, consumimos ahora más maíz importado de los Estados Unidos que nacional mientras que nuestros pequeños productores migran a las ciudades o cruzan la frontera para convertirse en jardineros globalizados.¹²

La firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)¹³ en diciembre de 1994, que pretendía sellar la entrada de México al Primer Mundo, coincidió con la salida a la luz pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que puso en tela de juicio el éxito del nuevo modelo económico, evidenciando el descontento extremo de amplios sectores de la sociedad mexicana. Irónicamente quizás, las mismas fuerzas que hicieron que el TLCAN fuera posible —es decir, el abandono de una política oficial de nacionalismo virulento— también generaron un fuerte movimiento de resistencia.

El EZLN, que hizo del rechazo a las políticas neoliberales, al TLCAN y a la globalización desde arriba un eje importante de su programa de lucha, a la vez requiere de la solidaridad nacional e internacional para sobrevivir. El EZLN está resistiendo la globalización con el apoyo de redes de activismo social internacionales y mediante el uso de sistemas sofisticados de comunicación, incluyendo Internet, es decir, utilizando los mismos medios que ésta le proporciona.

Resulta tentador pensar en la globalización como una fuerza monolítica, homogeneizante y principalmente económica para el cambio. Sin embargo el enfoque regional de este libro se propone mostrar las distintas formas en las que los pueblos indígenas responden a la globalización. Diversos sectores

¹² 2.8 millones de toneladas de maíz están entrando a México anualmente libres de aranceles, mientras que 2.7 millones de productores de los que dependen 18 millones de consumidores, son golpeados por esta apertura comercial. Este daño se ve reflejado en una caída del precio del maíz y en que el grueso de los productores nacionales ha tenido pérdidas en los últimos seis años (véase Alvarez Bejar, 1999 y Dussel Peter, 2000).

¹³ El TLCAN fue una de las principales iniciativas promovidas por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), para consolidar sus políticas económicas, principalmente la apertura comercial y financiera. Se trata del primer acuerdo de apertura comercial firmado en el mundo entre dos países desarrollados, Estados Unidos y Canadá, y uno en vías de desarrollo, México.

(aún minoritarios) de la población indígena chiapaneca están usando los nuevos medios de comunicación para establecer vínculos con mercados alternativos (véase Hernández Castillo en esta colección); para solicitar la solidaridad internacional para sus luchas (véase Leyva Solano, 1998); para incorporarse al movimiento indígena continental (véase Mattiace en esta colección) y en números cada vez más crecientes, para migrar de manera estacional a Estados Unidos (véanse Rus y Guzmán, 1996).

Lo que Lyotard (1984) y Harvey (1990), llaman la compresión espacio-temporal permite que los indígenas de Chiapas entren en contacto con indígenas de otras partes del mundo, que se incorporen al mercado laboral norteamericano, que hagan convenios de colaboración con ecologistas europeos y norteamericanos y que emprendan negocios con empresarios japoneses. Estas experiencias necesariamente están influyendo en sus concepciones del mundo y en la manera en que se reelabora su discurso cultural. A partir del levantamiento zapatista, sobre todo se crean espacios de confluencia en donde es posible compartir experiencias. Cientos de indígenas de todo el continente han visitado Chiapas y asistido al Foro Internacional contra el Neoliberalismo (1996) o siguen la lucha zapatista a través de la distintas páginas en la red mundial (*World Wide Web*).¹⁴

Sin negar las consecuencias negativas que la globalización económica “desde arriba” tiene para los pueblos indígenas, es necesario reconocer que esta etapa de desarrollo capitalista lleva consigo sus propias contradicciones. Los espacios creados para facilitar la fluidez de información y personas en beneficio del capital, son apropiados en algunos contextos para las luchas de los distintos sectores subalternos. La globalización de la solidaridad hace que algunos autores afirmen que la contradicción principal no es entre globalización y procesos nacionales, sino entre globalización autocrática desde arriba o globalización democrática desde abajo (véase Brecher *et al.*, 1993 y Brysk, 2000).

¹⁴ Para una guía de la información sobre el EZLN en Internet, véase <http://www.eco.utexas.edu/homepages/faculty/Cleaver/zapsincyber.html>

Ejemplo de esta globalización de las estrategias de lucha son las distintas respuestas dadas a las reuniones de gobiernos u organismos internacionales, en las que se discuten políticas económicas o se firman acuerdos para globalizar un modelo económico neoliberal. A los dos Foros Contra el Neoliberalismo convocados por el EZLN, en Chiapas (1996) y Brasil (1998), se han unido otras iniciativas como la “Marcha de las Américas en los Estados Unidos para Globalizar la Resistencia desde la Base”, la caravana “El Camino hasta Seattle: Una Gira Educativa sobre la Globalización Capitalista” (conformada con gente de Bangladesh, Bolivia, Canadá, Alemania, India, México, Israel, Nepal, Nigeria, Pakistán, Panamá, Estados Unidos y Papúa Occidental) y la Caravana contra la Organización Mundial del Comercio, por mencionar sólo algunos ejemplos.¹⁵

Entre quienes teorizan sobre las consecuencias de esta nueva etapa de globalización para las identidades culturales hay quienes enfatizan, por un lado, en la fuerza homogeneizadora del capital, subestimando la capacidad de resistencia y reelaboración de las culturas locales, y planteando el surgimiento de una “condición postmoderna” mundial que tiende a borrar las especificidades culturales (Jameson, 1989 y 1990). Otros analizan las estrategias de resistencia desarrolladas de frente al capitalismo global, que incluyen el reforzamiento de las identidades étnicas (Rouse, 1991; Kearney, 1996). Aunque muchos de estos estudios se centran más en las diásporas hacia el “primer mundo” o en los llamados circuitos migratorios (Rouse, *op. cit.*; Gilroy, 1989; Schiller y Basch, 1992), nos dan elementos para entender estas nuevas culturas híbridas que están surgiendo entre quienes no optaron por la migración.¹⁶

¹⁵ Una descripción detallada de varias de estas iniciativas para globalizar la solidaridad, se pueden encontrar en *Chiapas al Día*, núm. 184, Boletín del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, Chiapas, México, 26 de noviembre 1999.

¹⁶ Estos procesos de “hibridez cultural” también se están dando entre los indígenas chiapanecos que han migrado a los Estados Unidos, quienes hasta ahora mantienen los lazos con las comunidades de origen y regresan periódicamente a ellas para participar en celebraciones rituales o cumplir con cargos. Hasta ahora no existe ningún trabajo publicado que dé cuenta de estos nuevos procesos migratorios que se dan en diversas regiones del estado.

Por ejemplo, el discurso agroecológico de los indígenas mames incorpora tanto elementos del movimiento ecologista internacional, como de los conocimientos agrícolas de los ancianos (véase Hernández Castillo en esta colección). Otras esferas de comunicación posibilitan el contacto y la participación con otros grupos sociales como son los indígenas norteamericanos, las organizaciones de derechos humanos, los cooperativistas europeos, los productores orgánicos estadounidenses, las agencias certificadoras de calidad agroecológica, etc., que constituyen las estructuras globales de comunicación e información en las que participan los indígenas chiapanecos contemporáneos (Lash y Urry, 1994: 64). Los elementos encontrados en estas estructuras de comunicación son integrados a una nueva identidad indígena, que a la vez se promueve mediante esas mismas redes de comunicación globales. Las “nuevas costumbres” que reivindican las indígenas organizadas, retoman elementos del discurso de derechos humanos, del discurso feminista y del discurso ecologista de distintas organizaciones con quienes tienen contacto. Más que una imposición de visiones del mundo, se trata de espacios de diálogo intercultural en los que indígenas y no indígenas comparten sus visiones del mundo. Es importante no idealizar estos espacios, que siguen marcados por desigualdades estructurales, pero tampoco hay que subestimar la capacidad de apropiación y resignificación de los actores sociales. Seguir pensando en términos de elementos culturales propios y elementos “externos” es olvidar que “Todos nosotros y nosotras habitamos un mundo interdependiente [...] marcado por continuos intercambios a través de fronteras nacionales y culturales porosas, saturadas de desigualdad, poder y dominación” (Rosaldo, 1987: 217, traducción nuestra). Las experiencias organizativas y políticas de las que da cuenta esta antología —con sus contradicciones, logros y esperanzas— son parte del acervo que los indígenas chiapanecos aportan a este mundo interdependiente, para la construcción de una nueva cultura global solidaria.

Encuentros interdisciplinarios

Algunos de los autores que participan en este libro son actores y analistas de la realidad que presentan en sus trabajos, por lo que sus ensayos deben ser considerados también como fuentes de primera mano para entender las distintas propuestas sobre autonomía indígena que se debaten en la arena política mexicana.

Varios de los autores y autoras de este libro colectivo han replanteado sus metodologías de investigación y sus relaciones con los actores sociales con quienes trabajan a través de distintos medios; algunos han creado espacios académicos independientes que den a conocer sus resultados de investigación en idiomas indígenas (Andrés Aubry, Gustavo Esteva y Jan Rus), otras se han vinculado al trabajo organizativo con hombres y mujeres indígenas (Aracely Burguete, R. Aída Hernández y Christine Eber) o han buscado los medios para establecer un diálogo académico constructivo con organizaciones indígenas y campesinas (José Alejos, George Collier, Xochitl Leyva y Shannon L. Mattiace). Todos compartimos el interés por romper con la perspectiva tradicional de la investigación antropológica que concebía a los pueblos indígenas como meros “objetos de estudio”, sobre los que había que teorizar desde la academia distante y apolítica.

La antropología posmoderna hace una importante crítica al “objetivismo” que detrás de descripciones distantes y neutrales, en muchas ocasiones reproduce discursos que naturalizan desigualdades sociales en nombre de un conocimiento científico (véase Clifford, 1988; Rosaldo, 1989; Haraway, 1991). Los múltiples análisis sobre la complicidad de la antropología con las administraciones coloniales y poscoloniales apuntan hacia la manera en que la “objetividad científica” se utilizó para ocultar los usos políticos del conocimiento. Esta reflexión epistemológica ha llevado a algunos antropólogos a hablar de “conocimientos situados” (*situated knowledge*), para referirse a un nuevo tipo de antropología que reconoce la manera en que nuestras perspectivas culturales y políticas de la realidad social marcan las descripciones etnográficas.

ficas y nuestras relaciones con los sujetos sociales (véase Haraway, *op. cit.*). En este sentido, los trabajos que aquí presentamos son “conocimientos situados”, producto de nuestras experiencias, análisis y múltiples diálogos con diversos actores sociales en Chiapas.

Los “antiguos objetos de estudio” son ahora sujetos contestatarios que rechazan el papel pasivo que la antropología tradicional les concedía. El derecho de los antropólogos a “estudiar al otro” en nombre del “avance de la ciencia”, es cuestionado por los pueblos indígenas, y por muchos sectores “marginados” que históricamente la antropología había analizado. La relación antropólogo-nativo es una relación problemática a raíz de que los “nativos” demandan que las investigaciones que se desarrollan en sus comunidades o barrios tomen en cuenta sus expectativas y necesidades. Frente a este nuevo contexto teórico y político, los autores que participamos en este proyecto compartimos la preocupación por explorar nuevas metodologías que hagan de nuestras investigaciones proyectos más coparticipativos, planteados en diálogo con los sujetos sociales con los que trabajamos.

Es importante reconocer que este llamado al “posicionamiento” político del investigador no es exclusivo de la antropología posmoderna. Ya la antropología crítica latinoamericana, bajo la influencia del marxismo, señalaba la necesidad de unas “ciencias sociales comprometidas” con los sectores subalternos. Sin embargo, estas perspectivas planteaban el compromiso del antropólogo con sus objetos-sujetos de estudio como una disyuntiva fácil de tomar: era necesario situarse del lado de los “marginados” o del “pueblo” de frente a los sectores “explotadores”. No obstante, en la medida en que el análisis del poder se complejiza y las representaciones homogeneizadoras y armónicas de los “marginados” son rechazadas por análisis que reconocen los distintos niveles de desigualdad que se dan al interior de las “comunidades”, se plantean también nuevos dilemas éticos y metodológicos para una antropología socialmente comprometida.

Si asumimos que nuestras representaciones y análisis de los pueblos indígenas, de los migrantes, de las organizaciones de mujeres, entre otros,

pueden tener implicaciones políticas para estos grupos, es importante dar cuenta de las distintas tonalidades de gris que existen entre el blanco y el negro que enfatizaban los estudios marxistas de las décadas anteriores. La mayoría de los artículos de esta colección comparten el interés por desarrollar un análisis complejo de las relaciones de poder, cuestionando las representaciones dicotómicas que reducen el conflicto chiapaneco al enfrentamiento entre indígenas pobres y finqueros ricos.

La primera parte del libro está dedicada a analizar la respuesta que distintos sectores de la población indígena dan al levantamiento zapatista. Los movimientos políticos contemporáneos son descritos como parte de procesos históricos más amplios que los autores analizan desde diferentes perspectivas teóricas. La población indígena tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal y mam ha dado distintas respuestas a la crisis económica de los últimos treinta años. Muchos de ellos han roto con viejas estructuras de poder comunitario construyendo nuevos espacios políticos y organizativos, sus estrategias de resistencia o negociación están determinadas por las distintas experiencias regionales. Estas experiencias son descritas en cinco artículos que nos llevan a hacer un recorrido por diferentes regiones del estado: las cañadas de la Selva Lacandona, la selva de las Margaritas, la Sierra Madre, la región de Los Altos y la zona norte.

Empezamos nuestro recorrido por la llamada “zona de conflicto”, en las cañadas de la Selva Lacandona cuya historia política reconstruye Xochitl Leyva, quien nos describe los cambios en las identidades colectivas e imaginarios políticos de los colonizadores de esta región selvática. El surgimiento del EZLN es analizado por la autora como parte de un movimiento indígena y campesino más amplio en el que confluyeron distintos actores sociales.

La autora argumenta que durante los setenta y ochenta los habitantes de las cañadas lograron construir una identidad regional basada en una ideología igualitaria y democrática, que se caracteriza como el “comon”, la cual se sustituyó en los últimos años por el faccionalismo político, promovido por el gobierno, el ejército, los grupos paramilitares e irónicamente también por los internacionalistas simpatizantes del EZLN que han llegado a la región. Ante este

contexto Leyva Solano plantea la necesidad de que los trabajos académicos tomen en cuenta la pluralidad de experiencias y percepciones sobre el conflicto que tienen los habitantes de esta región, para evitar representaciones que contribuyan a la polarización de las comunidades.

Continuamos por la Selva Lacandona, pero ahora entrando por Comitán hacia la región fronteriza de Las Margaritas, a través del artículo de Shannan L. Mattiace en el que describe las luchas de los indígenas tojolabales por la tierra y la autonomía. A partir del análisis de la experiencia tojolabal en las fincas durante el siglo XIX, la autora nos muestra cómo el sentido de identidad tojolabal se construye pasando por sobre las fronteras comunitarias. A diferencia de los tzotziles de Los Altos, cuyas estructuras organizativas y sentido de identidad marcaron las comunidades corporadas, los indígenas tojolabales habitaron en asentamientos dispersos a las inmediaciones de las fincas y más recientemente en tierras ejidales, desarrollando perspectivas identitarias regionales que los identifican con el “pueblo tojolabal”. Las propuestas autonómicas regionales de los tojolabales, producto de este desarrollo histórico, son un modelo a seguir para otros indígenas del estado que buscan espacios organizativos más amplios a raíz de la crisis de legitimación que sufren sus estructuras comunitarias.

Seguimos este recorrido en la región fronteriza de la Sierra Madre, en donde habita uno de los grupos mayas más aislados y menos conocidos de México: los indígenas mames. La experiencia de este pequeño grupo es un ejemplo de la complejidad del panorama político actual en Chiapas, y confronta cualquier discurso generalizador sobre los “pueblos indígenas”. En este artículo, Rosalva Aída Hernández analiza cómo las relaciones históricas con el Estado marcan las distintas respuestas que tres sectores de la población *mam* dan a las demandas zapatistas. La manera en que los mames testigos de Jehová, los cafecultores orgánicos y los grupos mames de rescate cultural han reivindicado o rechazado las demandas zapatistas depende de sus propias experiencias políticas y organizativas y de sus encuentros o desencuentros con el estado-nación. Mediante un análisis dialéctico del poder, la autora muestra

como espacios que surgieron para el control del movimiento indígena, como son los Consejos Supremos, son reapropiados por los campesinos mames en sus luchas actuales; en sentido contrario, espacios de resistencia, como las cooperativas agroecológicas, son usados por el Estado para cooptar al movimiento indígena independiente.

Subimos después a la región de Los Altos, reconstruyendo la experiencia de dos de las comunidades tzotziles más estudiadas de Chiapas, San Juan Chamula y Zinacantán. Jan Rus y George Collier, a partir de sus experiencias de más de treinta años trabajando en la región, analizan la manera en que esas “comunidades corporadas” que proporcionaban fuerza de trabajo a la economía de plantación ven su “estabilidad” alterada por las crisis económicas de los últimos treinta años. Combinando el análisis histórico-estructural con una descripción etnográfica detallada, Collier y Rus analizan los procesos de polarización económica, el divisionismo político y los cambios en las estructuras sociales y culturales locales de esas dos comunidades. Las luchas por redefinir la identidad indígena y reestructurar la vida comunitaria se profundizan a partir del levantamiento zapatista y grupos pro gobiernistas se enfrentan a grupos independientes dentro comunidades como Chamula y Zinacantán. El artículo explora el papel del gobierno y de otros actores externos en la profundización del faccionalismo comunitario, pero finaliza con información esperanzadora que muestra cómo a pesar de los intentos por dividirlos y controlarlos, chamulas y zinacantecos están trabajando por superar sus diferencias y construir algunos espacios de diálogo.

Terminamos nuestro recorrido por la zona chol, en el norte del estado, una de las regiones más afectadas por la paramilitarización. A través del testimonio de Claudio, un joven chol migrante a Palenque, José Alejos ejemplifica los efectos que la *guerra de baja intensidad* ha tenido en la desestructuración de la vida comunitaria en esta región. El artículo presenta las percepciones de los indígenas choles sobre un pasado de paz y sentido de comunidad, *tempan lak bä*, que substituido ahora por un presente de conflicto y faccionalismo, *toxben lak bä*. Volviendo la vista al pasado, Alejos describe los orígenes de la estruc-

tura agraria que confrontan actualmente los choles organizados y analiza como el simbolismo del discurso chol postrevolucionario es retomado para describir los conflictos actuales.

En la segunda parte de este libro abordamos la teoría y la práctica de la autonomía a través de cinco artículos que analizan como los proyectos autonómicos han venido a replantear el modelo hegemónico del México mestizo. Desde diferentes perspectivas teóricas y políticas, los autores aquí reunidos describen distintas propuestas de autonomía y la manera en que estas son apropiadas y puestas en práctica en diferentes regiones del país.

Esta sección inicia con un ensayo introductorio de Shannan L. Mattiace en el que ubica el debate sobre autonomía en el marco de discusiones teóricas más amplias sobre el futuro del estado-nación y la construcción de nuevos imaginarios colectivos. A través de un recorrido por la historia del movimiento indígena en México, la autora reconstruye el origen de las demandas autonómicas y vincula el surgimiento de organizaciones de carácter étnico con la crisis del Estado corporativista. Los dos principales modelos de autonomía son analizados por Mattiace como productos de contextos culturales distintos. El modelo comunalista monoétnico reivindicado por los indígenas de Oaxaca, y el modelo regionalista pluriétnico existente en Chiapas no son considerados por Mattiace como antagónicos. A diferencia de quienes analizan a la autonomía comunalista como una propuesta menos radical de carácter étnico, que no plantea una reestructuración del Estado, y a la autonomía regionalista, basada en la construcción de alianzas pluriétnicas y clasistas, como un proyecto de reconstrucción nacional (véase Díaz Polanco, 1997), para Mattiace ambos modelos son producto de contextos históricos específicos y representan un rechazo al proyecto hegemónico de nación que en la práctica niega el derecho a la diversidad.

Por su parte Aracely Burguete Cal y Mayor, retoma su experiencia como asesora de la ANIPA para exponer las propuestas de autonomía de esta organización y contrastarlas con el modelo de autonomía del EZLN. Sin embargo,

la autora va más allá del análisis de propuestas políticas y analiza las autonomías de facto establecidas en Chiapas, sobre todo a raíz de 1994. Por una parte, se analiza la autonomía no reconocida que se ejerce en varias comunidades de Los Altos de Chiapas, desde antes del levantamiento zapatista, y después se presentan las experiencias de las Regiones Autónomas Pluriétnica (RAP) y de las Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ). Se trata de la primera descripción detallada de la manera en que las autonomías realmente funcionan en la práctica, sus logros, propuestas y limitaciones.

Acercándonos a las experiencias concretas de autonomía el artículo de Christine Eber lleva al lector a una de las regiones autónomas más golpeadas por la represión paramilitar, el municipio autónomo de Pohló (dentro del municipio oficial de San Pedro Chenalhó), donde en 1997 tuvo lugar la masacre de Acteal. Mediante un análisis histórico-antropológico, que a la vez recupera las voces y experiencias de los actores sociales, Eber muestra cómo la construcción del municipio autónomo de Pohló fue producto de una larga experiencia organizativa, en la que las mujeres participan activamente. La crisis en las estructuras comunitarias y la formación de cacicazgos indígenas es analizada por la autora como un antecedente para el surgimiento de un nuevo tipo de comunidad que confronta tanto a los poderes locales como al centralismo del estado. La violencia paramilitar y los espacios de diálogo y resistencia que han desarrollado los indígenas pedranos son descritos por Eber, intercalando su análisis con las voces de hombres y mujeres tzotziles.

Gustavo Esteva expone la manera en que la autonomía se ha reconocido y legislado en el vecino estado de Oaxaca. Como parte del comité asesor que elaboró la propuesta de reforma legislativa para el reconocimiento de la autonomía comunitaria en ese estado, Esteva tiene una perspectiva privilegiada de esa experiencia autonómica. La llamada "Ley Indígena" de Oaxaca es analizada como un logro de las luchas de los pueblos indígenas, que se vieron potenciadas por el levantamiento zapatista. El momento actual de

reconocimiento a la diversidad cultural es contextualizado como parte de un proceso más amplio de construcción de la nación, en el que el *México Profundo* finalmente encuentra espacios de visibilidad y reconocimiento.

Finalmente, cerramos el libro con un trabajo de Andrés Aubry, en el que expone el discurso zapatista en torno a la autonomía y describe el proceso que el EZLN siguió en la negociación con los representantes del gobierno para la inclusión de la demanda autonómica en los llamados Acuerdos de San Andrés, firmados por los representantes oficiales y después desconocidos por el entonces Presidente de la República, Ernesto Zedillo. Este ensayo puede ser considerado como una fuente de primera mano para entender las concepciones sobre la nación, la pluralidad y la democracia que dan sentido al proyecto zapatista de autonomía.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1967 *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

1970 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, México.

ANGULO BARREDO, JORGE

1994 “Población y migraciones campesino-indígenas de Los Altos de Chiapas”, en *Anuario del Instituto de Estudios Indígenas*, IV, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, pp. 43-57.

ALVAREZ BEJAR, ALEJANDRO

1987 *La crisis global del capitalismo en México 1968-1986*, Era, México.

1999 “Globalización y regionalización: La experiencia mexicana de integración con América del Norte”, en *Memoria*, 129 (noviembre), pp. 45-48.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO (ed.)

1981 *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.

1987 *México profundo*, SEP-CIESAS, México.

BRECHER, JEREMY; JOHN BROWN CHILDS Y JILL CUTLER

1993 *Global Visions. Beyond the New World Order*, South End Press, Boston.

BRYSK, ALLISON

2000 *From Tribal Village to Global Village*, Stanford University Press, California.

CANCIAN, FRANK

1992 *The Decline of Community in Zinacantan. Economy, Public Life and Social Stratification 1960-1987*, Stanford University Press, California.

CALHOUN, CRAIG

1993 “New Social Movements of the Early Nineteenth Century”, en *Social Science History*, 17, núm. 3, pp. 385-427.

CLIFFORD, JAMES

1988 *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR

1997 *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México.

DUSSEL PETER, ENRIQUE

2000 “El Tratado de Libre Comercio de Norteamérica y el desempeño de la economía en México”, en Documentos de la CEPAL-ONU LC/MEX/L.431 14 (junio de 2000), México.

EDELMAN, MARC

1998 *Peasants Against Globalization: Rural Social Movements in Costa Rica*, Stanford University Press, California.

FRENCH-DAVIS, RICARDO Y REISEN HELMUT (comps.)

1998 *Flujos de capital e inversión productiva: Lecciones para América Latina*, McGraw-Hill, Chile.

FOLADORI, GUILLERMO

1981 *Polémica en torno a las teorías del campesinado*, ENAH/INAH (Colección Cuicuilco), México.

HARAWAY, DONNA

1991 “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en *Simians, Cyborgs and Women*, Routledge Press, Nueva York.

HIRST, PAUL Y THOMPSON GRAHAME

1996 *Globalization in Question*, Polity Press, Inglaterra.

KEARNEY, MICHAEL

1996 *Reconceptualizing the Peasantry*, Westview Press, California.

KECK, MARGARET Y KATHRYN SIKKINK

1999 *Activists beyond Borders*, Cornell University Press, Ithaca.

NASH, JUNE (ed.)

1995 *La explosión de las comunidades en Chiapas*, IWGIA, Dinamarca.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

1992 “El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio”, en *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura (IHC), pp. 241-371.

PAULY, LOUIS

- 2000 "Enforcing the Rules in a Global Economy: The Emergence of Structural Conditionality in the World Bank and the International Monetary Fund" (ponencia presentada en la conferencia Critical Issues in Financial Reform: Latin American/Caribbean and Canadian Perspectives), The Munk Center for International Studies, University of Toronto, Canadá (junio, 2000).

POZAS, RICARDO E ISABEL POZAS

- 1971 *Los indios y las clases sociales en México, Siglo XXI*, México.

POZAS, RICARDO

- 1976 *Antropología y burocracia indigenista*, Cuadernos para Trabajadores núm. 1, Tlaucuilco, México.

RECONDO, DAVID

- 1999 "Usos y costumbres, y elecciones en Oaxaca. Los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural", en *Trace* (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre), diciembre 1999, núm. 36, pp. 85-100.

RODIK, DANI

- 1997 *Has Globalization Gone too Far?*, Institute for International Economics, Washington, D.C.

ROSALDO, RENATO

- 1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, E.U.A.

ROJAS, ROSA

- 1995 *Chiapas. La paz violenta*, Ediciones La Jornada, México.

RUS, DIANE L.

- 1990 *La crisis económica y la mujer indígena: El caso de Chamula, Chiapas*, INAREMAC, Chiapas.

RUS, JAN

- 1975 "Managing the Mexican Indians: Anthropology and Indigenismo" (*ms*).
1996 "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas; 1936-1968", en Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (coords.), *Chiapas los rumbos de otra historia*, CIESAS/CEMCA/UNAM/UG, México, pp. 251-279.

RUS, JAN Y SALVADOR GUZMÁN LÓPEZ

1996 *Jchi'iltak ta Slumal Kalifornia/Chamulas en California: Un testimonio*, INAREMAC, Chiapas.

SHIVA, VANDANA

1993 "The Greening of the Global Research", en Jeremy Brecher, John Brown Childs y Jill Cutler (eds.), *Global Visions. Beyond the New World Order*, South End Press, Boston.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México.

STIGLITZ, JOSEPH A.

1998 "More Instruments and Broader Goals: Moving toward the Post-Washington Consensus", en *Wider Annual Lectures*, 2, Helsinki (enero), pp. 5-20.

VILLAFUERTE SOLÍS, DANIEL

1997 "La ruralidad en tiempos de la globalización: problemas y enfoques", en *Anuario 1996 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (CESMECA/UNICAH), Chiapas, pp. 119-160.

WARMAN, ARTURO; MARGARITA NOLASCO, GUILLERMO BONFIL,

MERCEDES OLIVERA Y ENRIQUE VALENCIA

1970 *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México.

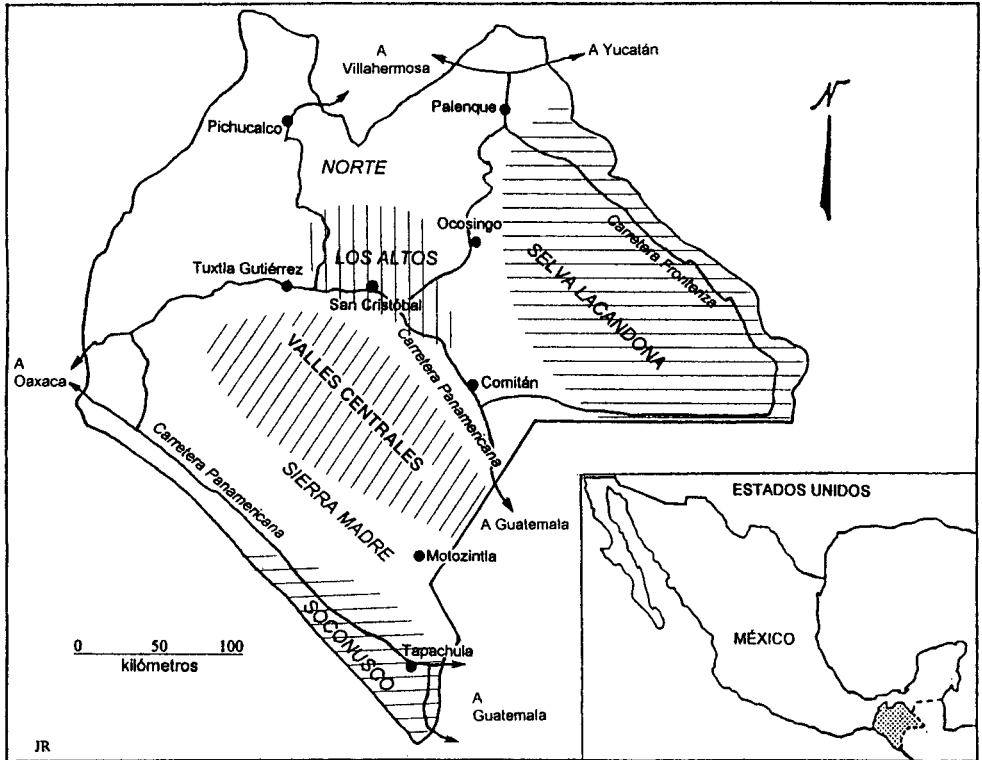
WARMAN, ARTURO

1979 *Y venimos a contradecir: Los campesinos de Morelos y el Estado-nación*, CIESAS, México.

WASSERSTROM, ROBERT

1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Chiapas y sus regiones



Primera parte

Impactos regionales del zapatismo

Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México)

*Xochitl Leyva Solano**

TRADUCCIÓN DE MARÍA VINÓS

Introducción

El presente artículo da cuenta de las transformaciones que se han sucedido en la región de Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México) en las últimas tres décadas pero, sobre todo, después del levantamiento zapatista de 1994. Dichas transformaciones permitieron el surgimiento de nuevas prácticas, discursos e ideologías en la región de estudio. Por ello consideré importante no limitar mi análisis a una sola comunidad sino abarcar la región completa. Así, me detengo en el estudio de los cambios en la composición política y social de la misma. Estos cambios están relacionados con varios fenómenos, entre ellos: la desaparición de la unidad política regional, la transformación del papel dominante del “comon”, la integración de nuevos actores a nivel local, y la participación de los locales en la política global basada en prácticas y discursos que son universalmente compartidos.

Mi interés por Las Cañadas se justifica si señalamos que es esta región la que aporta gran parte de la militancia campesina-indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y, actualmente, es parte central de lo que se ha dado en llamar “la zona de conflicto”. Mi interés por hablar de las transformaciones regionales nació después de que el EZLN y el gobierno mexicano

* Traducción del primer borrador, realizada por María Vinós. Corrección final y de estilo a cargo de la autora. La autora agradece a los doctores Axel Köhler, Heather Williams, Jan Rus y John Gledhill por su crítica generosa a un primer borrador de este artículo.

firmaran, en 1996, los primeros acuerdos de paz, conocidos como Acuerdos de San Andrés. En ellos la autonomía indígena tuvo un papel central y estuvo ligada a los conceptos de democracia, justicia y autodeterminación. Postulados muy generales que, a mi modo de ver, es preciso examinar a la luz de realidades regionales así como de las historias particulares de las distintas comunidades indígenas que viven en Chiapas y en México.

Por desgracia, las negociaciones entre el EZLN y el gobierno mexicano quedaron suspendidas a finales de 1996, cuando el EZLN vio claramente que el gobierno no cumplía los acuerdos firmados. Desde entonces y hasta la primavera del 2000, en los medios de comunicación nacionales e internacionales se enfatizó la necesidad imperiosa de que se reinicie el diálogo y las negociaciones formales a nivel nacional. Sin embargo, al ponerse demasiado énfasis en las pláticas de alto nivel, se pasa por alto el hecho de que, a nivel regional, los actores locales sostienen diálogos políticos de diverso alcance. No es de sorprender que dichas negociaciones cotidianas queden sin documentarse en Internet o que no se mencionen en la prensa nacional o internacional, que privilegian las noticias sensacionalistas de confrontación o ruptura y los encabezados que denuncian “la total suspensión de las negociaciones”.

De la unidad política al pluralismo

Antes de 1994 era posible hablar de subregiones y microregiones dentro de la Selva Lacandona; éstas eran definidas en términos históricos, políticos y sociales (mapa 1 en Leyva y Ascensio, 1996). La subregión de Las Cañadas, en particular, estaba claramente definida no sólo en términos de sus características topográficas sino también por la gran organización política que la articulaba. A lo largo de las décadas de 1970 y 1980, y en los primeros años noventa, los habitantes de la Selva habían formando la organización denominada Unión de Uniones. Con el paso del tiempo y el aumento de su influencia regional, dicha organización política indígena se volvió muy poderosa. Hacia 1990,

su control se extendía por un área que incluía siete cañadas y dos valles. No tengo noticia de ninguna otra organización en Chiapas que haya podido alcanzar el grado de poder y cohesión logrado por la Unión de Uniones.

Ésta era una organización regional que vinculaba diversas uniones de ejidos; uniones que surgieron desde mediados de los años setenta. Algunas de ellas tenían registro oficial ante la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA); otras no estaban formalmente registradas. A principios de los noventa, los funcionarios de la administración del presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) propusieron a estas organizaciones una nueva definición legal, convirtiéndolas así en Asociaciones Rurales de Interés Colectivo (ARICs). La ARIC Unión de Uniones abarcaba por igual ejidatarios que asociaciones de pequeños propietarios; éstos últimos no solamente compartían con los ejidatarios una misma historia de colonización sino también formas similares de autogobierno y de relacionarse con los gobiernos federal y estatal.

La ARIC Unión de Uniones creció hasta convertirse en una institución hegemónica regional. A decir de la gente esto fue posible gracias a que unió “cuatro caminos”: la fe católica, las ideologías socialistas guevaristas, las maoístas, y la oposición a los “caxlanes” o “ladinos”. Tales “camino” podrían ser vistos, desde la academia, como “agentes externos” a las comunidades que incluían sacerdotes ladinos y europeos, asesores de izquierda y guerrilleros mestizos. Todos ellos agentes de cambio en constante interacción con los pobladores indígenas de Las Cañadas, quienes veían regulada su relación con el “exterior” a través de la Unión.

No obstante, al estallar el conflicto armado en 1994, la ARIC Unión de Uniones se dividió en cinco organizaciones diferentes: la ARIC Independiente y Democrática; la ARIC oficial; la ARIC Unión de Uniones; la Unión de Ejidos de la Selva, y el EZLN. De esa manera, la unidad regional y local se desintegró en pequeños grupos políticos con ideologías diferentes y proyectos políticos distintos. A pesar de todo, las nuevas organizaciones estaban compuestas por militantes que compartían la experiencia de un pasado común y formas de ejercer el poder bastantes similares. A medida que los nuevos grupos políticos

se afiliaban a nuevas y más amplias organizaciones (pienso por ejemplo en el Partido Revolucionario Institucional, el Partido de la Revolución Democrática, el Frente de Liberación Nacional y la UNORCA) los ejidatarios locales formaron parte de nuevas redes sociopolíticas, y empezaron a asumir nuevas ideologías y prácticas. En consecuencia, la región también recibió nuevos actores que hicieron de Las Cañadas una región con nuevas y más flexibles fronteras.

Del “comon” a las facciones polarizadas

Al ocurrir el levantamiento zapatista y fracturarse la ARIC Unión de Uniones, las autoridades locales dejaron de compartir un sólo eje político, con lo cual desapareció la unidad de antaño. Sería simplista afirmar que la guerra zapatista fracturó la “vida comunitaria”, entendida ésta como un todo armónico. Dicha armonía nunca existió en la región; lo que sí existió era la posibilidad de llegar al consenso por medio de un solo “comon” (véase Leyva, 1999c). Dicha institución (el “comon”) se basaba en los sentimientos de pertenencia a una comunidad política solidaria y consensual, en consensos alcanzados a través de las asambleas comunales, regionales y generales de la Unión de Uniones.

En la vida diaria, los colonos de la Selva, antes de 1994, utilizaban la palabra “comon”, primero, para evocar la voz colectiva creada en las asambleas. Por ejemplo, era frecuente oír afirmaciones como “el ‘comon’ me dio esta u otra tarea y debo cumplirla”, o referencias al término tzeltal *jcomonaltik*, que significa “nosotros, la comunidad”. Segundo, “comon” podía ser utilizado como sinónimo de la asamblea misma, y las autoridades locales solían afirmar cosas como: “el comon decidió ayer que tú no puedes trabajar aquí. Por esa razón tenemos que llevarte a la pista de aterrizaje mañana, para que te regreses a Ocosingo (en avioneta)”. En una u otra acepción, el “comon” se refería a la institución política que se encargaba de gobernar todos los aspectos de la vida de los colonos (cuadro núm. 1).

CUADRO 1
Agenda de la Asamblea Comunal en 1991

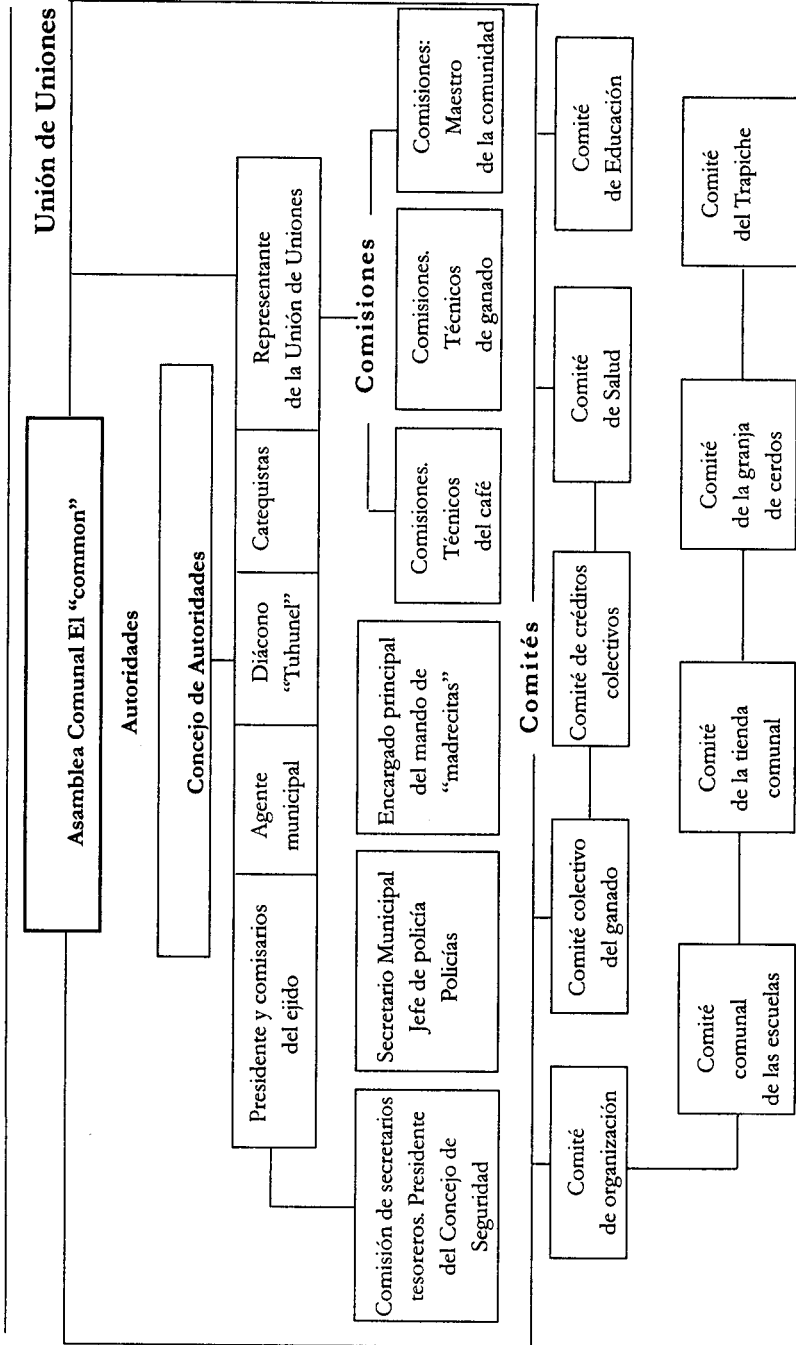
-
1. Una joven del pueblo se fugó con un joven vecino (problema social).
 2. Pagos por hacer de un crédito pedido a Banrural para cría de ganado (problema económico).
 3. El catequista explicará los problemas relacionados con la salud y la higiene que tienen que ver con el agua del río (reglas sociales y religiosas).
 4. Información sobre la asamblea regional de la Unión de Uniones (asunto político).
 5. La cita de hombres y mujeres jóvenes para entrenarse como técnicos y sastres (reglas sociales y de la comunidad).
-

Fuente: Trabajo de campo 1990-1991.

Al mismo tiempo, el “comon” delegaba autoridad y poder en las autoridades-concejo, cuyo ejercicio de poder se guiaba por la impronta de “servir a la comunidad”, es decir, por obligaciones antes que por derechos. Las autoridades-concejo eran parte de la estructura política formal de Las Cañadas, y desempeñaban diversos papeles. Por una parte, legitimaban la membresía de los colonos a la comunidad, y por otra, (re)creaban y mantenían la vida comunal, poniendo énfasis en valores, ideologías y prácticas particulares. Antes de 1994, la estructura de las autoridades-concejo constituía la columna vertebral de la ARIC y de un edificio compuesto por “comisiones” y “comités” (cuadro núm. 2).

Los miembros de “comités y comisiones” rotaban a sus integrantes, ya que en cada comunidad había un número limitado de hombres especializados en, por ejemplo, educación o en cuestiones agrarias o legales. Dichos “expertos” locales, por tanto, permanecían en una sola comisión o cambiaban de una a otra. Después de doce años de trabajo de campo en la región, pude identificar la formación de una élite política que abarca tres generaciones de colonos de entre 25 y 55 años de edad.

CUADRO 2
Modelo de la estructura sociopolítica de las comunidades
de Las Cañadas después de 1994



Fuente: Trabajo de campo entre 1987 y 1993.

En cuanto a los miembros de las comisiones, éstas por lo común eran desempeñadas por jóvenes solteros o recién casados, pues se necesitaban hombres capaces de andar largas distancias para participar en reuniones políticas que tenían lugar en otros pueblos o localidades. Por su parte, los miembros de los comités eran individuos de prestigio, quienes por lo general trabajaban sus milpas, potreros y cafetales. Tanto en las comisiones como en los comités, había preferencia en la elección de hombres que supieran leer y escribir, aunque esto no era condición indispensable más que para pertenecer al concejo de autoridades.

Los principales integrantes de las autoridades-concejo eran el presidente del ejido, el agente municipal, los catequistas católicos, el diácono indígena y el delegado de la ARIC Unión de Uniones. Dentro de Las Cañadas no era importante especificar formalmente las actividades de las autoridades, porque todas tenían el mismo nivel jerárquico y compartían la responsabilidad de resolver juntas los problemas que se les presentaban. Pero fuera de la región, las autoridades-concejo debían actuar conforme a las funciones que les asignaban las leyes nacionales, bien fuesen éstas del ámbito político, agrario o judicial.

Las autoridades-concejo eran las responsables directas de la vida del “comon”; que a partir de 1994 se fue debilitando progresivamente. Aunque en cada localidad de Las Cañadas dicha institución enfrentó problemas diferentes, es posible identificar algunas tendencias del cambio:

- a) En algunas comunidades, se sustituyó el “comon” por asambleas de ejidatarios, que redujeron su competencia a cuestiones de límites de tierras, rotaciones de parcelas y manejo de los derechos de usufructo y venta del ejido.
- b) En otras comunidades, el “comon” se conserva, ya que el zapatismo lo ha reforzado como institución eje comunal-regional. En estos casos, el “comon” funciona bajo la hegemonía de una sola ideología político-militar, porque los opositores o disidentes han sido expulsados de sus comunidades.

- c) En otras, las autoridades-concejo han mantenido vivo el “comon” a pesar del pluralismo, el faccionalismo y la polarización post-94 (cuadro núm. 3). La forma más común de lograrlo ha sido tener representantes de todas las facciones comunales en el concejo de autoridades y buscando alcanzar acuerdos mínimos.
- d) El último caso refiere al “comon” diaspórico urbano. La mayoría de los colonos desplazados o expulsados de Las Cañadas se han ido a vivir a la capital municipal de Ocosingo, localizada a orillas de la Selva Lacandona.

CUADRO 3

Pluralismo en la Selva Lacandona, en Las Cañadas, 1998

| <i>Nombre de las regiones antes de 1994</i> | <i>Región Agua Azul ARIC Unión de Uniones</i> | <i>Región Patibuiꝛ ARIC Unión de Uniones</i> | <i>Región Betania ARIC Unión de Uniones</i> |
|---|--|--|---|
| Después de 1994 | Municipio autónomo rebelde “Ricardo Flores Magón” | Municipio autónomo rebelde “Francisco López” | Municipio autónomo rebelde “Libertad de los pueblos Maya” |
| Composición política | ARIC Unión de Uniones | ARIC independiente y democrática | EZLN |
| | ARIC independiente y democrática | EZLN | ARIC independiente y democrática |
| | EZLN | ARIC oficial | CNC-PRI |
| | Confederación Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) | ARIC Unión de Uniones | Grupos evangélicos |
| | Militantes del PRI | Individuos sin militancia política | Militantes evangélicos del PRI CNPI |

Fuente: Trabajo de campo, 1998.

Con el apoyo financiero del gobierno priísta, muchos colonos compraron predios urbanos y rurales para sobrevivir y reproducirse. En éstos, muchos han construido sus casas en barrios específicos formados entre parientes y amigos procedentes de la misma subregión de la Selva. Ahí la forma organizativa reproduce la dinámica del “comon” en una suerte de adaptar éste a las nuevas condiciones ciudadinas y de marginalidad en la que se reproducen los nuevos urbanistas.

De lo anterior podemos apuntar que las comunidades de Las Cañadas, después de 1994, viven un pluralismo político que no existía antes del levantamiento zapatista. Pluralismo que expone en la región una tensión irresuelta y una polarización. Esta última se presenta como grave cuando hay grupos políticos antagónicos como entre los militantes de la ARIC oficial y los zapatistas, muchos de los cuales son hijos, hermanos o tíos. Las dinámicas y los antagonismos de estos grupos ya no sólo encuentran su explicación en las fronteras regionales sino que responden a disputas estatales y nacionales mayores. Pero la forma en que se da la convivencia de estas fuerzas depende de la composición política local y la capacidad de negociación de los actores involucrados. Así, por ejemplo:

Caso 1: En 1994, las comunidades de la región de Plan de Guadalupe vieron emigrar a colonos de varios ejidos, militantes del EZLN desde 1988, pero que en 1994 decidieron no continuar en el movimiento zapatista. Los emigrados-expulsados al principio no tuvieron comunicación con sus parientes zapatistas que se quedaron en la comunidad, pero con el paso del tiempo, los líderes de ambos grupos permitieron a los miembros de la facción diaspórica visitar sus antiguas comunidades. Sin embargo, a la fecha, no se llega a ningún acuerdo en torno a las propiedades incautadas y al retorno de los emigrados-expulsados.

Caso 2: En la microrregión antes llamada “Agua Azul”, las cosas eran completamente distintas. En 1998, la región era conocida entre los neozapatistas como “municipio autónomo zapatista Ricardo Flores Magón”. Sin embargo,

en los hechos los zapatistas coexistían en dicha microrregión con miembros del PRI, de la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), de la ARIC Independiente y Democrática y de la ARIC Unión de Uniones. Cuando visité este municipio, en abril de 1998, una semana antes de que fuese desmantelado por las fuerzas gubernamentales, encontré que el equilibrio de fuerzas políticas era bastante precario. Por la noche, los zapatistas ponían sus bloqueos en carreteras y sometían a inspección a todos los vehículos que entraban o salían del pueblo. Al mismo tiempo, los policías priístas patrullaban otras áreas del pueblo. Era obvio que había dos autoridades políticas rivales tratando de controlar el mismo territorio y la misma población.

Caso 3: En el valle de San Quintín, en 1994, los protestantes evangélicos eran claramente uno de los grupos que se rehusaron a levantarse en armas. Abandonaron sus comunidades, se fueron a vivir a Comitán y perdieron temporalmente sus derechos como miembros de sus comunidades. No obstante, después de unos meses, las autoridades-concejo pidieron a los emigrados-expulsados que tomaran una decisión: o bien se reintegraban a la comunidad, o perdían de manera definitiva todos sus derechos. La mayoría volvió. Poco a poco reconstruyeron sus poderes y redes sociales, algunos incluso lograron restablecerlas a tal grado que cuando se suspendieron las negociaciones entre el EZLN y el gobierno federal, aprovecharon la oportunidad para retomar el liderazgo en sus respectivas comunidades. Así lograron una nueva hegemonía haciendo alianzas con el PRI y con los miembros locales del ejército mexicano. Algunos de ellos dominaron posiciones dentro del concejo de autoridades, desde donde promovían y organizaban fiestas para celebrar la fundación del ejido, y a través de los festejos intentaban “reconciliar” a los *distintos* grupos políticos antagónicos.

En resumen, la institución del “comon” pierde fuerza y legitimidad ante la polarización y el nuevo faccionalismo derivado del conflicto político-militar.

No obstante, como he mostrado, el “comon” es una institución flexible con gran capacidad de transformación aún en situaciones urbanas de marginalidad o polarizadas por la guerra.

¿“Tierra Prometida”, “Tierra Liberada” o tierra negociada?

Entre 1995 y 2000 Chiapas vivió bajo la “guerra de baja intensidad” (Leyva, 2001). Entiéndase por ésta el auge del crimen organizado, la consolidación en la región de los cárteles de la droga, el crecimiento desmedido de las fuerzas militares y paramilitares y el impulso gubernamental a una política contrainsurgente. Ante ello, el EZLN y algunas organizaciones campesinas “independientes” de la Selva, consideraron que el único camino posible era iniciar el diálogo intrarregional. Si bien a nivel local los zapatistas contaban con fuerza militar y disfrutaban del apoyo internacional, esto no era suficiente para sobrevivir en las comunidades. Para ello los zapatistas se vieron en la necesidad de hacer alianzas estratégicas con la ARIC Independiente y Democrática, con la ARIC Unión de Uniones y con las otras organizaciones parte de la Coalición de Organizaciones Autónomas de Ocosingo (COAO).¹ Dichos diálogos revisten un carácter eminentemente religioso al ser promovidos por los catequistas católicos que hablan de la “reconciliación” y el perdón.

Pero basta echar una mirada atrás para encontrar el tono religioso de ciertos procesos en Las Cañadas. A partir de la década de 1930, los indígenas que vivían en las orillas de la Selva Lacandona empezaron a colonizarla. Más de 23 mil colonos miembros de la antigua Unión de Uniones, llegaron con fervor milenarista y con la esperanza de alcanzar la “Tierra Prometida” (Leyva y

¹ Entre 1995 y 1998, la COAO era una coalición política de organizaciones “independientes” que comprendía: la ARIC Independiente y Democrática, la ARIC Unión de Uniones, la Organización Regional de Cafecultores de Ocosingo (ORCAO), los Barrios Unidos de Ocosingo, el Movimiento Campesino Regional Independiente (MOCRI), la Organización Pancho Villa y la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios Independientes (CNPI-I).

Ascencio, 1996; Morales, 1992). Nunca imaginaron que, en 1994, su región sería promovida como “Tierra Liberada” en las representaciones colectivas de algunos simpatizantes internacionalistas del zapatismo. De alguna manera, las dos visiones son una representaciones colectivas que comparten percepciones idealizadas de las relaciones sociales. En ambos casos, se quiere alcanzar una meta utópica y se buscan relaciones sociales armónicas. Si bien la primera acepción (“Tierra Prometida”) emplea la imagen bíblica del “Exodo” para legitimar el arduo proceso migratorio; la segunda (“Tierra Liberada”) utiliza la retórica revolucionaria para crear una “nueva sociedad”. A pesar de eso, aunque ambas glorifican claramente sus metas, no aluden a las dificultades ni a los conflictos que deben superarse para alcanzarlas. En particular, el concepto de “Tierra Liberada” no engloba la complejidad del proceso de negociación que forma parte de la experiencia diaria de la gente que tiene los pies en la tierra. Pero si tomamos en cuenta esta experiencia, resulta útil pensar en Las Cañadas más bien en términos de una “tierra permanentemente negociada”. Esta negociación implica un diálogo político, o mejor dicho, muchos diálogos políticos informales que, pese a ser difíciles, conflictivos y limitados, ofrecen la posibilidad de alcanzar soluciones prácticas a conflictos inmediatos. Sin embargo, los diálogos en este nivel no sustituyen el correspondiente nacional ni permiten cumplir los Acuerdos de San Andrés.

De la autonomía comunal a la dependencia global

En los años que precedieron a los sucesos de 1994, la hegemonía de la Unión de Uniones confirió autonomía *de facto* a los colonos de Las Cañadas de la Selva Lacandona. En años posteriores, esta autonomía *de facto* se perdió. ¿Por qué y de qué manera las comunidades de Las Cañadas antes de 1994 eran más autónomas que hoy (primavera del 2000)? En primer lugar, antes de 1994, la Unión de Uniones era una organización fuerte y unida que funcionaba como intermediario político regulador de las relaciones entre los locales y



Mujer tzeltal en las Cañadas de Ocosingo

Foto: Lorenzo Armendáriz

los externos (llámense éstos asesores, políticos, agencias del gobierno, guerrilleros, antropólogos, agrónomos, etc.). La gente sentía que la Unión de Uniones los protegía de los de afuera; de hecho, la consideraban esencial para controlar las acciones de los extraños. En segundo lugar, la presencia de la estructura política de la Unión de Uniones convirtió a Las Cañadas en una región con sus propias fronteras territoriales, autoridades y formas de gobierno. En tercer lugar, la Unión de Uniones no sólo era el intermediario político sino también económico y social que evitaba la cooptación priísta o partidista.

No obstante, es necesario evitar simplificaciones. Si bien podemos afirmar que, hasta cierto punto, la Unión de Uniones era un organismo “fuerte y unido”, de ello no debemos inferir que estaba exento de conflictos internos. Por el contrario, casi desde su formación, la historia de la Unión de Uniones sufre rupturas y recomposiciones. Por ejemplo, en 1983, muchas comunidades de Los Altos, el norte y las llanuras orientales, abandonaron dicha organi-

zación porque no aprobaron la orientación economicista que algunos líderes indígenas y sus asesores maoístas proponían en aquel tiempo. Ese mismo año, los guerrilleros universitarios de las Fuerzas de Liberación Nacional (antecedente del EZLN) llegaron a Las Cañadas, y poco a poco avanzaron en las áreas de donde fueron expulsados los asesores maoístas.

Otra ruptura de envergadura similar se dio entre 1991 y 1994, cuando surgieron contradicciones irresolubles entre facciones pro y antizapatistas, que causaron fracturas en el corazón de muchas comunidades indígenas. Hasta entonces, las tensiones y confrontaciones entre colonos siempre se habían resuelto dentro de la comunidad. En cambio, la nueva situación política condujo a muchos de ellos a la doble militancia, es decir, a la militancia en organizaciones “legales” y en organizaciones clandestinas. Otra solución a los conflictos internos fue crear organizaciones paralelas a la Unión de Uniones (tales como la Asociación Campesina Independiente Emiliano Zapata o el Partido Fuerzas de Liberación Nacional) para dar cauce a los partidarios de ideologías de izquierda radical. Al mismo tiempo, colonos más moderados o que buscaban distanciarse del EZLN después de haber renunciado a él, se unían a otros frentes políticos, tales como la Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Autónomas (UNORCA).

En las condiciones actuales de indefinición constitucional en torno a la autonomía y con las secuelas de una guerra de baja intensidad, la autonomía *de facto* se ve, para la gente local, como una pérdida irreparable sucedida a manos de la guerra y los nuevos personajes que ella trajo. Estos nuevos actores son del lado civil, representantes del gobierno, de organizaciones no gubernamentales, defensores de los derechos humanos y de los partidos políticos. Del lado militar, están el EZLN, el ejército mexicano, la policía de seguridad del estado, la Drug Enforcement Agency (DEA), las fuerzas especiales militares y los grupos paramilitares. Estos nuevos actores regionales no son necesariamente vistos por todos como agentes positivos del cambio sino como los que traen ideologías y prácticas políticas que confrontan más a los locales. Como no se ha practicado otro tipo de autonomía que sustituya la pérdida, la



Nacionalismo zapatista en la selva

Foto: Fernando Rosales

gente ve con nostalgia un pasado que era más seguro, menos polarizado y que no los obligaba a coexistir con tanta diversidad desconocida y “amenazante”. Como es evidente, algunos de estos actores simpatizan con uno u otro bando confrontado y trabajan en favor de él, reforzando así la tensión local y la polarización. Todo esto puesto en un marco de ruptura del diálogo nacional y de no cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, trae consigo mayor descomposición social, local, regional y estatal.

Nuevos actores, nuevos proyectos y nuevas contradicciones

En Las Cañadas, en las condiciones actuales de pluralidad y polarización, las comunidades como “unidades políticas” parten de una estructura única mayor; ya no son capaces de mantener el control exclusivo sobre su territorio y su población. Ello tiene que ver con la desaparición del “comon” y de la

Unión de Uniones como ejes políticos unitarios. Ahora lo que tenemos son varias fuerzas políticas en lucha por el mismo territorio y la misma población. Veamos un caso.

Entre 1996 y 1998, las fronteras municipales de Ocosingo se tornaron motivo de competencia y rivalidad entre los zapatistas, la COAO y el gobierno del estado. Los zapatistas establecieron demandas de remunicipalización de los 10 529 km² del municipio de Ocosingo. Con la justificación popular de tener municipios más pequeños y gobernables y con el objetivo de señalar perfectamente su territorio dominado, los zapatistas crearon, en la misma área, nueve “municipios autónomos rebeldes”. Si bien algunos de ellos no eran reconocidos más que por los zapatistas, otros más eran resultado de la negociación con organizaciones “independientes” que decidieron apoyar la formación de los municipios autónomos en la jurisdicción en que ellos tenían seguidores. Estos municipios eran ilegales y anticonstitucionales ante los ojos del gobierno. Todo habría quedado en un incidente más de la confrontación gobierno federal-zapatistas de no ser porque en 1996 la COAO, en alianza con una facción progresista del PRI, exigió la formación en Ocosingo de un Concejo Municipal Plural Ampliado. Entre 1996 y 1998, la coalición COAO-PRI asumió el poder municipal mediante la decisión del Congreso Estatal de Chiapas. Bajo el aliento zapatista y la presión de las organizaciones “independientes”, el Congreso erigió un concejo municipal, después de reconocer que la crisis política existente imposibilitaba la realización de elecciones regulares. Aunque el diálogo entre la COAO y el EZLN se había mantenido durante esos años, no dejó de tensar las relaciones entre ellos, la alianza de los primeros con la facción del PRI y la llegada al ayuntamiento del presupuesto federal con una clara orientación contrainsurgente que tuvo que ser cambiada por la COAO.² Por fin, en mayo de 1998, el gobierno del estado propuso un plan de remunicipalización para Ocosingo. Éste contemplaba la creación de trece nuevos muni-

² En los dos años de administración de la COAO-PRI, se canalizó por medio de las autoridades municipales la fenomenal suma de 139 millones de pesos (CMPA-CIESAS, 1998).

cipios, algunos de ellos trasladados con los municipios autónomos propuestos por los zapatistas (Gobierno del Estado de Chiapas 1998; Hernández, 1999b: 38-39). Conforme el plan del gobierno, las cabeceras municipales de los nuevos municipios tenían que ubicarse en comunidades no zapatistas con el fin de mantener el control sobre los subsidios del gobierno y la cooptación de los locales. Para julio de 1999, el gobierno estatal no había podido inaugurar más que dos nuevos municipios de los trece que había propuesto. Estos fueron Benemérito de las Américas y Marqués de Comillas, ambos situados dentro de la Selva Lacandona pero fuera de la región de Las Cañadas (Burguete y Leyva, 1999). El plan original del gobierno consistía en dividir Las Cañadas en términos territoriales y políticos, a fin de reducir la influencia y expansión zapatista. Por los resultados alcanzados, fue obvio que dicho plan no funcionó debido a la fuerte y continua presencia del EZLN así como a las alianzas entre éste y las organizaciones “independientes”, y a pesar de las enormes cantidades de dinero que el gobierno invirtió en esa región.

A diferencia de lo que sucedía antes de 1994, cuando el poder de un líder o facción política dependía de su autoridad y legitimidad de sus gestiones internas y externas, actualmente los líderes de los varios grupos políticos existentes en Las Cañadas, dependen casi de manera exclusiva de sus relaciones con el exterior para adquirir legitimidad al interior de los grupos políticos a los que pertenecen. Por ejemplo, los militantes de la ARIC oficial dependen de sus alianzas con el PRI y de los subsidios gubernamentales permanentes que reciben. Los militantes de la ARIC Independiente y Democrática, en cambio, dependen de sus relaciones con ONGs y con el PRD. El mismo EZLN se apoya cada vez más en sus redes políticas internacionales y en la cooperación internacional de militantes, observadores y activistas de derechos humanos. Dichos apoyos revisten una importancia mayor, ya que el apoyo nacional masivo ha sido un tanto errático a partir de 1997.

Nuevas redes sociales

Para entender la realidad política actual de Las Cañadas es necesario ampliar nuestro estudio y mirar las redes sociopolíticas tejidas en torno al EZLN. He señalado en otros trabajos (Leyva, 1999b; Leyva, 2001) que el EZLN es solamente el núcleo de referencia de una red nacional e internacional mayor, a la que he llamado red neozapatista. El neozapatismo no tiene estructura política fija, sino que abarca diversas formas de participación política en distintos niveles y hace converger una gama muy amplia de individuos, organizaciones y movimientos. El neozapatismo surge de la organización de congresos, asambleas y manifestaciones en todas partes del mundo, donde la gente comparte las demandas por “democracia, justicia y libertad”. El sentimiento de pertenencia a una comunidad política internacional mucho más allá de la localidad inmediata se promueve mediante la formación de una red global de información, donde el movimiento zapatista ha creado plataformas para debatir ideas y coordinar esfuerzos de presión política en diferentes niveles.

En consecuencia, los colonos de Las Cañadas y Los Altos de Chiapas forman ya parte de comunidades globales. Por su misma naturaleza, dichas comunidades políticas son multiculturales y multiétnicas. Sus miembros comparten ciertas referencias simbólicas, metas políticas muy amplias y el sentimiento de formar parte de una nueva colectividad. No son necesariamente comunidades en el sentido geográfico, sino que son “comunidades imaginadas” (Anderson, 1993 [1983]). Por primera vez en Las Cañadas, se ha producido una sensación palpable de “globalización” en el sentido de “intensificación de las relaciones sociales que abarcan todo el mundo y enlazan localidades [remotas] de tal modo que los sucesos locales toman su forma a partir de sucesos geográficamente distantes, y viceversa” (Giddens, citado en Lash y Urry, 1994: 301).

Los habitantes de Las Cañadas son en cierta medida “ciudadanos globales”, antes de ser verdaderos ciudadanos mexicanos con plenos derechos constitucionales o con derechos diferenciados. Para muchos habitantes de la Selva Lacandona que se enfrentan a los grupos locales y estatales de poder, las redes

neozapatistas representan la única forma de adquirir poder propio. Por ejemplo, el 30 de junio de 1998, un artículo publicado en el diario mexicano *La Jornada* afirmaba que la COAO esperaba que el ministerio público retirara las acusaciones en contra de dieciséis personas indígenas que la policía había encarcelado durante el desmantelamiento del “municipio autónomo zapatista Ricardo Flores Magón”. La demanda de la COAO de retirar los cargos a los inculpados recibió el apoyo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), un organismo de la Organización de Estados Americanos (OEA). Dicha comisión pidió información al gobierno estatal de Chiapas, después de afirmar que recibió noticia de “graves irregularidades” que fueron cometidas en el proceso judicial antes mencionado (Leyva, 1999a: 18).

Si bien es indudable que la globalización beneficia a los gobiernos nacionales que se abrazan a las políticas neoliberales, está claro que también los obliga a abrirse a nuevas presiones internacionales como nunca antes lo habían hecho. Al igual que otros, el gobierno de México se ha visto forzado para participar en nuevas competencias políticas, y a establecer diálogo con nuevos interlocutores. Por ejemplo, en 1998 tuvo que definir su posición dentro de un encuentro diplomático en Roma, donde se debatía la creación de la Corte Criminal Internacional. El nuevo organismo debería juzgar a individuos responsables de crímenes contra la humanidad, pero una de las cuestiones centrales del encuentro era su propuesta de independencia respecto del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (Leyva, 1999a: 18). En esos nuevos espacios las redes neozapatistas se convierten así en armas políticas que sirven para presionar al gobierno mexicano y a las elites locales y, de alguna manera, llenan el vacío que dejó el “comon” y la Unión de Uniones.

Dependencia política y autodeterminación

Los lazos extrarregionales a los que acabo de aludir muestran que Las Cañadas forman parte de nuevos procesos políticos globales. Pero en esta globalización de las políticas antisistémicas, las relaciones entre los actores locales

y los extralocales son desiguales. De hecho, es correcto considerar que en Las Cañadas y Los Altos de Chiapas existe una marcada dependencia política por parte de los locales para con los activistas extralocales. Sólo con su intervención los grupos locales antisistémicos han podido alterar las estructuras de poder locales-regionales. Un buen ejemplo de esto es la forma en que los activistas internacionalistas presionaron al gobierno mexicano para que liberara y no procesara judicialmente a los zapatistas y pro zapatistas que instalaron en 1998, el “municipio autónomo Ricardo Flores Magón”.

Tal vez algunos se sorprenderán porque utilizo aquí el término “dependencia”, haciendo aparentemente eco de la teoría de la dependencia que se formuló en los años setenta. Esta teoría, al dividir el mundo en naciones poderosas y naciones “dependientes”, exageraba la impotencia de los pobres, al mismo tiempo que exoneraba de toda responsabilidad a las clases poderosas dentro de esos países. En contra de este análisis, desde la década de 1970, el Grupo de Estudios Subalternos junto con investigadores que han analizado los espacios de resistencia, acentúan la gran potencialidad y fuerza de pueblos anteriormente colonizados o “subordinados” y las distintas maneras en que éstos se las arreglan para subvertir el orden dominante. Tomando en consideración estos avances, podemos decir que la dependencia política que hoy campea en Las Cañadas, parece ser un término justo para hablar de la naturaleza de las relaciones que existen, desde 1994, entre las organizaciones de la Selva Lacandona y los grupos extralocales que las apoyan. Pero la dependencia política no es un fenómeno nuevo en Las Cañadas. Por ejemplo, la Unión de Uniones era dependiente de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, de diversos asesores políticos, de la UNORCA, y a partir de 1988, de los programas de asistencia social del presidente Carlos Salinas de Gortari. Esto nos lleva a afirmar que lo nuevo no es la dependencia sino los actores políticos involucrados y la forma de legitimar esta actividad. Para el gobierno, la ayuda económica y la tutela política a Las Cañadas se justifica por la guerra y es para acabarla. Para los internacionalistas, la dependencia no existe en cuanto que sus acciones políticas tratan de fortalecer procesos autonómicos rebel-

des y romper las viejas formas de solidaridad internacionalista. Sin embargo, las acciones concretas de los simpatizantes nacionales e internacionales del EZLN, corren el riesgo de quedar atrapadas en formas de apoyo que, en lugar de promover la autodeterminación, favorecen formas paternalistas y asistencialistas. Esto es así dado que no existe un marco constitucional que permita una autonomía regional u organizacional adecuada a las realidades locales, y porque la solidaridad internacional misma arrastra una fuerte carga de paternalismo y dependencia. Ahora bien, si no cambian las condiciones estructurales de vida en las comunidades, si no hay mejoras significativas en la economía regional y si no se cumple con lo pactado en los Acuerdos de San Andrés, las intervenciones bien intencionadas de los zapatistas se quedarán en soluciones aisladas y las acciones economicistas del gobierno sólo traerán más conflicto y polaridad.

Conclusiones

Desde 1994, en Las Cañadas han aumentado progresivamente tanto el pluralismo político como la polarización, a medida que la hegemonía de la Unión de Uniones y del “comon” desaparecían para dejar paso a una configuración más heterogénea y plural; pluralismo que representa para la región una tensión irresuelta entre fuerzas enfrentadas. La forma en que se ha dado la convivencia de estas fuerzas depende de la composición política local y la capacidad de negociación de los actores involucrados. Es claro que en Las Cañadas el diálogo y el consenso son más difíciles de alcanzar. No obstante, es preciso reconocer que la institución del “comon” ha resultado ser más flexible de lo que se pensaba. Aunque a nivel nacional el diálogo quedó suspendido desde 1996, las negociaciones interorganizacionales –a menudo efectuadas sobre bases informales– prosiguen en los niveles local y regional. Esto hace de Las Cañadas una “tierra permanentemente negociada”. Esta negociación implica muchos diálogos políticos que, pese a ser difíciles, conflictivos y limitados, ofrecen la posibilidad de alcanzar soluciones prácticas a conflictos inmediatos.

Sin embargo, los diálogos en estos términos no sustituyen el nacional ni permiten el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. En las condiciones actuales de indefinición constitucional en torno a la autonomía y con las secuelas de una guerra de baja intensidad encima, la pérdida de la autonomía *de facto*, trae consigo mayor descomposición social, local, regional y estatal.

A medida que los nuevos grupos políticos se afilian a nuevas y más amplias organizaciones, los locales forman parte de nuevas redes sociopolíticas y asumen nuevas ideologías y prácticas. En consecuencia, la región también recibió a nuevos actores que hicieron de Las Cañadas una región con nuevas y más flexibles fronteras. En esos nuevos espacios, las redes neozapatistas están convirtiéndose en armas políticas que sirven para presionar al gobierno mexicano y a las elites locales y, de alguna manera, llenan el vacío que dejó el “comon” y la Unión de Uniones.

Las demandas de autonomía indígena han estado en el centro del escenario del diálogo formal entre el EZLN y el gobierno mexicano (*Ce Ácatl*, 1996). En los Acuerdos de San Andrés se define explícitamente la autonomía de los pueblos indígenas como el derecho a la autodeterminación. A pesar de eso, en marzo de 1999 el gobernador priísta Roberto Albores Guillén modificó varios artículos de la Constitución Estatal de Chiapas de tal manera que la demanda de autodeterminación se redujo a “autonomía comunal de grupos y comunidades étnicas”. Desde la perspectiva del gobernador, la autonomía de los pueblos indígenas debe basarse en —y limitarse a— “tradiciones culturales y leyes de usos y costumbres” (*Ley de Derechos*, 1999). Como hemos visto, las “costumbres locales” de Las Cañadas han pasado por uniones ejidales, luchas armadas, afiliaciones políticas dobles y procesos de negociación permanente. Si consideramos lo estipulado por esa ley y la realidad de Las Cañadas, podríamos afirmar que las comunidades indígenas de esta región tienen menos autonomía *de facto* de la que tenían antes de 1994. La ironía es grande, pues fueron ellas las que pusieron en la agenda nacional el tema de la autonomía como libre determinación, y paradójicamente fueron ellas quienes la perdieron al convertirla en bandera de lucha política nacional e internacional.

Bibliografía

ANDERSON, BENEDICT

- 1993 [1983] *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

ARIC

- Unión de Uniones 1990 "Censo de población y producción: datos preliminares" (manuscrito inédito), Ocosingo.

ARQUILLA, JOHN, Y DAVID RONFELDT

- 1998 *The Zapatista Social Netwar in Mexico*, International Studies Group-RAND Corporation, California.

BURGUETE, ARACELY Y XOCHITL LEYVA SOLANO

- 1999 *Proyecto sobre nuevos municipios en Chiapas. Estudios monográficos*, CIESAS-FORD, Chiapas.

CE ÁCATL

- 1996 "Los primeros acuerdos de Sacam Ch'en. Compromisos, propuestas y pronunciamientos de la mesa de trabajo 1: 'Derechos y Cultura Indígena'", en *Ce Ácatl. Revista de la Cultura de Anáhuac* (México) 78-79 (marzo-abril), pp. 1-68.

CMPA-CIESAS

- 1998 *Érase una vez en las tierras de Zots-Choj. Experiencia de gobierno del concejo municipal plural ampliado en Ocosingo* (video), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

CONPAZ

- Centro de Derechos Humanos fray Bartolomé de las Casas y Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia 1996, *Militarización y violencia en Chiapas*, SIPRO, México.

DE AGOSTINI, CRISTINA

- s.f. *Chiapas: experiencias de lucha* (traducción inédita de tesis de maestría).

GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIAPAS

- 1998 *Propuesta de remunicipalización en Chiapas*, Chiapas.

GÓMEZ ORANTES, RENÉ

- 1989 *De cuando los soldados llegaron a la Nueva* (folleto), Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas.

HARVEY, NEIL

1998 *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy*, Duke University Press, Durham y Londres.

HERNÁNDEZ ARELLANO, RICARDO

1999a “Ocosingo, poder local y buen gobierno. La experiencia del Concejo Municipal Plural Ampliado”, en Aracely Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: Experiencias de autonomía indígena*, CECADEPI/RAP/IWGIA, Guatemala, pp. 261-281.

1999b “Remunicipalización en Chiapas: reflexiones desde Ocosingo”, en *El Cotidiano* (México), 93 (enero-febrero), pp. 31-39.

La Jornada, “Confirman 7 ONG que dos tzeltales fueron torturados por militares”, México, 11 de noviembre de 1999, p. 19.

LASH, SCOTT Y JOHN URRY

1994 *Economies of Signs and Space*, Sage, Londres.

LEGORRETA, MARÍA DEL CARMEN

1998 *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México.

LE BOT, YVON

1997 *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza y Janés, Barcelona.

Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas 1999. Propuesta de ley enviada por el gobernador Roberto Albores Guillén al Congreso Estatal de Chiapas.

LEYVA SOLANO, XOCHITL

2001 *Neozapatismo: Networks of Power and War* (tesis presentada en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester), Inglaterra.

1999a “Chiapas es México: autonomías indígenas y luchas políticas con una gramática moral”, en *El Cotidiano* (México), 93 (enero-febrero), pp. 5-18.

1999b “De Las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)”, en *Desacatos. Revista de antropología social* (México), núm. 1 (primavera), pp. 56-87. (Se publicó una versión anterior de este artículo bajo el título “The New Zapatista Movement: Political Levels, Actors, and Political Discourse in Contemporary Mexico”, pp. 35-55, en Valentina Napolitano y Xochitl Leyva Solano (eds.), 1998, *Encuentros*

Antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society, Institute Londres of Latin American Studies).

LEYVA SOLANO, XOCHITL Y GABRIEL ASCENCIO FRANCO

1996 *Lacandonia al filo del agua*, Fondo de Cultura Económica/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México.

MÁRQUEZ ROSANO, CONRADO

1988 *La producción agrícola de la Unión de Uniones ejidales y sociedades campesinas de producción de Chiapas* (tesis de agronomía), Universidad Autónoma de Chapingo, Estado de México.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

1992 *Ceremonial*, Gobierno del Estado de Chiapas y Culturas Populares, México.

MORQUECHO ESCAMILLA, GASPAR

1999 "La caminata por los derechos humanos en Chiapas. El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1989-1998", en *El Cotidiano* (México) 93 (enero-febrero), pp. 40-48.

PÉREZ ARCE, FRANCISCO

1991 "Organizar la selva: historia de la Unión de Uniones", en Luis Hernández y Gabriela Egea, *Cafetaleros. La construcción de la autonomía*, CNOC-Servicio de Apoyo Local, México.

ROMO, PABLO

1998 "Los derechos humanos" (trabajo presentado en el *Foro Sureste sobre Derechos Indígenas* celebrado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 6-7 de noviembre).

UNIÓN DE UNIONES

1982 *Nuestra lucha, nuestra historia* (folleto), Ocosingo.

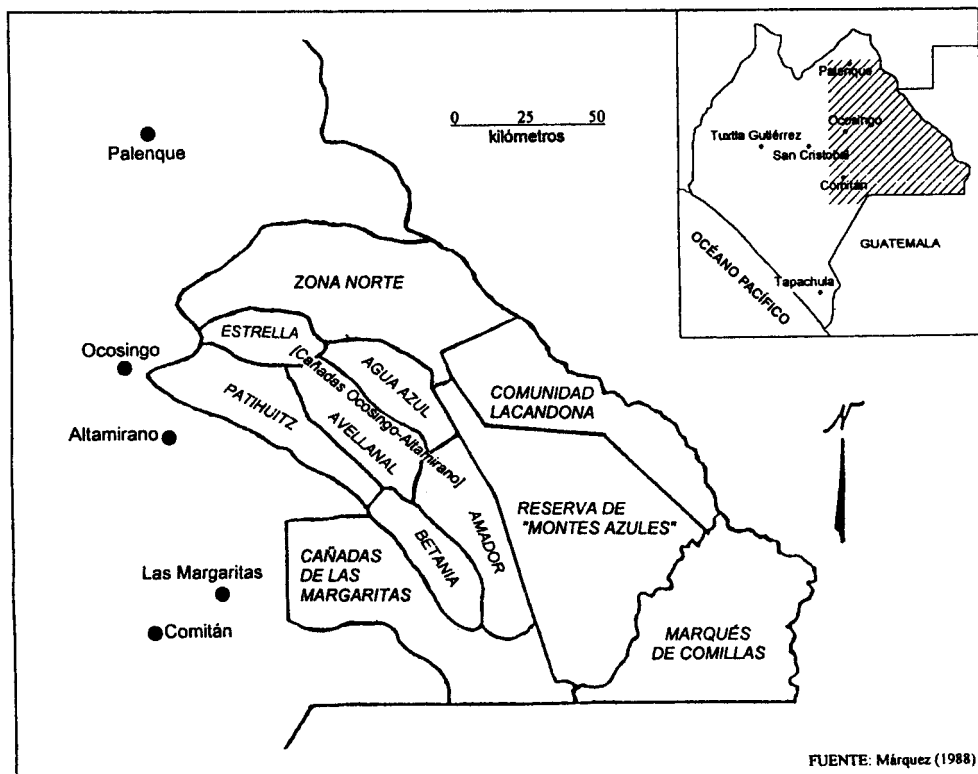
UNIÓN DE UNIONES EJIDALES Y GRUPOS CAMPESINOS SOLIDARIOS DE CHIAPAS

1983 "Nuestra lucha por la tierra en la Selva Lacandona. Balance de una acción campesina con apoyo obrero", en *Textual* (México), núm. 3.

WILSON, RICHARD

1991 "Machine Guns and Mountain Spirits: The Cultural Effects of State Repression among the Q'eqchi' of Guatemala", en *Critique of Anthropology* 2 (1), pp. 33-61.

Subregiones de la Selva Lacandona



Renegociaciones regionales del espacio: Identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas

Shannan L. Mattiace

TRADUCCIÓN DE MARÍA VINÓS

En años recientes, indígenas de diferentes etnias de Chiapas se han reunido en foros regionales y nacionales en torno a un sentido de identidad indígena compartida. Los llamados a la unidad indígena en dichos foros tienen como base las experiencias comunes de discriminación, de falta de representación y poder en el sistema político nacional, y de carencia de servicios gubernamentales en regiones indígenas, así como la práctica compartida de trabajos comunales y otros procedimientos parecidos de toma de decisiones y organizativos dentro de las comunidades indígenas. Desde que se realizó el primero de estos encuentros, que fue el Congreso Indígena de San Cristóbal de Las Casas en 1974, se produjo un aumento en la organización colectiva que cruzó fronteras étnicas. En Chiapas se han llevado a cabo reuniones históricas, en las que tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales comparten problemas comunes y discuten conjuntamente posibles soluciones. En sí, haber reunido a etnias indígenas provenientes de todo el estado constituye ya una aportación importante, al ofrecer a los participantes una visión más amplia de sí mismos, en su carácter tanto de miembros de etnias particulares como de indígenas en un contexto más amplio. Los participantes formaron nuevas alianzas al buscar establecer lazos con otras organizaciones en su estado, en México y en la comunidad internacional.

Si bien la solidaridad sobre bases étnicas ha abierto un camino para que los pueblos indígenas de Chiapas aborden los problemas que comparten, lo difícil es convertir esa solidaridad en un poder político y económico. Este proce-

so aún se encuentra en una etapa incipiente, sin embargo, sobre todo a partir de la insurrección zapatista, los activistas indígenas aprovecharon el desorden en el gobierno constitucional de Chiapas para emprender unilateralmente reformas políticas y administrativas a niveles locales y regionales. Tales experimentos de reordenamiento del gobierno para incluir a sectores de población que llevan quinientos años de ser excluidos del poder, han enfrentado una tenaz oposición de los gobiernos estatal y nacional, y su viabilidad sigue siendo muy incierta. A pesar de todo, ofrecen modelos que es preciso tomar en serio si se intenta diseñar un futuro más inclusivo y justo para Chiapas y quizá para otras regiones pobladas por grandes minorías indígenas. El presente trabajo examina uno de estos modelos, el de Regiones Autónomas Pluriétnicas, o RAP, desarrollado en la región de habla tojolabal al oriente del estado de Chiapas.

No deja de ser irónico que el experimento tojolabal de autonomía regional se haya convertido en modelo a seguir para Chiapas y para el país. El surgimiento de un gobierno regional en la zona tojolabal en los últimos años fue posible, en gran medida, porque en el siglo XIX los terratenientes mestizos destruyeron las estructuras comunitarias que existían entre los tojolabales, al igual que en otras regiones indígenas de México. El resultado fue que no prevalecieron entre los tojolabales identidades comunitarias fuertes, locales, como las que se observan en otras regiones indígenas. Además, la costumbre de los tojolabales de hacer peregrinaciones o romerías a los lugares sagrados tzeltales y chuj-mayas de las cercanías facilitó la apertura hacia otras etnias indígenas en mayor grado de lo que sucede en regiones tan conocidas como, por ejemplo, Los Altos de Chiapas.¹ Aún cuando hoy en día las romerías son

¹ Los principales sitios de romería de los tojolabales son Santo Tomás de Oxchuc, San Mateito de Guatemala, Padre Eternito de Trinitaria, Santa Margarita en Las Margaritas, San Bartolomé en Carranza y San Pedro en Los Regadíos. Varios líderes regionales de los tojolabales me contaron que practicar la costumbre tradicional de las romerías les ha ayudado a explicar las identidades regionales entre los pueblos tojolabales, algo que, según dicen, no han visto que pase entre los pueblos tzeltales ni en los tzotziles.

poco frecuentes entre los tojolabales, anteriormente funcionaron como espacios privilegiados para contactos y comunicaciones intercomunales (Ruz, 1994: 47). Ruz observa que las romerías eran uno de los cuatro mecanismos o rituales más comunes de cooperación interétnica en la comunidad tojolabal, siendo los otros tres los préstamos, el trueque de bienes y el mercado dominical en el centro regional (Ruz, 1993: 305).²

Los movimientos migratorios desde áreas de asentamientos tojolabales tradicionales hacia la Selva Lacandona, que empezaron en la década de 1950 y que aumentaron durante los años siguientes a 1980, favorecieron las posibilidades de organización interétnica. Se reformaron y reconstruyeron estructuras comunitarias en la Selva Lacandona, en donde pueblos indígenas de Chiapas y —en menor medida— de todas partes de México han iniciado una nueva vida para sus familias. Las cooperativas cafetaleras, las uniones ejidales³ y las organizaciones con bases religiosas estaban fundamentadas más en objetivos comunes, y no tanto en identidades discretas dentro de la comunidad. La tendencia a crear formas regionales mayormente inclusivas de organización “étnica” se vio acelerada en la década de 1990, con la presencia cada vez más fuerte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). La diferencia histórica entre los tojolabales y los otros mayas de Chiapas —en par-

² Ruz (1992) aduce que, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, hubo en verdad una economía regional floreciente en la región tojolabal: “los actores sociales de estos procesos históricos estuvieron en contacto continuo y directo no sólo entre sí sino incluso con los habitantes de otras regiones [...] Al ir y venir de pasajeros y comerciantes (por no hablar de las ocasionales travesías de conquistadores y expedicionarios al Lacandón) se sumó sin duda el intenso tráfico de “baldíos” y “laboríos” temporaleros atraídos por la floreciente economía regional” (Ruz, 1992: 347).

³ El ejido es una forma de propiedad comunal que la Constitución de 1917 (Artículo 27) consagra como inalienable. Hasta 1992, año en que fue enmendado, las tierras ejidales otorgadas por el estado eran regidas por la administración de asambleas comunitarias rurales. En la cañada Tojolabal, el tamaño de las comunidades ejidales oscila entre 30 y 150 familias (cifras que corresponden aproximadamente a 150 y 750 personas, respectivamente). Las asambleas ejidales eligen al comisario municipal y a otros funcionarios locales. Los crímenes menores se resuelven dentro de la comunidad y la región, sin tener que acudir al juez municipal de Las Margaritas; los castigos son decididos por las comunidades, y casi todas cuentan con cárceles propias.

ticular, los de Los Altos—, resultado de la gran destrucción de comunidades tojolabales en el siglo XIX y las extensas migraciones a la Selva Lacandona, prepararon a la comunidad tojolabal para ser precursora de formas regionales de organización y desarrollo, similares a las que actualmente los grupos indígenas de todo el estado se ven obligados a adoptar, en la medida en que entran en crisis sus organizaciones sociales basadas en la comunidad.

Al tiempo que los tojolabales tienen una larga y abundante historia de organización y de reivindicación de una identidad regional, contando hasta el día de hoy con el impulso organizativo de importantes fuerzas, es necesario reconocer que existen también fuerzas opuestas, que amenazan con dividirlos. Por ejemplo, muchos tojolabales —sobre todo dentro de áreas de asentamientos tradicionales— se identifican estrechamente con comunidades ejidales de la localidad. En algunos casos, esta “nueva” identidad ya tiene varias décadas de haberse implantado. En la Cañada Tojolabal, el área más antigua de asentamientos tojolabales, que se extiende desde Comitán hasta Altamirano, se da el caso de que la mayor parte de los ejidos fueron creados por la división de latifundios, con la reforma agraria de los últimos años de la década de 1930 y los primeros de la de 1940.⁴ De manera parecida, los conflictos contemporáneos intracomunitarios —que típicamente se centran en cuestiones de afiliación política o religiosa— también amenazan fraccionar a la sociedad tojolabal. En resumen, hay fuerzas que provocan una fragmentación cada vez mayor, y es posible que tales fuerzas aumenten su poder.

⁴ En los censos mexicanos de población anteriores a 1960, las palabras “hacienda” y “finca” son sinónimos. El historiador de Chiapas, Antonio García de León, señala que, desde la implantación del sistema de servidumbre agraria a principios del siglo XIX, la finca era la unidad de producción más comparable (aunque no idéntica) a la hacienda mexicana (García de León, 1985, vol. I: 114). Las fincas incluían latifundios y propiedades de tamaño mediano, ambas con la forma de propiedad privada, diferenciadas en cuanto al número de hectáreas comprendidas y a la organización interna de mano de obra. Leyva y Ascencio describen la finca en términos tanto de sistema económico como de sistema de dominio, que funcionaba como eje de la vida regional y ejercía una influencia importante sobre el ritmo y la orientación de la colonización campesina (Leyva y Ascencio, 1996: 58).

El presente ensayo comprende cuatro partes. En la primera, se sitúan los pueblos tojolabales dentro de las publicaciones históricas y antropológicas. En contraste con los mayas de Los Altos, los tojolabales no son objeto de investigación extensa por parte de los científicos sociales. La segunda parte sigue la pista de los factores que condujeron a la aparición de organizaciones regionales, específicamente la formación de un gobierno regional tojolabal en los últimos años de la década de 1980. En las partes tercera y cuarta, me he propuesto yuxtaponer la identidad regional tojolabal a la persistencia de lealtades comunitarias (ejidales). El surgimiento de organizaciones campesinas independientes en la década de 1970 y de organizaciones regionales en la de 1980 son los elementos decisivos de una historia más extensa sobre la identidad étnica tojolabal. Dicha identidad no ha permanecido inmutable con el paso del tiempo, sino que se ha modificado para responder a interacciones con otros grupos de la región, sean indígenas o de otras culturas, así como a cambios en la tenencia y el uso de la tierra, y a la creciente regionalización de la política campesina, que obligó a los indígenas entrar en contacto con otros pueblos indígenas del estado y el país. Si bien mi argumentación insiste en que la identidad tojolabal se ha transformado con el tiempo, también señala pautas de formación de identidad. Por ejemplo, la relación de los pueblos indígenas con la tierra es, desde hace siglos, una dimensión importante de su identidad. Sin embargo, la identidad étnica es más que el simple mantenimiento de la herencia del pasado, aunque dicha herencia sea muy importante. La identidad étnica es también un proyecto que se adapta a circunstancias que cambian, y que es preciso reimaginar y reinventar continuamente.⁵

⁵ El concepto de etnicidad que es al mismo tiempo herencia y proyecto fue generado por el estimulante artículo de Arif Dirlik, "The Past as Legacy and Project: Postcolonial Criticism in the Perspective of Indigenous Historicism" (Dirlik, 1996).

Los tojolabales en el registro histórico

Tojolabal, la palabra que se usa para denominar a los pueblos mayas indígenas que viven en el sudeste de Chiapas, se compone de dos partículas, a saber: legítima (= tojol) palabra (= ab'al), lo cual expresa la creencia tojolabal de ser el pueblo auténtico o legítimo, situado al centro de su universo cosmológico. Los pueblos tojolabales viven en el extremo centro-sur del estado. Al oeste los limita la carretera panamericana, al norte la municipalidad de Altamirano, al este el río Jataté y las lagunas de Montebello, y al sur, la frontera internacional con Guatemala.⁶

Tal vez a los eruditos les parezca irónico que hoy en día un pueblo indígena poco conocido sea el modelo para el movimiento de autonomía regional en Chiapas y en México. Las voluminosas publicaciones sobre los mayas que viven en la región central de Los Altos de Chiapas contrastan con la poca atención que los estudiosos han prestado a los pueblos tojolabales. Ruz plantea que los tojolabales no interesan a la mayoría de los antropólogos, quienes los perciben como pueblos que han “perdido” muchas costumbres indígenas, como el vestido “tradicional” (de origen colonial), la lengua (en algunas áreas) y la práctica de gobernarse mediante sistemas de cargos civiles-religiosos (García, s.f.).⁷ Los tojolabales no realizan fiestas espectaculares ni se or-

⁶ Los tojolabales viven en cinco municipios de Chiapas: Comitán, Trinitaria, Independencia, Altamirano y Las Margaritas, siendo este último el municipio de mayor población. El primero es tierra fría, comprende el área entre Comitán y Altamirano, produce primordialmente maíz; tiene la mayor densidad de población dentro del municipio, y se divide en ejidos y fincas. En el presente trabajo, dicha área se denomina Cañada Tojolabal. El segundo es área de montaña, que históricamente ha funcionado como lugar de migración interna y recibe excedentes de población. En la década de 1920, diversos grupos tojolabales llegaron a estas áreas en busca de tierras “nacionales” en donde asentar ejidos (o sea, tierras deshabitadas propiedad del gobierno). Hacia la década de 1940, empero, se saturó la región de la montaña, lo cual causó movimientos de población hacia la jungla lacandona. La tercera subregión se caracteriza por una presencia mayoritaria de ladinos, y se ubica en la ciudad de Las Margaritas. Por último, la Selva Lacandona abarca parte de Las Margaritas y Altamirano, y se localiza por encima del río Euseba y parte del Jataté. A partir de los años cincuenta, esta región empezó a recibir a tojolabales que llegaban en busca de tierras para plantar café (Martínez Lavín, s.f.: 4-5).

⁷ El sistema de cofradías se compone de hermandades religiosas fundadas en honor de santos patronos

ganizan en comunidades corporadas, como las que son objeto de constante interés entre los antropólogos que trabajan con otros grupos mayas. Entre los pueblos tojolabales, el monolingüismo es fenómeno raro, debido a que desde tiempos coloniales tienen un contacto relativamente frecuente con culturas no indígenas. En uno de los primeros estudios antropológicos de la región, Montagú señalaba que existía un porcentaje muy elevado de personas bilingües, aún tomando en cuenta las exageraciones en los números censales (Montagú, 1986 [1957]). En sus recorridos por la región tojolabal en 1957, Montagú observó que para muchos tojolabales el español era la lengua principal. Pudo notar que en muchos barrios de Comitán “la gente se ha vuelto indistinguible superficialmente de la clase más pobre de ladino” (Montagú, 1986 [1957]: 133). Sin duda, los tojolabales se aculturaron mucho más en términos lingüísticos y de estructura social que los tzotziles, los tzeltales y los choles, los otros tres grandes grupos mayas de Chiapas.⁸

importantes (Wasserstrom, 1983: 262). Ha sido estudiado a profundidad por los antropólogos funcionalistas, que consideraban el sistema como institución local básicamente asociada con el mantenimiento de las fronteras de las comunidades rurales frente a la fluctuación de presiones externas a favor de la incorporación. Según Hewitt, la jerarquía civil-religiosa era el asiento del poder político local, el mecanismo por cuyo medio se definía el *status* dentro de la comunidad, y al mismo tiempo, funcionaba como un canal importante de redistribución de la riqueza a través del servicio comunitario, en lugar de acumularla para lucro privado (Hewitt, 1985: 55).

⁸ Desde que los antropólogos visitaron a estas regiones en el siglo XIX, los estudiosos libran acalorados debates en torno a los orígenes de los tojolabales y los cálculos numéricos de su población. En un artículo publicado en 1969, Roberta Montagú sitúa esa población en 40 mil o más, admitiendo que su cifra es muy superior a los números oficiales. Observa asimismo que en fechas tan tardías como 1900, quienes elaboran mapas consideran deshabitada la región (Montagú, 1969: 226-227). Basauri, uno de los primeros antropólogos que visitaron la región, escribe sobre estar “seguro de que esta tribu no es más que una fracción de los quichés o mayas-quichés que permanecieron en la región después de la desaparición de su gran imperio” (Basauri, 1940: 210). A principios de la década de 1960, el renombrado antropólogo mexicano Alfonso Villa Rojas estima la población tojolabal en casi diez mil habitantes en Comitán, La Trinitaria, Independencia y Las Margaritas, y observa que “el número de tojolabales que sólo pueden expresarse en su lengua ha de haber decrecido marcadamente, ya que la población que los rodea es mestiza y de habla española” (Alfonso Villa Rojas, 1962 [1985]: 70-71). En estudios posteriores, la población ha sido estimada entre 32 y 33 mil residentes en las municipalidades de Comitán,

En general, la tendencia de los mesoamericanistas ha sido enfocar su atención en aquellos pueblos indígenas que residen en comunidades de aldeas pequeñas y aisladas; se trabaja poco con indígenas ladinizados y mestizos. En tiempos recientes, se ha cuestionado el planteamiento de “comunidad corporada cerrada” como norma para el estudio de poblaciones indígenas, pues cada vez más antropólogos investigan pueblos nativos en amplios contextos regionales y nacionales (Kearney, 1996; Wolf, 1982). En el caso de la región tojolabal, desde el periodo colonial, la población indígena y la creciente población mestiza se desarrollaron y modificaron una junto a la otra y, en buen grado, los cambios de una están relacionados con los de la otra. Ruz observa que a finales del siglo XVIII, Comitán era una ciudad de castas mestizas: “En el crepúsculo de la Colonia, Comitán había dejado de ser considerado un pueblo indio y estrenó su título de ciudad ladina [...] el mundo étnico tojolabal pasó a ocupar un espacio periférico, verdadero cinturón indio que comenzaba en los barrios marginales de la centenaria Balún Canán –alternándose con las ‘castas’– para continuarse en algunos poblados circunvecinos y, sobre todo, en la constelación de fincas y algunas ‘milperías’ que articulaban el espacio regional” (Ruz, 1992: 18).

Desde la llegada de los españoles, se vio que el área en torno a Comitán era un lugar propicio para plantar cereales y azúcar, y para criar ganado. Al principio, las tierras fueron administradas por sacerdotes dominicos, pero a mediados del siglo XVII los terratenientes españoles invadieron poco a poco las

La Trinitaria, La Independencia, Altamirano y, de manera más importante, Las Margaritas (Martínez Lavín, s.f.; Ruz, 1993).

En un artículo escrito en 1984, el antropólogo mexicano Mario Humberto Ruz, que es la principal autoridad académica sobre los tojolabales contemporáneos, observó que los investigadores habían escrito en total no más de 132 páginas (sin contar estudios lingüísticos) sobre los pueblos mayas-tojolabales. Aún cuando tales carencias de información científica sobre los tojolabales han sido remediadas en parte por la publicación de un estudio en cuatro volúmenes editado por Ruz, *Los legítimos hombres: aproximación antropológica al grupo tojolabal* (1981), las producciones académicas de estudios sobre los tojolabales son escasas, sobre todo al compararlas con la prodigiosa cantidad de publicaciones sobre los pueblos tzeltales y tzotziles (véase Vogt, 1994).

“posesiones” de los dominicos en la parte oriental de la región. Estas invasiones acabaron por forzar a muchos indígenas a abandonar sus tierras y agregarse al creciente número de castas (gente de raza mestiza, que no eran indios ni españoles) que a fines del siglo XVII convergían en Comitán. En cambio, para los tojolabales que vivían en los territorios al oeste, no fue hasta mediados del siglo XIX que los terratenientes ladinos los forzaron a trabajar como peones acasillados en tierras que eran antes suyas (Gómez Hernández, 1992; Ruz, 1992).⁹ Los antropólogos Gómez Hernández y Ruz (1992) argumentan que la identidad tojolabal –lejos de “perderse”– fue recreada en las fincas durante este periodo (1850-1940).¹⁰

En mis conversaciones con tojolabales, la subordinación económica, la raza y la experiencia histórica son cuestiones que a menudo se consideran inextricablemente interconectadas. “Somos pobres”, fue una respuesta que los líderes tojolabales dieron repetidamente a mis preguntas sobre las relaciones entre ladinos y tojolabales en Las Margaritas o en Comitán. “Son ricos, ellos [los ladinos]; siempre han sido”, me decían; “el tojolabalero vende barato y compra caro”. Los ladinos urbanos miran despectivamente el idioma y el atuendo tradicional de los tojolabales, y el hecho se vincula –en la mente de muchos tojolabales– con la marginación económica de sus comunidades. Cuando le pregunté a los tojolabales sobre los orígenes de su marginación, con

⁹ Los despojos de tierras indígenas a mediados del siglo XIX en Chiapas se facilitaron por la nueva legislación liberal. En 1856, los políticos liberales decretaron que las viejas tierras ejidales fueran divididas en parcelas individuales. Ruz aduce que los terratenientes, en nombre de la abolición de privilegios eclesiásticos, se apoderaron de tierras comunales indígenas que no pertenecían a la Iglesia (Ruz, 1992: 142).

¹⁰ En las formulaciones norteamericanas de etnicidad es común la falacia de que el cambio en los sistemas culturalmente plurales significa una “pérdida de cultura”. Kay Warren sugiere que estos puntos de vista se basan en la suposición de que distintividad cultural es lo mismo que cultura, y de que la sociedad nacional viene a ser de algún modo opuesta a “lo cultural”. Esta autora afirma que dicha visión es paralela a la opinión generalizada en Occidente de que las sociedades del tercer mundo son distintivamente culturales, mientras que Occidente trasciende tales particularidades mediante la racionalidad científica y económica. El propio trabajo de Warren en Guatemala, en cambio, sugiere que los cambios de cultura no provocan pérdida, sino transformación (Warren, 1992: 203).

frecuencia se mezclaban en sus respuestas experiencias del pasado y el presente. Aún cuando a mediados de la década de 1940 había terminado el trabajo forzado en las grandes haciendas de la región, los hijos y los nietos de los mozos (trabajadores forzados) hablan todavía de los tiempos del baldiaje, o trabajo por deudas, recordando historias de parientes que habían trabajado en fincas de la región.¹¹ Don Paulino Méndez Aguilar, fundador de Nuevo Santo Tomás, un ejido situado en la región de selva fronteriza del bosque tropical, formó parte del primer contingente de hombres tojolabales que emigraron hacia esa área en la década de 1960. Aunque era aún niño cuando la forma laboral del baldiaje llegó a su fin, describe aquellos días como “muy difíciles... no nos pagaban casi nada. Nos tenían cuentas en las tiendas de raya. Caminábamos sin zapatos en el lodo sin nada para cubrirnos de la lluvia. Tenían caporal en las fincas, también mayordomos. Adonde fueras había patrones” (entrevista, 22 de septiembre de 1995).

Si bien en el pasado los antropólogos prestaron poca atención al pueblo tojolabal, el interés en él aumentó a partir del levantamiento zapatista. Esto tiene dos causas. La primera es que los tojolabales que viven en Las Margaritas son una parte significativa de las bases de apoyo popular del EZLN. Los principales centros de mando zapatistas —Guadalupe Tepeyac y posteriormente La Realidad— son comunidades tojolabales. La segunda es que la Cañada Tojolabal ha sido utilizada por activistas indígenas como ejemplo a seguir en la creación de zonas regionales autónomas, un modelo que a continuación se examinará.

¹¹ Desde el siglo XIX, el término “baldío” se ha referido a una especie de arrendamiento, donde las tierras se integraban a propiedades recién formadas, y el arrendatario estaba obligado a trabajar tres o cuatro días de la semana para el terrateniente (Wasserstrom, 1983: 261). En Chiapas, la existencia del baldío se generalizó después de la aprobación de leyes estatales en 1847 que desposeían a los indígenas de sus tierras y los obligaban a vivir de manera permanente en fincas como “baldíos”, intercambiando trabajos manuales por el permiso de los terratenientes de vivir en la tierra y cultivarla. En la región tojolabal, el término utilizado más a menudo para describir a los arrendatarios en las fincas era “mozo baldío”. Gómez y Ruz observan que no es casualidad que todo ese periodo sea denominado por ex mozos como el baldío, porque todo el trabajo era “en balde”, es decir, en vano (Gómez y Ruz, 1992).



La tierra y el trabajo agrícola son fundamentales en la reproducción social de los tojolabales.

Foto: Lorenzo Armendáriz

El auge de la política regional

Diversos estudios nos muestran ampliamente que la década de 1970 fue un periodo de revueltas y crisis en el campo mexicano (A. Bartra, 1985; Rubio, 1987). En relación con dicha crisis, los pobres de extracción rural de todo el país buscaron nuevas formas de acción colectiva. En la presente sección, estudiaré la aparición y desarrollo en esa década de organizaciones regionales independientes entre los pueblos tojolabales, que culminarían en la formación de un gobierno regional tojolabal a finales de la década de 1980.

La crisis agrícola de los setenta dio origen a un creciente descontento entre los campesinos con respecto a la CNC (Confederación Nacional Campesina), la organización oficial del estado para los campesinos. Una de las maneras en que la administración del presidente Luis Echeverría (1970-1976) intentó ha-

cer frente a la crisis y al descontento consistió en crear Consejos Supremos Indígenas, que eran organizaciones regionales de las que se esperaba canalizaran el activismo indígena en direcciones más deseables para el estado. Varios estudiosos analizan la formación de esos consejos (Díaz-Polanco, 1992; Hernández Castillo, 2001; Medina, 1977). No obstante, quiero acentuar el hecho que —en contra de todas las expectativas— muchos de los Consejos Supremos, en la práctica, se convirtieron en sedes de organizaciones independientes que estaban en oposición al gobierno. Uno de esos casos fue el del Consejo Supremo Tojolabal. A principios de los ochenta, el Consejo Supremo Tojolabal se encontraba en el centro de los conflictos políticos en el municipio de Las Margaritas. El Consejo estaba controlado por un grupo de maestros bilingües, que lo usaban como base de su oposición a los caciques regionales aliados al partido oficial, a fin de construir un centro alternativo de poder político. Si bien Don Francisco Alfaro, miembro prominente de la Confederación Nacional Campesina (CNC),¹² fue el primer presidente del Consejo, un grupo de maestros bilingües disidentes lo utilizó como base institucional para apoyar en la cabecera municipal demandas radicales de redistribución de tierras.¹³ Burguete observa que aunque el Consejo Supremo Tojolabal fue creación del PRI (Partido Revolucionario Institucional), estaba en manos de maestros democráticos, y ellos le imprimieron un sello de servicio a los tojolabales que se identificaban con la lucha política independiente. Para los Tojolabales, señala, “fue una experiencia importante que ejemplificó las posibilidades de organización indígena y creó un conjunto de demandas específicas” (Burguete, s.f.: xxxiv; entrevista, 9 de abril de 1996). El Consejo Supremo funcionó

¹² La CNC fue formada en 1938, durante la administración de Cárdenas (1934-1940), como ramificación del partido oficial para encauzar y controlar las organizaciones campesinas. Todos los créditos estatales se canalizaron a través de la CNC y sus representaciones a nivel nacional, estatal y local.

¹³ Esas demandas constituían una amenaza directa para la familia Castellanos, formada por poderosos caciques regionales y personajes de influencia en la escena política (Absalón Castellanos Domínguez fue gobernador de Chiapas de 1982 a 1988). Desde la creación de ejidos en Las Margaritas en las décadas de 1940 y 1950, las autoridades ejidales han estado involucradas en disputas de tierras con miembros de la familia Castellanos.

además como base para apoyar al candidato tojolabal a la presidencia municipal en Las Margaritas en 1982, Alejandro Aguilar. A diferencia de la situación en otras zonas indígenas de Chiapas (por ejemplo, Los Altos) y en otras zonas de México (Oaxaca), en Las Margaritas no hubo nunca un presidente municipal indígena, a pesar de que la mayoría de sus habitantes son indios. Algunos observadores caracterizaron a las elecciones municipales de 1982 como un proceso de división racial: la mayoría de los ladinos apoyaban al candidato del PRI, mientras que los tojolabales se agrupaban en torno a Aguilar. Otro importante líder tojolabal señalaría posteriormente que, a pesar de haber “perdido” las elecciones (los participantes en la campaña y el mismo Aguilar siguen insistiendo en que hubo fraude electoral), “fue un paso importante para crear una conciencia nueva y una nueva identidad de grupo, que indica las posibilidades futuras de organización y poder regional para los tojolabales” (entrevista, 4 de mayo de 1996).

En 1984, preocupados porque los líderes del Consejo se habían vuelto demasiado independientes, los dirigentes locales de la CNC solicitaron la intervención de la policía estatal en las elecciones de presidente del Consejo, a fin de imponer a su propio candidato. A partir de ese momento, la facción de maestros “democráticos” se separó del Consejo para formar su propia unión ejidal, la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales, que más tarde se afiliaría a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC).¹⁴ Esa ruptura representó el inicio de una división entre los pueblos tojolabales que se mantiene, separándolos en tres campos políticos: los cenecistas afiliados al PRI, los miembros de la CIOAC-Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales, y una unión ejidal productivista, “Lucha Campesina”.

¹⁴ La CIOAC es una unión campesina independiente que el Partido Comunista Mexicano ayudó a formar en 1975. Durante sus primeros años de existencia, las estrategias de la CIOAC se enfocaban exclusivamente a sindicalizar a los trabajadores agrícolas, considerando secundarias las luchas de tenencia de tierra; se creía que los trabajadores agrícolas eran el único contingente revolucionario importante en el campo. En 1980, la CIOAC modificó el enfoque de sus estrategias y decidió dar alta prioridad a las reformas agrarias y a la ocupación de tierras (Rubio, 1987: 177-78).

De los tres grupos, tanto la CNC como la CIOAC eran esencialmente agraristas en lo que respecta a estrategia e ideología política.¹⁵ Por agraristas debemos entender que las demandas de la organización se centran en las luchas históricas por la reforma agraria y la redistribución de tierras. Las organizaciones agraristas diferían de las organizaciones centradas en el productivismo, tales como “Lucha Campesina”, enfocadas a cuestiones de acceso a créditos y mejores precios para los productos de los agricultores miembros de la organización. “Lucha Campesina” fue una de las organizaciones fundadoras de la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Solidarios de Chiapas, o la UU, que se constituyó los días 3 y 4 de septiembre de 1980. La UU incorporaba tres uniones ejidales principales en el este y el norte de Chiapas: la Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel (en tzeltal, “aplicar nuestra fuerza para un futuro mejor”) en Ocosingo, “Tierra y Libertad” y “Lucha Campesina” en Las Margaritas, Altamirano y Chilón. La consolidación de organizaciones abarcaba a 180 comunidades de quince municipios, que representaban a 12 mil familias (Harvey, 1998: 84). A diferencia de los agraristas, los líderes de la UU consideraban que una confrontación con el gobierno estatal era contraproducente.¹⁶ En lugar de demandas centradas en la reforma agraria y la distribución, la UU se dedicaba a asuntos claramente menos controvertidos, como la comercialización (del café, por ejemplo) y el acceso de campesinos a créditos e insumos de bajo costo.

El enfoque productivista dentro de la UU ocurrió en conjunción con cambios políticos a nivel nacional. Desde los inicios de la administración del presidente José López Portillo (1976-1982), la política federal dio un decisivo giro productivista. Como reacción contra la política populista de su predecesor, Luis Echeverría, López Portillo declaró en 1976 que no habría más reparto

¹⁵ En el caso de la CIOAC, esto es válido a partir de 1980, cuando modificó sus estrategias para darles un enfoque de reforma agraria, en lugar de concentrarse en la sindicalización de los trabajadores agrícolas.

¹⁶ Harvey indica que los líderes más importantes de la UU eran catequistas católicos e intelectuales. Los catequistas habían participado en el Congreso Indígena de 1974, mientras que los intelectuales eran miembros de la Unión del Pueblo (UP), una organización maoísta surgida después de 1968 que empezó a trabajar en Chiapas a fines de la década de 1970 (Harvey, 1989: 80).

de tierras. En cambio, la meta principal de la política agrícola consistiría en elevar los niveles de producción. Por su parte, las organizaciones campesinas alteraron sus estrategias, basándose en esas nuevas tendencias de la política agraria. Por ejemplo, la CIOAC mantuvo sus demandas de ocupación y de repartos de tierra pendientes, pero amplió sus perspectivas para incluir la formación de organismos secundarios, como UNCAFEXSA (una unión nacional de ejidatarios y pequeños propietarios para promover el crédito agrícola, la explotación forestal y las agroindustrias), que adquiriría fertilizantes subsidiados mediante empresas paraestatales propiedad del gobierno, en este caso Fertilizantes de México o FERTIMEX, y los distribuía a los miembros de la CIOAC (entrevista, 15 de abril de 1996).

La UU fue mucho más lejos que la CIOAC en el desarrollo de estrategias productivistas, puesto que los fundadores unieron fuerzas con el expreso propósito de usar la organización colectiva para facilitar mayor poder de comercialización y asegurar acceso a líneas de crédito más grandes. El periodo en que surge la UU (1980) se caracteriza por la insistencia gubernamental en las estrategias productivistas. En consecuencia, ésta no presentaba para el gobierno federal una amenaza tan grave como la CIOAC y otras organizaciones similares, y muchas de sus demandas conseguían respuestas utilizando los canales legales e institucionales. Dentro de la unión, los líderes decidieron que era más efectivo avocarse a iniciativas productivistas a corto plazo, que funcionaran como palanca para resolver en el futuro cuestiones más difíciles de tenencia de la tierra (Harvey, 1998: 85).

Aun cuando el gobierno federal no veía amenaza alguna en la formación desde abajo de organizaciones productivistas como la UU, la respuesta del gobierno estatal fue de inmediato hostil. El gobernador Juan Sabines rápidamente fortaleció a la CNC controlada por el gobierno, que históricamente era débil en las regiones de la UU, e intentó atraer a los líderes de ésta ofreciendo incentivos monetarios a quienes abandonaran la organización. En reportes de julio de 1982, se afirma que en la región tojolabal representantes de "Lucha Campesina" acusaron al secretario regional de la CNC, Aarón Gordillo

Noriega, de coordinar ataques contra los miembros del ejido “20 de noviembre”, quienes se rehusaban a afiliarse a la CNC. Los miembros de “Lucha Campesina” responsabilizaron a la CNC por la muerte de uno de sus compañeros atacados. También acusaron a Gordillo de fomentar la división entre grupos campesinos rivales en torno a tierras en disputa y de aconsejar a otros activistas de la CNC para persuadir a las autoridades indígenas tojolabales de que abandonaran sus posesiones (Harvey, 1989: 156) ¿Cómo explicar las distintas respuestas de los gobernantes nacionales y estatales? Neil Harvey sugiere que el gobierno federal mostraba flexibilidad con la UU, porque esta unión no criticaba abiertamente la política agraria de la administración de López Portillo; de hecho, la UU acudía a agencias estatales como el Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ), en busca de ayuda para aumentar la producción (Harvey, 1989: 149). El gobierno estatal, en cambio, dominado por poderosos terratenientes locales, consideraba que cualquier organización de campesinos o de trabajadores representaba una amenaza y era potencialmente subversiva.

La experiencia de la UU formó parte de un movimiento más amplio, dirigido a conseguir mayor unidad regional y nacional entre organizaciones campesinas independientes, y así romper con las pautas de aislamiento que habían prevalecido hasta entonces. Entre 1977 y 1983, en la región del centro y sureste del país (Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Hidalgo y Puebla), en donde se dio el 40% de todas las protestas organizadas, tuvieron lugar veinte foros regionales y nacionales, y los campesinos formaron trece nuevas organizaciones regionales (Rubio, 1987). Armando Bartra afirma que los campesinos enmarcaron su búsqueda de unidad no solamente en términos de independencia del gobierno y de los organismos oficiales de campesinos, sino también como toma de posición en contra de la política antiagraria que caracterizó a la administración de López Portillo (Bartra, 1985: 138). No obstante, las alianzas productivistas como la UU ejemplifican también la nueva tendencia a favor de la organización regional.¹⁷

¹⁷ Esa argumentación aporta un nuevo punto de vista a la frecuente afirmación de que la prolifera-

Esta tendencia de la organización política regional, delineada en la presente sección, tuvo, en grado significativo, bases étnicas. Por ejemplo, la participación tojolabal en organizaciones agraristas como la CIOAC se basaba en una relación con la tierra que sobrepasaba las consideraciones simplemente materiales: esa relación comprendía vínculos estrechos con la vida espiritual, material y simbólica de la comunidad más amplia. Hace tiempo que los estudiosos reconocieron el lugar central que ocupa la tierra en las cosmologías de los pueblos indígenas de Mesoamérica, así como en sus afirmaciones políticas de ser los habitantes originales del territorio que actualmente ocupan (Wolf, 1959).¹⁸ Para las comunidades tradicionales indígenas, vivir en la tierra era inseparable de su trabajo como campesinos y de su identidad. Si bien desde el periodo colonial son comunes las migraciones estacionales dentro de la región, casi todos los indígenas regresaban a sus comunidades al comenzar cada ciclo agrícola, para plantar sus milpas, y esta pauta se sostuvo hasta el dramático movimiento migratorio a la selva en años recientes. A pesar de ese cambio, los tojolabales insisten invariablemente en que trabajan la tierra, y en que es su relación con el suelo lo que los distingue de los mestizos, que se dedican a otras ocupaciones en la ciudad. No obstante, cada vez se vuelve más tenue la relación del indígena con la tierra, a consecuencia de las caídas en las tasas de productividad del maíz y el frijol, los aumentos en los porcentajes de tierras ejidales dedicadas a pastura de ganado y por la creciente frecuencia de las migraciones dentro y fuera de México.¹⁹

ción de organizaciones populares en las décadas de 1970 y 1980 se basaba primariamente en demandas agrarias, que a fin de cuentas condujeron a un movimiento de revitalización indígena con definición más amplia (Benjamin, s.f.). Si bien en general concuerdo con dicha afirmación, las organizaciones productivistas, no solamente las agraristas, fueron precursoras importantes del movimiento indígena y del surgimiento de demandas de derechos y de autonomía indígena.

¹⁸ No obstante algunos líderes indígenas han dado un carácter esencial a la relación del indígena con la tierra a partir de fundamentar las demandas territoriales de los indígenas en la afirmación de ser los "habitantes originales", otros líderes reconocen abiertamente que los límites territoriales se construyen socialmente (por ejemplo, la propuesta de las RAP).

¹⁹ Michael Kearney (1996), por ejemplo, sostiene que la mayor parte de los campesinos han dejado de

El hecho de que muchas de las demandas de los tojolabales sean compartidas por los mestizos pobres del campo y de que, sin embargo, los tojolabales sigan sintiéndose diferentes a ellos y perciban que la sociedad los trata de manera diferente, muestra que la experiencia indígena de discriminación se compone de muchos niveles. Las demandas que plantean los líderes regionales y locales de los tojolabales hacen referencia a la raza, a la subordinación material y a la ubicación geográfica. Por ejemplo, el transporte de bienes y personas desde las zonas aledañas a Las Margaritas hacia la cabecera municipal y a Comitán es una preocupación con larga historia para los tojolabales del campo. Antes de tener sus propias uniones ejidales, los caciques regionales eran los únicos que proveían algún transporte público. Los tojolabales dicen que en este costoso servicio de transporte sufrían maltrato y falta de respeto. Un tojolabal del Ejido Tabasco, Las Margaritas, y miembro de la unión ejidal "Tierra y Libertad", describe el problema de transporte para las comunidades tojolabales, y las acciones emprendidas por su comunidad a raíz de dicho problema:

ser autosuficientes como agricultores desde hace décadas —o tal vez siglos— por lo cual el término "campesino" tiene sentido erróneo.

Al examinar el asunto de los cambios en las pautas de ingreso a partir de datos del municipio de Las Margaritas, en 1990, vemos que de toda la tierra disponible para cultivo los campesinos utilizaban el 10% para sembrar maíz y frijol, y otro 10% para café. El resto de la tierra se dejaba para pastoreo. En la región de selva fronteriza de Las Margaritas, el porcentaje de la tierra dedicada al pastoreo era de 24% en 1990, mientras que en la Selva Lacandona la cifra respectiva era del 28% (Censos agrícola-ganaderos y ejidales, citados en Leyva y Ascencio, 1996). Las cifras de 1990 pueden compararse con las del periodo de 1950 a 1970. En 1950, el 94% de la tierra cultivada (5 890 de un área total de cultivos de 6 290 hectáreas) se dedicaba al maíz y al frijol. Los campesinos plantaban café en 2% del área total de cultivos, y no hay registros de tierras de pastoreo. En 1970, los campesinos utilizaban 45% de la tierra para siembras de maíz y frijol (es decir, 13 578 hectáreas del total de 30 404 hectáreas cultivadas). En ese año, se usaba 9% de la tierra para café (2 791 hectáreas) y se reservaba 5% para pastoreo (1 606 hectáreas de tierras cultivadas). Más impresionantes aún resultan las tendencias observadas en los Altos, en el pueblo indígena de Zinacantán, por ejemplo, donde, con la excepción de un 4%, todos los hombres cabeza de familia habían sembrado algo de maíz en 1966. Sin embargo, en 1983 el 40% no tenía campos. Cancian observa que a mediados de la década de los ochenta, los campesinos asalariados tenían que ahorrar para comprar maíz al mayoreo en el momento de la cosecha, y asegurarse de satisfacer la demanda familiar para todo el año (Cancian, 1992: 13).

Fue por allá del '78 o '79. Y cuando se pensó formar la unión de ejidos, los comisariados ejidales de cada comunidad hicieron sus juntas porque en estos tiempos nosotros nos encontramos con un grave problema por cuestiones de transportes, transportes ejidales, públicos. De estos días hay un propietario que tiene su autobús que trabaja aquí, pero ya la gente empezó a ver que por donde quiera queda tirado este carro, este autobús, el que transporte la gente y maltrata la gente, los pasajeros los golpea, y todo esto, y es allí donde vio la gente y empezaron a pensar que es bueno que se forme su unión de ejidos para que solicite y empezaron a pensar que tienen que comprar un autobús, a propio esfuerzo de las comunidades. Pues así se formó. Ya una vez que está formada, se empezó la cooperación, porque la misma gente fueron socios, cooperaron la paga del autobús, y en el año '80, el 20 de abril de 1980, llegó el autobús (entrevista, 2 de enero de 1996).

Otro tojolabal, que fue líder de la CIOAC-Comitán, habla de la importancia del transporte para las comunidades tojolabales, y de la lucha que libraron para arrebatar el control de la concesión del transporte (una licencia de ruta que otorga el gobierno del estado, sin la cual el transporte de pasajeros o carga a cambio de una tarifa es ilegal) a los caciques regionales:

Bueno, en aquel tiempo [circa 1980] nos organizamos, y por fin llegó el momento en que nosotros teníamos que entender que necesitábamos la concesión. Pero en ese entonces el gobierno del estado y el departamento de tránsito controlaban esas concesiones. Las autoridades no compaginaban con la idea de nosotros. Los indios no tenían derecho a las concesiones, a tener carro. Para ellos, éramos insignificantes. Pero llegó el momento en que decidimos que sí, nos tienen que dar a la fuerza a como sea la concesión del autobús. Entonces, nos organizamos y trajimos 400 gentes frente a la delegación de tránsito en el estado. Y allí nos iban a correr la policía, pero nosotros dijimos, bueno, tapemos la calle. Todos acostamos a media calle. Aquí nos tienen que venir a hablar. Si tú nos hablas pues aquí vamos a estar. Llevemos pozol y llevemos tortillas y vamos a tener que aguantar, nos van a tener que pedir que platiquemos con las autoridades, y así fue. Llega el director de tránsito de aquí de Tuxtla-Comitán a ver qué pasaba, a ver lo que queríamos. Sencillo. Nosotros queremos únicamente que nos den la concesión para nuestros au-

tobuses porque nosotros nos constituimos como una unión de ejidos de transportes. Y queremos tener nuestros propios autobuses, nuestras propias camionetas. Lo que queremos es que nos liberen el permiso para que nosotros trabajemos nuestra ruta. Ya no queremos que trabajen estos otros autobuses porque maltratan mucho a la gente. Y autorizaron las rutas, pues nosotros como dirigentes de la cabeza de esta unión ya casi no podíamos llegar a Comitán porque siempre estaban esperando para que nosotros llegáramos y agarrarnos, o sea, ‘desaparecernos’. Desde allí empieza ya la lucha (Entrevista, 19 de abril de 1996).²⁰

El gobierno regional tojolabal que surgió en la Cañada Tojolabal a fines de la década de 1980 –del cual se hablará ampliamente más adelante– se derivó de las dos estructuras organizativas descritas. La primera fue el Consejo Supremo Tojolabal, una organización creada por el gobierno federal en 1975 para controlar a las organizaciones “étnicas” independientes, pero que los mismos tojolabales utilizaron como trampolín para formar dos organizaciones independientes ulteriores de la región: “Lucha Campesina” y la “Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales”. La segunda estructura se remonta a la participación tojolabal en organizaciones campesinas independientes, como la CIOAC. Los líderes indígenas dentro de la CIOAC-Comitán favorecían la atención a los problemas locales y regionales específicos de esa área, tales como el control de las concesiones de transporte. Para muchos tojolabales, fundar su propia línea de autobuses significó recuperar su dignidad, así como garantizar el transporte de productos para vender en los mercados regionales. Entre los tojolabales, la identidad étnica es utilizada como factor de movilización para plantear demandas, y también como un lente a través del cual ver la realidad para la comprensión de cuestiones “económicas” y “políticas”.

²⁰ ¿Quiénes son los responsables de las desapariciones y la violencia en contra de esos tojolabales, después de autorizarse la ruta de transporte? Aunque Vásquez no mencionó nombres concretos, lo más probable es que hayan sido terratenientes en complicidad con funcionarios del gobierno. En Chiapas, a menudo los terratenientes y los políticos cooperan entre sí, lo cual explica la dificultad que experimentan los observadores (y las víctimas) para separar un grupo de otro.

Gobierno tojolabal

En la segunda mitad de la década de 1980, la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales estaba a la vanguardia de la organización de un gobierno tojolabal, y algunos de sus miembros, como Margarito Ruiz, inaugurarían posteriormente el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI). La lucha por mejores transportes, ya descrita, fue adoptada por la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales cuando se formó, a mediados de la década de 1980. Sin embargo, la marginación geográfica de los tojolabales —que vuelve crucial la cuestión de contar con transporte adecuado— significa también marginación racial o étnica. Las comunidades tojolabales así situadas se encuentran al margen de un Estado periférico mexicano. Los servicios gubernamentales como escuelas y clínicas de salud a menudo no existen en dichas comunidades, y cuando los hay suelen estar en mal estado, y con dotaciones de personal muy inferiores a las necesarias. Los tojolabales hablan del gobierno diciendo que los desprecia y los abandona, y lo asocian con áreas urbanas de mestizos, que exhiben un marcado contraste con las zonas rurales habitadas por los indígenas. En una ceremonia pública realizada en el Ejido “Plan de Ayala” en 1988, los líderes de la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales proclamaron la formación de un gobierno regional. La proclama sirvió, en efecto, para formalizar actividades que ya venía desempeñando la unión ejidal. Es común que las uniones ejidales regionales ayuden a resolver disputas entre sus miembros en los casos que no pueden resolverse a nivel de comunidad, y de hecho, en ocasiones funcionan como tribunales regionales. Las uniones ejidales incorporan a varias comunidades dentro de una región particular, y las representan en organismos coordinadores más amplios, tales como la CIOAC. La Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales formalizó dichas funciones al emitir credenciales de identificación a sus miembros, en las cuales estaba impresa la denominación “Gobierno Tojolabal”.

Con referencia a este gobierno regional, declara Margarito Ruiz “el gobierno indígena funcionó como un gobierno paralelo, en oposición al muni-

cipio, que se identificaba con el gobierno de los ricos” (entrevista, 25 de octubre de 1995). Aracely Burguete, asesora del FIPI que ha trabajado durante varios años en la región, agrega que el gobierno regional tojolabal de los años ochenta funcionó como un movimiento étnico-campesino, cuyas demandas políticas se centraban en la autodeterminación de los pueblos indígenas. Esta autora afirma que las demandas de acceso al poder político a nivel municipal y de mayor control social sobre los territorios tojolabales ya existían cuando se formó la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales (Burguete, s.f.). A principios de la década de 1990, empero, se dejó de hablar sobre el gobierno regional tojolabal, aunque la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales seguía funcionando igual que antes en la solución de conflictos intercomunitarios, en la representación de sus miembros en la región y en la provisión de servicios de transporte desde y hacia Comitán, así como en la administración de pequeños proyectos de desarrollo, en coordinación con la CIOAC.



Mercado regional en Las Margaritas

Foto: Lorenzo Armendáriz

A pesar de lo anterior, y aunque el experimento del gobierno regional tojolabal haya tenido una corta vida, es con frecuencia señalado por activistas indígenas –tanto en Chiapas como en el resto de México– por ser una demostración concreta de las posibilidades de autonomía regional, una de las principales demandas de las organizaciones indígenas desde 1994. La autonomía indígena es ahora una consigna unificadora del movimiento indígena nacional desde el levantamiento zapatista, y su proyecto de autonomía regional es uno de los dos modelos principales de autonomía que a nivel nacional contemplan los activistas indígenas. Margarito Ruiz, que estuvo muy involucrado en las primeras etapas de implantación del gobierno regional tojolabal, nos ilustra sobre las relaciones entre ese gobierno y el diseño de las RAP:

En términos del periodo de tiempo transcurrido, para nosotros el concepto de las RAP es viejo, básicamente debido a la experiencia de los tojolabales. Veníamos reflexionando en la cuestión de la autonomía y en cómo podríamos convertirla en una realidad duradera. Al elaborar una propuesta de autonomía, nuestra referencia principal fue siempre la experiencia tojolabal, una y otra vez. Y si se fijan, la propuesta que yo presenté cuando fui diputado federal en 1989 seguía dos líneas principales de discusión: era regional y era multiétnica. ¿Por qué multiétnica? Porque habíamos vivido la experiencia tojolabal. Era multiétnica porque había tojolabales viviendo lado a lado con los tzeltales, como en Altamirano, por ejemplo [...] Y ¿por qué regional y no comunal? Porque para nosotros, en la región tojolabal, con las experiencias de las fincas y los ejidos, el concepto de la comunidad [corporada] no existe. Para nosotros, la comunidad era un concepto que conceptualmente no podíamos digerir (entrevista, 14 de mayo de 1996).

Gracias a la proliferación de los organismos regionales durante la década de 1980 y la aparición de un movimiento incipiente panindio, se delinearon dos posiciones principales en torno a la autonomía indígena. La primera, (comunalista) se basa en las pequeñas comunidades de los pueblos, y tiene su más fuerte base de apoyo en el estado de Oaxaca. La segunda se enfoca sobre todo en hacer reformas legislativas y en la autonomía regional (RAP), y se apoya en buena medida en el experimento de finales de los ochenta con el gobierno regional tojolabal.

La autonomía indígena entre los tojolabales: Las regiones autónomas pluriétnicas (RAP)

El núcleo del proyecto de las RAP consiste en agregar otro nivel de gobierno entre el del estado y el del municipio: el gobierno regional. Dicho gobierno regional tendría jurisdicción parcial en las esferas política, administrativa, económica, social, cultural, educativa, judicial, de control de recursos y de protección ambiental. Sus representantes negociarían con el gobierno estatal y los gobiernos municipales en las áreas en las que la jurisdicción se traslapa.

El 12 de octubre de 1994, el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC), una organización formada inmediatamente después del levantamiento, que aglutinaba a doscientas ochenta organizaciones campesinas e indígenas en apoyo de una solución pacífica del conflicto, proclamaron para el estado de Chiapas siete RAP. Después de la proclamación, en octubre, los activistas organizaron una serie de foros regionales en todo el estado para examinar en detalle el funcionamiento de esas regiones desde el punto de vista práctico. Si bien la región tojolabal había constituido la base del desarrollo del proyecto original, en buena parte debido a los líderes de la CIOAC y a Margarito Ruiz, la región del norte, que abarca once municipios entre los que se incluyen Simojovel, Bochil y Soyaló, se volvió enseguida foco de atención y actividad. La CIOAC auspició una serie de foros dentro de la región en el otoño de 1994, que culminaron el 17 de octubre en Soyaló, en la ratificación de la Constitución de la Región Autónoma de los Pueblos Tzotzil, Chol y Zoque. Después de ratificada, los activistas ocuparon edificios municipales, “recuperaron” granjas y ranchos, y suspendieron negociaciones con los gobiernos federal y estatal (Morquecho, 1994). La proclamación de la región autónoma del norte recibió públicamente elogios de diversas organizaciones indígenas de todo el país, que se comprometieron a apoyarla. Haciendo un llamado de atención a la legislación internacional que otorga fundamento legal a las demandas territoriales indígenas, Roxana Ojeda, que pertenece a la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) de Michoacán, declaró en público que la autonomía

indígena de Chiapas “no es ilegal, ya que se acepta en la Cláusula 169 de la Comisión Internacional del Trabajo, ratificada por México” (Pérez, 1994).

La declaración de autonomía de una región es un primer paso importante; sin embargo, los líderes del movimiento comentan que la parte difícil es el trabajo diario de implantar y mantener la autonomía. Arturo Luna, uno de los principales actores del movimiento de autonomía del norte, habla del largo y laborioso proceso de recuperar un sentido regional de identidad:

Nosotros decimos [que] el problema de la autonomía tiene que ver con la economía de la región, con la economía de las comunidades. No es verdad que van a ser autónomas si no resuelvan el problema de su autosuficiencia alimentaria. No es un problema de discurso, es una cuestión de desarrollo de sus propios actores que realmente los pueden hacer autónomos. Y esto es su economía, en primer término su economía de autosuficiencia. O sea una autosuficiencia real, propia. Que no dependan de manera esencial del mercado externo porque esto también los hace dependientes de los precios [...]. Junto con esto nosotros estamos hablando de los comités de salud. Bueno, comités de salud integrados con la medicina tradicional, los médicos tradicionales que hay en cada comunidad [...] tenemos que fortalecer toda la cuestión cultural, con teatro, con danza. Tenemos que fortalecer sus propios órganos de autogobierno. Es una sociedad completa que tiene que desarrollarse para poder reivindicar con fortaleza y fuerza la cuestión de su propia autonomía y sus propias formas de gobierno. Y no porque salga un decreto o que salga un acuerdo entre el EZLN y el gobierno federal en San Cristóbal. No es verdad. Podemos tener el decreto pero si no lo logramos fortalecer todo esto va a seguir de nueva cuenta los cacicazgos, los programas del gobierno federal que son los que establecen la dinámica de las regiones (entrevista, 25 de marzo de 1996).

Al mismo tiempo, hay fuerzas poderosas dominadas por diversos intereses para dividir y debilitar la consolidación de los procesos de identidad y de autonomía regionales entre los tojolabales; el ejido sigue siendo un punto de referencia principal; las lealtades y las identidades comunitarias y regionales coexisten tensamente. Aracely Burguete, una activista estrechamente asociada con el experimento tojolabal de gobierno regional, habla sobre las tensiones:

A nuestro modo de ver, el ejido ha sido una experiencia desarticulante con respecto a la identidad. La idea de identidad regional era lo que tratábamos de forjar entre los tojolabales, y no podíamos hacerlo, porque significaba dividir las fronteras de los ejidos. O sea, los límites municipales de Las Margaritas, Comitán, Altamirano no importan. Somos del pueblo tojolabal. Y los compañeros tojolabales decían no, que fulano de tal es de Bajucú [un ejido en la Cañada Tojolabal], fulano de tal es del 20 de noviembre, y fulano de tal es de Justo Sierra [ejidos], y fulano de tal es de Gavino [ejido Gavino Vásquez], etc. Su identidad se basaba en un ejido, y no queríamos reforzar la identidad ejidal. Para nosotros, la identidad ejidal constituye un obstáculo para conceptualizar una identidad tojolabal. También fue en ese periodo [fines de la década de 1980] que empezó a madurar la idea de una identidad maya-tojolabal. Lo fuimos entendiendo al desarrollarse relaciones más cercanas con los guatemaltecos, incluyendo visitas y caravanas entre las regiones tojolabales y mayas de Guatemala. Para nosotros, el concepto maya-tojolabal es un concepto que unifica a todos los tojolabales con todos los mayas: los tzotziles, los tzeltales, etc. El significado es que los mayas son todos un mismo pueblo, que al mismo tiempo es multiétnico [...] Siempre hemos visto a los tojolabales como el pueblo que vive en una gran región donde los municipios son un obstáculo: un obstáculo a la unidad (entrevista, 9 de abril de 1996).

Los conflictos al interior de las comunidades pueden funcionar también en contra de la unificación y la identidad regional. Desde los años ochenta, por ejemplo, la afiliación a grupos religiosos protestantes ha aumentado entre los tojolabales; en 1990, la quinta parte de la población de Las Margaritas se identificaba como protestante. Hay un número creciente de divisiones políticas entre tojolabales que dificultan la idea de una comunidad étnica tojolabal unificada.

José Antonio Vásquez, líder regional de la CIOAC-Comitán, que es tojolabal de Bajucú, Las Margaritas, habla de la brecha entre la autonomía tal como se practica a nivel regional y la que se practica a niveles locales. Entre los tojolabales, dice, “la gente ha sido autónoma, pero de su manera. Desde su comunidad, desde como ellos la ven” (entrevista, 22 de noviembre de 1995). Aunque los líderes tojolabales de la CIOAC-Comitán, como Antonio y Luis Hernández, han estado en la primera línea del movimiento de autonomía,

tanto en Chiapas como a nivel nacional, Vásquez admite que no entiende con claridad los detalles del proyecto de las RAP:

Cuando a veces hablo con la gente sobre el proyecto de las RAP, no me queda muy claro todavía el proyecto de autonomía. O tal vez es que lo veo como lo ve la gente, porque estoy viviendo con la gente [...] Una cosa son las palabras en el papel. La ley es una cosa, pero ¿cómo lo echas andar en la práctica? Así lo veo yo. Estoy de acuerdo con la autonomía. Tal vez sólo se necesita explicarle mejor a la gente.²¹

De manera similar, los líderes locales de la CIOAC en la unión ejidal Pueblos Tojolabales me dijeron que no podían hacer comentarios sobre la RAP proclamada en la región donde viven y trabajan, porque “no sabemos nada de eso” (entrevista, 18 de diciembre de 1995). Empero, al preguntarles más específicamente sobre los temas de elección de autoridades, y formas internas de justicia y de organización comunitaria, pude ver que la práctica diaria de autonomía sí está operando en las comunidades tojolabales. Un líder local tojolabal hablaba de que casi todos los problemas se resuelven dentro de la comunidad, en negociación con las autoridades locales:

Cuando el problema es muy grave, lo resolvemos con la CIOAC. Vemos cómo es posible arreglarlo ahí para que las cosas se vayan solucionando. Así vemos, en la comunidad o en la organización, si tiene arreglo. Resolvemos los problemas dentro de la comunidad o de la organización (la CIOAC) (entrevista, 18 de diciembre de 1995).

En sus comentarios, los líderes locales de la unión ejidal sugieren que los miembros de la unión afiliada al PRI de esa región, “Lucha Campesina”, suelen presentar denuncias penales en la delegación del ministerio público de

²¹ Los reportes varían mucho sobre el grado de integración y consolidación del proyecto de las RAP dentro de la región tojolabal según la persona con quien se esté hablando. En una entrevista publicada en *La Jornada* (un diario de la ciudad de México) el 4 de noviembre de 1995, Luis Hernández, secretario general de la CIOAC-Chiapas y líder tojolabal, afirma que 37 de las comunidades en la región fronteriza de la CIOAC están integrándose al proceso de autonomía: 14 de ellas son pueblos tojolabales; 10, pueblos Yajk'achil B'ej y 13 de *Tierra y Libertad* (Morquecho y Rojas, 1994).

Las Margaritas, mientras que los miembros de la unión afiliada a la CIOAC resuelven sus problemas dentro de las comunidades o dentro de estructuras regionales, como la misma CIOAC. En consecuencia, no causa sorpresa que cuando se hacen demandas de autonomía, provengan de activistas políticos de oposición. Según los líderes locales de la unión ejidal “Tierra y Libertad” (también afiliada a la CIOAC) de la región de Selva Lacandona de Las Margaritas, la autonomía significa que el pueblo tenga capacidad de tomar decisiones al nombrar a sus autoridades: “Por ejemplo, en la comunidad y en el municipio, el pueblo tiene derecho de nombrar a sus autoridades [...] Con todo el trabajo que aquí se hace en la comunidad, es más fácil que el pueblo entienda lo que es la autonomía, porque ya está empezando; ya está funcionando” (entrevista, 2 de enero de 1996).

Aunque la meta de los proponentes de las RAP consiste en fortalecer el sentido de identidad regional en los tojolabales, mis investigaciones indican que, para tener éxito en semejante empresa, es necesario todavía un trabajo considerable en el terreno de construir organizaciones regionales y panétnicas. Esto se debe a que, en la práctica, casi todos los tojolabales, pese a su filiación regional, también continúan identificándose con espacios locales. En consecuencia, dentro del movimiento indígena es típico que las demandas que trascienden localidades o territorios específicos —demandas de recuperación cultural, de programas nacionales de educación bilingüe y de protección contra la discriminación racial— queden yuxtapuestas, o aun supeditadas, a las demandas locales de tierras. Si se acepta que el contacto con la tierra es fuente de continuidad de los pueblos indígenas, una cuestión clave para el movimiento indígena reside en cómo robustecer las identidades regionales y panétnicas, precisamente en un momento en que los vínculos con la tierra se vuelven cada vez más débiles.

Los partidarios de las RAP se esfuerzan por trascender las identidades locales, al diseñar deliberadamente su proyecto con carácter multiétnico, un factor que de nuevo se ha tomado de la experiencia tojolabal de vivir lado a lado con los tzeltales en Altamirano y con los mestizos en los municipios de La

Independencia y La Trinitaria. En las palabras de Aracely Burguete: “Nuestra experiencia fue que era posible vivir todos juntos con gobiernos autónomos que eran gobiernos para todo el pueblo, porque nosotros veníamos de una experiencia de formación política en que los tzotziles, los tzeltales, los tojolabales y los mestizos compartíamos entre todos una región” (entrevista, 9 de abril de 1996). De nuevo, la riqueza histórica de organización e identidad regionales coexiste en relación dinámica con sus lealtades a los ejidos y a las comunidades individuales de éstos. Esas lealtades ejidales son especialmente fuertes en las regiones de asentamientos más antiguos, como por ejemplo la Cañada Tojolabal, mientras que la organización multiétnica fue más fácil en la Selva Lacandona, donde los habitantes tojolabales todavía son gente que dejó sus comunidades de origen para crear nuevas.

En los meses que siguieron al levantamiento zapatista, la atención de los políticos y del público de México se enfocó brevemente en el tema de los derechos indígenas. A su vez, los líderes indígenas de Chiapas, esperando aprovechar lo que a su entender podría ser una estrecha ventana de oportunidades, se apresuraron a asegurar protección legal para alguna forma de autonomía. Según recuerda Antonio Hernández Cruz, aunque la preparación práctica entre las bases para el advenimiento de las RAP en Chiapas había sido poca, sentían que “teníamos que declarar las RAP en donde hubiera condiciones [...] y donde no las hubiera [...] decir que estábamos en proceso de que se formaran”²² En parte, dicha presión explica la declaración de la CEOIC de siete RAP en Chiapas, el 12 de octubre de 1994. Si bien eso es comprensible a nivel estratégico, el seguimiento y la capacidad operacional de las RAP enfrenta grandes dificultades, porque en cierto sentido fueron diseñadas “desde arriba”, por líderes tanto indios como mestizos. Esto no equivale a decir que no existe la autonomía como práctica diaria: hay una larga historia de elecciones de líderes locales y de ejercicio de formas locales de justicia y

²² Comentario hecho por Antonio Hernández Cruz en una sesión sobre autonomía y derechos indígenas celebrada en el congreso de ANIPA de 1995, que se realizó en San Cristóbal de Las Casas en diciembre de 1995.

tomas de decisiones por la comunidad, que dan muestra de cuán extendida está la práctica de autonomía en Chiapas. Lo que sí significa lo anterior, sin embargo, es que hay mucho trabajo por hacer para consolidar la práctica de organización regional entre los tojolabales y otros pueblos indígenas del estado.

Desafíos para la autonomía regional: la fragmentación interna

Al mismo tiempo que la tensión entre la organización regional y local, es decir, comunitaria, presenta un desafío potencial para consolidar la autonomía regional entre los tojolabales, hay otro desafío, que aún podría considerarse más grave, planteado por los conflictos intracomunitarios. Las cinco hendiduras que dividen a las comunidades son la religión, la afiliación a un partido político, el apoyo al EZLN, los continuos conflictos de tierras y el trazo de los límites de los municipios. No existe acuerdo entre los analistas sobre el carácter novedoso o no de estos conflictos. Algunos aducen que los pueblos indígenas simplemente utilizan filiaciones organizativas —como la membresía en grupos religiosos o partidos políticos— para distinguirse de aquellos con quienes llevan muchos años de enemistad.

Hoy en día, no es extraño que una comunidad tojolabal albergue católicos liberacionistas, católicos tradicionales, protestantes de denominaciones históricas y miembros de grupos protestantes evangélicos. La simple existencia de distintos grupos religiosos dentro de la misma comunidad no provoca conflicto. No obstante, debido a que las estructuras estables de autoridad dentro de las comunidades se derrumbaron en los últimos veinticinco años, los indígenas utilizan la conversión religiosa y retiran su apoyo a las fiestas y rituales del pueblo como medio de atacar en general a las tradiciones de la comunidad.

La segunda brecha importante que separa las comunidades consiste en la afiliación a un partido político. En general, ser miembro de uno u otro no refleja necesariamente diferencias ideológicas. Hay grandes subsecciones de

comunidades –aun comunidades enteras– que han modificado su filiación literalmente de un día a otro, al percibir alguna ventaja en proceder así. En Las Margaritas hay seis partidos políticos activos. Los partidos con más apoyo en la región desde 1994 son el PRI y el Partido de la Revolución Democrática (PRD). El Partido Acción Nacional (PAN) tiene poca presencia, lo mismo que el Partido del Trabajo (PT). En el área hay otros dos partidos con actividad: el Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN) y el Partido Democrático Chiapaneco (PDCH). Desde octubre de 1995, las relaciones entre el PRD y el EZLN son tensas, pues en las últimas horas antes de las elecciones, el mando supremo zapatista dio órdenes a sus seguidores de que se abstuvieran de votar. El PRD tenía expectativas altamente favorables de arrebatarse al PRI varios municipios. No obstante, al llegar la tasa de abstención al 100 % en buena parte de la región de selva, el PRI logró retener las alcaldías de Ocosingo y Las Margaritas. Sin embargo, los conflictos postelectorales alteraron los resultados de éstos y otros municipios, pues más de la tercera parte de las alcaldías fueron ocupadas por ambos lados de la contienda durante el periodo de 1995 a 1998.

Desde 1994, las comunidades están divididas también en su posición respecto al EZLN. Algunas comunidades tojolabales son ampliamente conocidas como zapatistas. Otras, como Bajucú, se identifican sin duda con posiciones antizapatistas; y hay otras en que las fuerzas a favor y en contra de los zapatistas están distribuidas al parejo. En algunos casos, la división dio como resultado la formación de municipios autónomos, que coexisten de modo inestable con los municipios “oficiales” dentro del mismo espacio. En tales áreas, los simpatizantes zapatistas se rehusan a reconocer a las autoridades municipales constitucionalmente legítimas, y las reemplazan con un gobierno paralelo. El mayor y mejor desarrollado de esos municipios autónomos en la región tojolabal fue “Tierra y Libertad” (cuya base está en Amparo Agua Tinta), un municipio autónomo que abarca once “municipios” oficiales en las zonas de selva fronteriza del estado: Ocosingo, Las Margaritas, Frontera Comalapa, Independencia, Amatenango de la Frontera, Motozintla, Bella Vista, Siltepec,

La Grandeza, Villa Comatitlán y La Trinitaria. Durante los seis primeros meses de 1998, el gobierno hizo una serie de incursiones para dismantelar los municipios autónomos dentro de regiones controladas por el EZLN. El 11 de abril de 1998, el gobierno dispuso que mil hombres de las policías judicial federal y estatal, del Departamento de Inmigración y del ejército mexicano dismantelaran el municipio autónomo de Ricardo Flores Magón (que oficialmente forma parte del municipio de Ocosingo), y el 1 de mayo, otros mil fueron enviados para arrasar "Tierra y Libertad".

Otra fuente de divisiones entre los simpatizantes y los enemigos del EZLN es la cuestión de cómo deben trazarse los límites municipales. Cuando el Congreso estatal de Chiapas remunicipalizó el estado en julio de 1999, para responder a las insistentes demandas de que los gobiernos locales respondan mejor a las necesidades de la ciudadanía, se cuidó mucho de que los siete nuevos municipios así creados (que se agregaron a los ciento once municipios "oficiales" que ya existían) estuvieran trazados de tal manera que las demandas de control territorial de los simpatizantes locales del EZLN quedaran debilitadas. El tema se complica porque, además de las posiciones pro y antizapatistas respecto a la remunicipalización, algunas comunidades proponen límites de remunicipalización que se basan en sus fronteras históricas con los municipios vecinos. Unas veces, esas fronteras se traslapan con el plan de remunicipalización del estado, otras con los municipios autónomos del EZLN, y aún, en ocasiones, con ninguno de ellos. San Pedro Chenalhó —un municipio en Los Altos centrales que se compone de tres comunidades tzotziles históricas: Magdalenas, Santa Marta y San Pedro— es buen ejemplo de la tensión que existe en comunidades con intereses divididos (Burguete, 1998). Desde la década de 1930, la cabecera municipal es San Pedro Chenalhó, pese a que Santa Marta previamente tuvo su propio gobierno. A partir de 1994, los zapatistas formaron dos municipios autónomos en la región (Polhó y Magdalena de la Paz), atendiendo la insistencia del pueblo de Magdalenas de tener su propio municipio. De modo similar, el gobierno propuso la creación de un nuevo municipio llamado Aldama, cuya base podría ser Magdalena de

la Paz. Aunque ambas propuestas, la del gobierno y la del EZLN, responden a las demandas de los residentes de Magdalenas, ninguna de las facciones hizo caso de las peticiones de quienes viven en Santa Marta, cuyas demandas de tener municipio propio fueron a dar a oídos sordos. En consecuencia, en el caso de Chenalhó hay al menos tres distintos grupos con intereses propios dentro de un mismo municipio, forcejeando en torno a distintos planes de trazado de los límites locales. La masacre de Acteal, que ocurrió en Chenalhó en diciembre de 1997, refleja parcialmente la gravedad de esas disputas.

Hoy en día, en Las Margaritas y, más ampliamente, en Chiapas, la agitación inicial generada por el EZLN pierde fuerza. Es como si un agotamiento colectivo se hubiese apoderado de las fuerzas en contienda, después de pasar horas asistiendo a congresos y convenciones sobre cultura y derechos indígenas, desde 1994 hasta la firma de los acuerdos, aún sin implementar, de San Andrés. Disminuyen las esperanzas de lograr una alianza entre las fuerzas del EZLN y las organizaciones independientes de cariz político o social que tienen actividad en el estado, debido a disputas internas, cansancio tras más de seis años de guerra de baja intensidad, y ante la constante presión que ejerce el gobierno para que las comunidades se disocien del EZLN. Mientras tanto, casi todos los miles de observadores extranjeros, que acudieron a Chiapas en los primeros años después de que el EZLN hiciera su explosiva aparición en el escenario político mexicano e internacional, volvieron a sus lugares de origen. Al fin, la situación está como al principio, y las comunidades están solas en el desarrollo de nuevos modelos para lograr su reorganización política. Las brechas que actualmente las separan no van a desaparecer, ni parece probable que se reinstituyan los mecanismos tradicionales de autogobierno y de resolución de disputas. En tales circunstancias, el desafío más grave para los pueblos indígenas de Chiapas hoy en día consiste en abrir espacios dentro de las comunidades y entre unas comunidades y otras, para poder discutir abiertamente cómo reorganizarse.

En el centro de los debates sobre autonomía indígena en México hay diferencias que pueden llevar a divisiones importantes sobre los méritos relativos



El Comandante Tacho, originario de la región tojolabal

Foto: Fernando Rosales

de las autonomías regional y comunitaria. Un examen del caso tojolabal es ejemplo de que las fuerzas existentes dentro de las comunidades indígenas actúan tanto para fortalecer los lazos con la región como para debilitarlos. La migración al exterior tiende a fortalecer la potencialidad de la organización y la acción colectiva regional. En el mismo sentido actúan los múltiples encuentros y conferencias estatales, regionales y nacionales, celebrados a raíz del levantamiento del EZLN, cuyo objetivo es unir a los pueblos indígenas de todo México. Por otra parte, la importancia de la tierra —que en el caso de los tojolabales está fundamentalmente relacionada con el ejido— es un vínculo para los indios con los espacios de sus localidades; Además es típico que las celebraciones y los rituales tanto cívicos como religiosos ocurran dentro de comunidades locales. Los espacios y las políticas ejidales son un factor central para reproducir la identidad tojolabal, pese a las rupturas forzadas de comunidades en el siglo XIX. En resumen, los tojolabales tienen identidades

regionales y comunales entre las que existe una tensión inestable. Es incierto el futuro de la organización política dentro de la comunidad tojolabal; existen precedentes históricos que fortalecen y debilitan por igual esas lealtades en conflicto.

Comentarios finales

En el Congreso Indígena de 1974, los indios tojolabales, tzeltales, tzotziles y choles tuvieron un encuentro histórico y descubrieron que compartían las mismas demandas, sobre todo con respecto a la educación, la salud pública y la reforma agraria. Sin embargo, permanecen entre ellos diferencias significativas. Si bien los tojolabales perdieron muchos de sus asentamientos tradicionales a finales del siglo XIX, los indígenas de Los Altos, como los tzotziles, vivían en tierras que durante siglos han sido suyas. A partir de la década de 1930, antropólogos norteamericanos y europeos han sentido atracción por tales comunidades indígenas de Los Altos y por sus “tradiciones” comunales y su complejo sistema de cofradías, que representaba para muchos investigadores una continuidad de la cosmología indígena precolombina. Los pocos antropólogos que estudiaron a los tojolabales, en cambio, señalaban que esos pueblos habían “perdido” su tradición al romperse la vida comunitaria tojolabal.

No obstante, en los últimos años, el “modelo” tojolabal tiende a generalizarse, a medida que los pueblos indígenas se ven obligados a abandonar sus comunidades para trabajar de forma permanente o semipermanente en zonas urbanas. Los indígenas de Los Altos, que antes residían en “comunidades corporadas cerradas”, por ejemplo, se ven actualmente sujetos a las mismas presiones que los tojolabales enfrentan desde hace muchas décadas. En consecuencia, aunque resulte irónico, los tojolabales —los mayas chiapanecos menos organizados del pasado reciente— son ahora un modelo para versiones de identidad indígena innovadoras y regionalizadas, así como de organi-

zación política. El cambio, sin embargo, no es automático. Por el momento, los cambios de residencia, de uso de tierra y de pautas laborales entre los tojolabales —y de manera creciente entre otros pueblos mayas de Chiapas— parecen haber facilitado tal organización regional, pero no han logrado que sea inevitable. En el presente ensayo, he subrayado las soluciones aportadas por los tojolabales, en términos de organización regional y étnica, a las disputas políticas sobre elecciones municipales, a las cuestiones de transporte de productos y pasajeros al mercado, y al significado y uso de la tierra. Siguiendo un camino similar, en el futuro inmediato podrán encontrarse soluciones a los problemas concretos que encaran otros grupos indígenas de Chiapas, incluidos los problemas que surgen al fragmentarse las viejas comunidades y las identidades mismas de los pueblos.

Bibliografía

ASAMBLEA NACIONAL INDÍGENA PLURAL POR LA AUTONOMÍA (ANIPA)

- 1996 "Proyecto de Iniciativa de Decreto que Reforma y Adiciona los Artículos 3, 4, 14, 18, 41, 53, 73, 115 y 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para la Creación de las Regiones Autónomas" (documento inédito), V Asamblea Nacional, Chilapa, Guerrero, del 29 abril al 3 de mayo.

BARTRA, ARMANDO

- 1985 *Los herederos de Zapata: Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*, Era, México.

BASAURI, CARLOS

- 1990 *La población indígena de México*, vol. II, [1940], reimp., Instituto Nacional Indigenista, México.

BENJAMIN, THOMAS

- s.f. "A Little Reconquest" (manuscrito inédito).

BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELY

- s.f. "Chiapas: Cronología de un etnocidio reciente (Represión política a los indios, 1974-1987)", Academia Mexicana de Derechos Humanos, A.C.
- 1991 "Los indios a la Constitución", en *México Indígena*, 23 (agosto), pp. 37-39.
- 1993 "Un camino hacia la paz: Autonomía Indígena", en *Cemos Memoria* (marzo), pp. 19-25.
- 1998 "Remunicipalización en Chiapas: los retos", en *Cemos Memoria*, núm. 114 (agosto), pp. 14-25.

BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELY Y MARGARITO RUIZ

- 1993 "Los pueblos indios y la refundación del Estado", en *Cemos Memoria* (agosto), pp. 24-27.

CANCIAN, FRANK

- 1992 *The Decline of Community in Zinacantán: Economy, Public Life, and Social Stratification, 1960-1987*, Stanford University Press, California.

- COLLIER, GEORGE
 1975 *Fields of the Tzotzil: The Ecological Bases of Tradition in Highland Chiapas*, University of Texas Press, Texas.
- DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR
 1992 "El Estado y los indígenas", en Jorge Alonso y Alberto Aziz Nassif (eds.), en *El nuevo estado mexicano: Estado, actores y movimientos sociales*, vol. III, Universidad de Guadalajara, Nueva Imagen, México.
- DIRLIK, ARIF
 1996 "The Past as Legacy and Project: Postcolonial Criticism in the Perspective of Indigenous Historicism", en *American Indian Culture and Research Journal*. 20 (núm. 2), pp. 1-31.
- FAVRE, HENRI
 1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México, Siglo XXI*, México.
- GARCÍA BARRIOS, ANA
 s.f. "La pérdida de la tradición" (manuscrito inédito), San Cristóbal de Las Casas, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO
 1985 *Resistencia y utopía: Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, Era, México.
- GÓMEZ, ANTONIO HERNÁNDEZ, Y MARIO HUMBERTO RUZ
 1992 *Memoria Baldía: Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas.
- GOSSEN, GARY H.
 1974 *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Harvard University Press, Massachusetts.
- HARVEY, NEIL
 1989 "Corporatist Strategies and Popular Responses in Rural Mexico: State and Opposition in Chiapas, 1970-1988" (tesis doctoral en ciencias políticas), University of Essex.
 1991 *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Duke University Press, Durham.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

- 2001 *"Histories and Stories from Chiapas: Border Identities in Southern Mexico"*, University of Texas Press, Texas.

HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA

- 1985 *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

KEARNEY, MICHAEL

- 1996 *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Westview Press, Colorado.

LEYVA SOLANO, XOCHITL Y GABRIEL ASCENCIO FRANCO

- 1996 *Lacandonia al filo del agua*, Fondo de Cultura Económica, México

- 1992 "Nuevos asentamientos en la Selva Lacandona: versión preliminar" (monografía del INI), Instituto Nacional Indigenista, México.

MARTÍNEZ LAVÍN, CARLOS

- s.f. "Los tojolabales: una tentativa de aproximación sociológica" (manuscrito inédito).

MEDINA, ANDRÉS

- 1977 "Los indios", en Salomón Nahmad (ed.), *Siete ensayos sobre indigenismo*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 5-27.

MONTAGÚ, ROBERTA

- 1986 "La Ranchería de Yocnahab (primer libro de notas de 1957)", en Mario Humberto Ruz (ed.), *Los legítimos hombres: aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. IV, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 125-236.

- 1969 "The Tojolabal", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. VII, University of Texas Press, Texas, pp. 226-229.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

- 1991 "El Congreso Indígena de Chiapas: Un Testimonio", en *Anuario de Cultura e Investigación* (Chiapas, Mexico), Instituto Chiapaneco, Departamento de Patrimonio Cultural del Estado de Chiapas, Chiapas.

MORQUECHO ESCAMILLA, GASPAR

- 1994 "Nuestras voces, escondidas hasta el primero de enero", en *La Jornada* (4 de noviembre), p. 16.

PÉREZ U., MATILDE

- 1994 "Irreversible, la declaración de autonomía en el norte de Chiapas", en *La Jornada* (27 de octubre).

RUBIO, BLANCA

- 1987 *Resistencia campesina y explotación rural en México*, Era, México.

RUIZ, MARGARITO

- 1990 "Los 20 mil obstáculos", en *México Indígena*, pp. 14-16.

RUZ, MARIO HUMBERTO, (ed.)

- 1981 *Los legítimos hombres: aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vols. I, II, III y IV, Centro de Estudios Mayas de la UNAM, México.

- 1992 *Savia india, floración ladina: apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

- 1993 "Los tojolabales", en Víctor Manuel Esponda Jimeno (ed.), en *La población indígena de Chiapas* [1984], reimp., Gobierno del estado de Chiapas, DIF, Tuxtla Gutiérrez, pp. 285-318.

- 1994 "Los tojolabales" (monografía del INI), Instituto Nacional Indigenista, México.

VILLA ROJAS, ALFONSO

- 1985 [1962] *Estudios etnológicos de los mayas*, Universidad Autónoma de México, México.

VOGT, EVON Z.

- 1994 *Fieldwork among the Maya: Reflections on the Harvard Chiapas Project*, University of New Mexico Press, Nuevo México.

WARREN, KAY B.

- 1992 "Transforming Memories and Histories: The Meanings of Ethnic Resurgence for Mayan Indians", en Alfred Stepan (ed.), *Americas: New Interpretive Essays*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 189-219.

WASSERSTROM, ROBERT

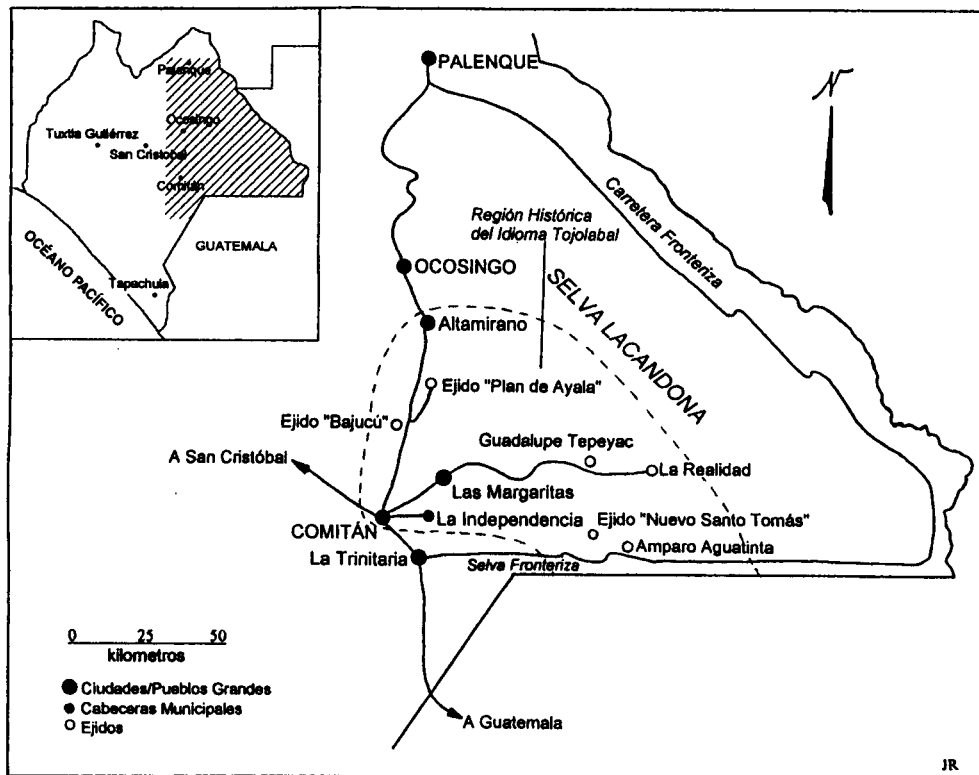
- 1983 *Class and Society in Central Chiapas*, University of California Press, Berkeley.

WOLF, ERIC R.

- 1959 *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, Chicago.

- 1982 *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.

Comunidades de la región tojolabal





Entre la resistencia civil y el rechazo silencioso: Distintas respuestas de los campesinos mames a la rebelión zapatista

Rosalva Aida Hernández Castillo

Este artículo aborda la historia reciente de uno de los pueblos mayas más olvidados por los estudios antropológicos y por las políticas públicas: los indígenas mames de la sierra madre de Chiapas. El levantamiento zapatista trajo cambios importantes a la vida de los indígenas de Chiapas, aún a aquellos que se encuentran fuera de la denominada zona de conflicto, como es el caso de la mayoría de los campesinos mames. Aproximarnos a la experiencia de tres sectores de la población mam, nos permitirá analizar la multiplicidad de factores que influyen en el éxito o rechazo que las propuestas zapatistas tienen entre esta población indígena.

Las comunidades mames se ubican entre las tierras bajas de 1 200 metros de altura y las zonas altas de hasta 4 mil metros sobre el nivel del mar. El Censo General de Población de 1996 reportaba la existencia de unas 24 000 personas que se autoidentificaban como mames.¹ La mayoría de los mames mexicanos viven en asentamientos dispersos fuera de las cabeceras municipales en la llamada sierra madre de Motozintla y un pequeño grupo de ellos calculado en unas trescientas personas, emigró a principios de los años setenta a la selva de Las Margaritas² (véase mapa al final del capítulo).

¹ Esta cifra incluye a los refugiados guatemaltecos asentados en los municipios de Frontera Comalapa (629), La Trinitaria (132), Las Margaritas (1 068), Ocosingo y Venustiano Carranza (108). Tomando en cuenta que la población mam refugiada se ubica fuera de mi zona de trabajo, este artículo no da cuenta de su experiencia. Para un análisis sobre esta situación véase Hernández Castillo, *et al.*, 1992.

² La experiencia de los mames colonizadores de la selva se puede analizar en Hernández Castillo, 1994.

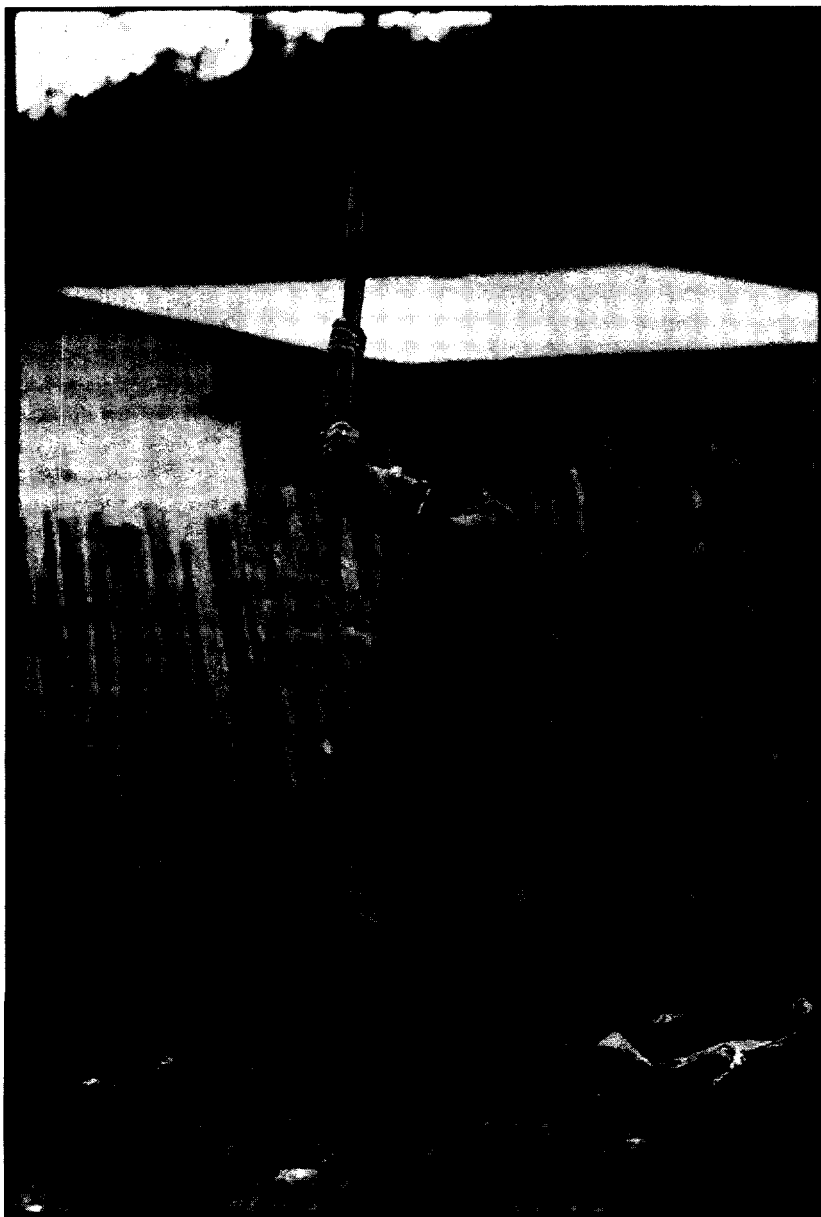
Ubicados fuera del área de influencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), los campesinos mames viven de manera indirecta las consecuencias del levantamiento iniciado el 1o. de enero de 1994. Las respuestas que distintos sectores de la población mam dan a las propuestas del EZLN, están marcadas por las historias organizativas, las diferentes experiencias de frente al Estado y la filiación religiosa, entre otros factores. A más de seis años de iniciado el conflicto armado, las posturas de los indígenas mames oscilan entre quienes rechazan abiertamente la vía armada y quienes simpatizan con opciones más radicales que el EZLN, como es el Ejército Popular Revolucionario (EPR), que a partir 1996 realiza acciones de propaganda en la sierra madre chiapaneca.

En este artículo quisiera abordar las respuestas de tres sectores de la población mam con quienes trabajé entre 1989 y 1997.³ Por un lado los mames vinculados a los proyectos de rescate cultural, impulsados por el indigenismo oficial –pero que posteriormente tomaron autonomía propia– por otro, los mames integrantes de organizaciones campesinas y agroecológicas y finalmente la experiencia de los mames Testigos de Jehová, colonizadores de la selva de Las Margaritas. Estas tres experiencias son sólo un ejemplo de la complejidad del espectro político chiapaneco, los análisis dicotómicos que presentan a los finqueros y caciques indígenas por un lado y los indígenas zapatistas por otro, contribuyen a silenciar las voces de otros muchos sectores indígenas que no se identifican necesariamente con una u otra postura política.

Distintas experiencias frente al estado-nación

Las diferentes estrategias de resistencia o reproducción ante la hegemonía estatal desarrolladas por la población mam mexicana son el resultado de distintas experiencias históricas de frente a la nación. Para algunos sectores sus

³ Los resultados de esta investigación pueden encontrarse de una forma más amplia en Hernández Castillo, 2001.



Mujer mam en la sierra madre de Motozintla

Foto: Lorenzo Armendáriz

relaciones con el Estado han estado marcadas por la violencia, la imposición o la exclusión; otros sin embargo, encontraron en las instituciones gubernamentales un espacio de negociación en el que se apropian, reformulan o abiertamente rechazan las definiciones estatales sobre lo que es ser mexicano, indígena o mam.

Ubicados en las inmediaciones de la frontera política con Guatemala, los mames mexicanos fueron víctimas durante varias décadas de políticas integristas por parte de los gobiernos posrevolucionarios (Medina Hernández, 1967 y Hernández Castillo, 1995 y 2001). Especialmente en las décadas de los treinta y los cuarenta, las políticas gubernamentales hacia la población indígena estuvieron encaminadas a la construcción de una identidad nacional homogénea y mestiza, considerada como necesaria para el desarrollo de un México moderno (Gamio, 1917). En la región fronteriza las políticas de “mexicanización” fueron especialmente violentas, prohibiéndose los idiomas mayas considerados de “origen” guatemalteco como el mam, chuj, kanjobal, jalcateco y cakchiquel. Durante este periodo, parte de la población mam encontró en las denominaciones protestantes un espacio de revaloración cultural en el que era posible hablar su propio idioma e inclusive leerlo en las biblias traducidas por el Instituto Lingüístico de Verano y distribuidas por la Iglesia Reformada en América y la Iglesia Nacional Presbiteriana (Hernández Castillo, 1994).

Las relaciones de parentesco, rituales y comerciales con los mames guatemaltecos se mantuvieron durante estas décadas, sin embargo, las políticas de “nacionalización de la frontera” y el posterior reparto agrario, influyeron en que los mames asentados en territorio mexicano se esforzaran por diferenciarse de los *chapines*.⁴ Ser guatemalteco implicaba ser objeto de discriminación por parte de las instituciones del Estado, víctima de hostigamiento de las autoridades migratorias, pero sobre todo no tener derecho a la distribución ejidal. Frente a estas perspectivas muchos mames mexicanos rompieron los víncu-

⁴ *Chapines* es el término despectivo utilizado localmente para referirse a los indígenas de origen guatemalteco.

los familiares que los unían con a la población del otro lado de la frontera e incluso negaron su identidad étnica (Hernández Castillo, 1995).

Las políticas de represión cultural estuvieron acompañadas de algunas concesiones en materia agrarias desarrollándose así una política doble de represión-negociación, que en el último siglo caracterizó las relaciones del Estado con los indígenas de Chiapas.

A pesar de que es lugar común afirmar que a Chiapas no llegó la Revolución, es importante reconocer que en la década de los treinta se llevaron a cabo transformaciones importantes en la vida de los campesinos indígenas de ese estado. Como parte de una reforma agraria tardía, el gobernador Efraín Gutiérrez (1937-1940) afectó algunos terrenos ociosos de las fincas cafetaleras, impulsando lo que fue el reparto agrario más significativo de la etapa posrevolucionaria. En la región mam se distribuyeron durante esa administración 26 899 hectáreas (periódicos oficiales del estado, 1936-1940).

Otro cambio importante fue que con la creación del ejido, la población dispersa se concentró alrededor de las agencias ejidales y el Estado promovió la organización campesina a través de las Ligas de Comunidades Agrarias, de corte oficialista. Con el apoyo del presidente Lázaro Cárdenas se formó la Confederación Nacional Campesina (CNC) vinculada al entonces Partido Nacional Revolucionario (PNR), antecedente del actual Partido Revolucionario Institucional.

La distribución agraria en la región de la sierra, a la vez que respondía a las demandas de los propios campesinos, les permitió a los finqueros de la zona cafetalera del Soconusco, contar con mano de obra accesible y barata para la cosecha del café. Las características accidentadas de las tierras distribuidas, no les permitían a los campesinos vivir exclusivamente de sus cosechas, por lo que debían bajar anualmente a las fincas cafetaleras de la costa. Los finqueros se ahorraban así el costo de mantener a los peones permanentemente en sus plantaciones o de tener que transportarlos desde la región de Los Altos.

Otra consecuencia importante del reparto agrario fue la reestructuración del espacio comunitario, los asentamientos dispersos de los indígenas mames

se vieron substituidos por ejidos concentrados a las inmediaciones de la agencia municipal. Esta concentración de población, respondía también a las necesidades de control del Estado, en respuesta al incipiente desarrollo agroexportador. Así, lo expresó en 1934, el entonces director general de Educación, Ángel M. Corzo, en una entrevista con la prensa:

La Dirección a mi cargo está formulando un plan para lograr la segura elevación cultural de la numerosa raza indígena [...] y lo que es tan importante para Chiapas la formación de nuevas comunidades y pueblos donde se agrupen y vivan en otra forma distinta de la que hasta hoy han acostumbrado, diseminados en las montañas y en los sitios quizá más estériles. Chiapas necesita urgentemente sumar la actividad de la raza indígena a la del resto de sus habitantes, en una forma que sea factor de producción organizada y controlable para el Gobierno. (*Semanario Popular*, Tuxtla Gutiérrez, 27 de mayo de 1934: 1).

Con la creación de los nuevos asentamientos ejidales, surgió también un nuevo tipo de estructura interna en la que los comisariados ejidales restaron poder a los Consejos de Ancianos. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedió en la región de Los Altos, en la Sierra Madre no se establecieron los fuertes cacicazgos indígenas vinculados al partido oficial (Rus, 1994), sino que los mestizos de los llamados “pueblos grandes” como Motozintla, Siltepec, y La Grandeza, fueron los principales favorecidos por las prebendas del gobierno revolucionario.

Para los indígenas mames beneficiados por el reparto agrario, el Estado se convirtió en un espacio de negociación y muchos de ellos se vincularon a la CNC, definiéndose no ya como indígenas mames, sino como campesinos de la sierra. Para 1950 los mames mexicanos habían desaparecido de los censos oficiales.

No obstante, esta situación se revirtió en los años setenta, cuando el discurso oficial empezó a reconocer la existencia de un México multicultural y las políticas de corporativización del Estado crearon nuevas organizaciones como el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), para “integrar” a los indígenas a la nación a partir del reconocimiento de su diferencia cultural. Este cam-

bio en las políticas culturales puede analizarse como una nueva estrategia de “ciudadanización” del Estado mexicano, que al reconocer la inutilidad de sus políticas de aculturación en algunas regiones del país, optó por modificar las características de la *comunidad imaginada* (Anderson, 1983), con el fin de que un mayor número de individuos se identificaran con ella.

Retomando la estructura organizativa de los indígenas rarámuris (tarahumaras) de Chihuahua, el Estado creó una nueva estructura política ajena a las formas organizativas locales de la mayoría de las comunidades indígenas. Fue de esta forma que se crearon “grupos étnicos” y a través del CNPI la etnia se convirtió en el espacio organizativo e identitario de muchos pueblos indígenas. Así zinacantecos y chamulas, que históricamente habían rivalizado, se vieron representados por un solo Consejo Supremo Tzotzil. A pesar de la afinidad lingüística, para muchos pueblos indígenas de Chiapas, el espacio identitario y ritual, así como las estructuras organizativas internas se circunscribían al municipio y la población se autoidentificaba como chamula o zinacanteca, y no como tzotzil. Sin embargo, las categorías lingüísticas fueron asumidas por el Estado como categorías identitarias y como tales empezaron a funcionar influyendo en la organización de los pueblos indígenas.

En 1976 se creó en la Sierra Madre de Chiapas, el Consejo Supremo Indígena Mam, quedando al frente del él don Gregorio Constantino Morales. Fue a partir de los Consejos Supremos que se formaron en distintas comunidades de la Sierra, grupos de teatro campesino denominados “Danzas Mames”, cuyo objetivo es promover el “rescate cultural” mediante la representación de tradiciones culturales, que sólo persisten en la memoria de los ancianos (Hernández Castillo, 1995).

El Estado a través de sus nuevas políticas indigenistas estableció los términos de inclusión de la población indígena en el proyecto nacional, pero este proceso fue mucho más complejo que la mera imposición de un discurso oficial, pues los movimientos indígenas y campesinos se reapropiaron del discurso indigenista y le adjudicaron nuevos contenidos.

El nuevo indigenismo con su discurso sobre la existencia de un México multicultural, empezó a interpelar a los habitantes de la sierra no ya como campesinos sino como indígenas mames, creando a través de sus instituciones, nuevos espacios de confrontación. Los términos de la nueva “conversación” fueron establecidos por el Estado pero un “lenguaje contestatario” fue desarrollado por la población mam. Al respecto resulta útil retomar la propuesta de William Roseberry en el sentido de que el concepto de hegemonía debe de ser entendido

no como consenso sino como una forma de entender la lucha; la manera en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones y movimientos utilizados por la población subordinada para hablar, entender, confrontar, adaptarse o resistir su dominación están modelados por el mismo proceso de dominación. Lo que la hegemonía construye, no es una ideología compartida, sino un marco de referencia y significados común para vivir, hablar, y actuar sobre órdenes sociales caracterizados por la dominación. El Estado reivindica el poder de “nombrar”; de crear e imprimir mapas cuyas delimitaciones han sido sancionadas por el Estado mismo (Roseberry, 1994: 360-361. Traducción mía).

Los integrantes de las “Danzas Mames”, aceptan las estructuras organizativas promovidas por el nuevo indigenismo, y se apropian el discurso sobre la necesidad del “rescate cultural”, pero a la vez, amplían la definición de cultura para incluir en sus demandas el derecho a la tierra y a una mayor autonomía municipal.

Paralelamente, otro movimiento de “rescate cultural” se desarrolló al margen del indigenismo oficial, promovido por un grupo de sacerdotes influidos por la Teología de la Liberación. Por la misma época en que el indigenismo oficial hablaba del México multicultural, un importante sector de la Iglesia Católica chiapaneca desarrolló una autocrítica sobre los métodos de evangelización que promovían la aculturación de la población indígena. Este fue el inicio de una actividad pastoral social que se proponía tomar en cuenta las tradiciones culturales de los campesinos chiapanecos.

La zona mam se encuentra en la jurisdicción de la foranía de la sierra, que depende de manera directa de la Diócesis de Tapachula. Aunque en esta Diócesis la jerarquía católica veía (y ve) con indiferencia, y en algunos casos hasta con rechazo, la nueva línea pastoral, muchos de los religiosos y religiosas que atendían la zona no se mantuvieron al margen del debate teológico que se abría en la región. La influencia directa de la Teología de la Liberación llegó de la Diócesis de Huehuetenango, Guatemala, más cercana geográficamente que la de San Cristóbal, y en la que los religiosos Maryknoll impulsaban un trabajo de atención integral con campesinos mames, kanjobales, chujes y jacaltecos, que incluía la reflexión sobre su situación social y la búsqueda de alternativas productivas.

A partir de los años setenta se inició en la zona mam una actividad pastoral con esta nueva perspectiva crítica y se formaron agentes de pastoral que una década después sobresaldrían, unos en la lucha agraria y otros en la promoción de cooperativas agroecológicas. El llamado “proceso de concientización” promovido por los sacerdotes seguidores de la Teología de la Liberación, tomó dos vertientes, por un lado, quienes optaron por espacios más seculares y se vincularon a principios de los ochenta, a la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) o posteriormente, en los noventa, a la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ);⁵ por otro están quienes siguieron vinculados a la iglesia y participaron en la formación de organizaciones productivas agroecológicas como la cooperativa cafetalera Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (ISMAM), formada en 1986 o la cooperativa hortícola Nan Choch, constituida siete años después (Hernández Castillo y Nigh, 1998).

La opción productiva agroecológica sólo fue viable para aquellos campesinos mames que contaban con un pedazo de tierra, por mínimo que este fuera, en el que experimentaron con las nuevas técnicas de la agricultura orgánica. Aquellos trabajadores agrícolas que sólo contaban con su fuerza

⁵ Para el análisis del desarrollo de estas organizaciones en otras regiones del estado véanse Collier y Lowerry, 1994 y Harvey, 1998.

de trabajo, la cual vendían cada año en las fincas cafetaleras, se identificaron más con las demandas agrarias de las organizaciones campesinas. Las demandas culturales enarboladas tanto por las cooperativas agroecológicas, como por los grupos de teatro campesino, no fueron prioritarias para quienes ya no hablaban el idioma mam ni estuvieron en contacto con padres o abuelos que lo hablaran. Excluido de cualquier distribución agraria, este sector rechazó los términos del Estado y optó por confrontarlo de manera más directa.

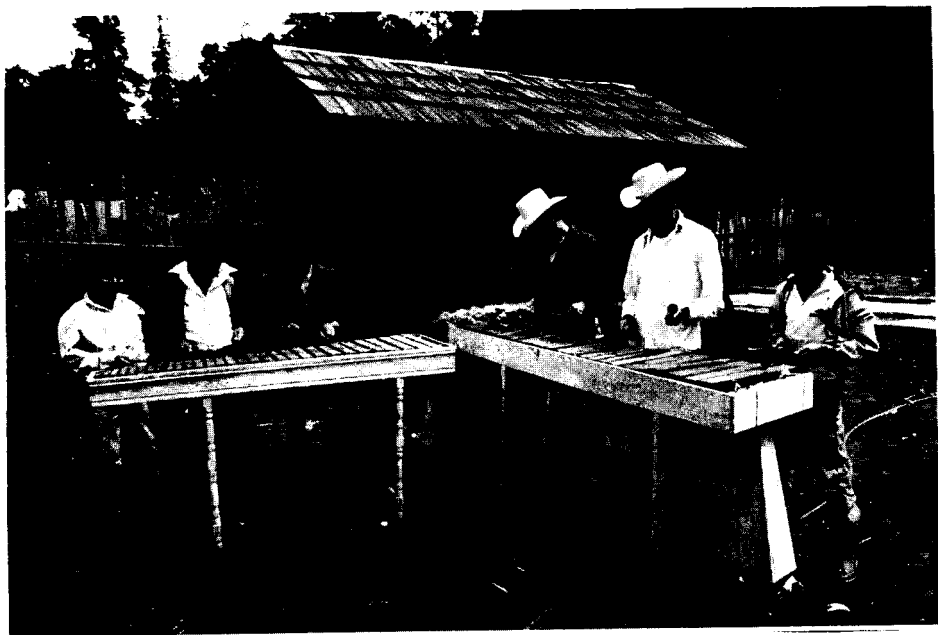
Otra respuesta de rechazo radical al Estado vino de quienes en los años setenta se convirtieron en Testigos de Jehová. En este caso, el rechazo no ha consistido en la confrontación, sino en el aislamiento voluntario. La experiencia histórica de los habitantes de la región con el Estado mexicano, marcada por la violencia de las campañas de aculturación forzada y por su exclusión del proyecto modernizador anunciado en los años cincuenta y sesenta, pudo haber influido en que la ideología de los Testigos de Jehová, surgida como una reacción ante la filosofía modernista del siglo pasado y ante el avance de los procesos de industrialización (Beckord, 1975: 3), encontrara eco en muchos de los campesinos desposeídos.

El discurso milenarista traído a la región fronteriza por los *publicadores*⁶ de Comitán a principios de los años setenta, hablaba del rechazo a todas las instituciones de este mundo, especialmente a las naciones y sus gobiernos, los cuales son presentados como una encarnación de las fuerzas del mal. La necesidad de formar la nueva nación de Dios gobernada por una teocracia que encabeza el mismo Jehová, ha llevado a los Testigos a rechazar a todos los “gobiernos de este mundo” (Kaplan, 1989; Stevenson, 1967). Esta ideología fue la que llevó a unos trescientos campesinos mames emigrar a principio de la década de los setenta, a la Selva Lacandona en búsqueda del pedazo de tierra que no lograron obtener en la Sierra Madre. Después de emigrar de

⁶ *Publicadores* es el término utilizado por los Testigos de Jehová para referirse a quienes publican o predicán la Palabra de Dios, lo que en otros grupos protestantes se denomina predicadores.

ahí a las planicies de Comalapa, esperando inútilmente que sus solicitudes agrarias tuvieran una respuesta, los mames Testigos de Jehová colonizaron la selva de Las Margaritas donde intentaron construir el “Paraíso en la tierra”, fundando un ejido al que llamaremos “Las Ceibas”. La nueva comunidad está integrada en su totalidad por Testigos de Jehová y la normatividad interna se ha establecido de acuerdo a los preceptos religiosos y al margen de las instituciones del Estado.

Ante la nueva coyuntura política surgida a partir del 1ro. de enero de 1994, la negociación, la confrontación o el aislamiento han dejado de ser estrategias complementarias de resistencia, para convertirse en posiciones antagónicas frente a un Estado cada vez más militarizado.



Los grupos de danza mames
Foto: Lorenzo Armendáriz

Distintas experiencias de frente al zapatismo

A pesar del aparente aislamiento en que se encuentran las comunidades mames de la Sierra, la radio les permite mantenerse al tanto de lo que sucede en otras regiones del estado. Las movilizaciones campesinas en Los Altos, los problemas que enfrentan quienes emigraron a la selva en busca del paraíso perdido, los procesos de repatriación de los refugiados guatemaltecos, han sido descritos en detalle por la radio, para después convertirse en tema de múltiples conversaciones en las tardes frías frente al fogón. De igual manera llegó la noticia el 1ro. de enero de 1994 de que un grupo de indígenas de la selva se había levantado contra el gobierno. La noticia se escuchó a través de los noticieros de la costa, pues ese día "La Voz de la Frontera Sur", radio indigenista que transmite en idioma mam, no salió al aire. Después se enterarían de que dicha radio había sido ocupada por los combatientes zapatistas y que problemas técnicos les impidieron dar a conocer a los habitantes de la frontera sur "La Primera Declaración de la Selva Lacandona". En este documento los zapatistas declaraban la guerra al Ejército Nacional y hacían un llamado a toda la sociedad a participar en el derrocamiento del gobierno ilegítimo de Carlos Salinas de Gortari. A los cuatro días del levantamiento fotocopias del *Despertador Mexicano*, órgano informativo del EZLN, circularon por las comunidades de la Sierra Madre. Los símbolos nacionales, que por décadas significaron la negación del derecho a la diferencia cultural para los campesinos mames, eran ahora reapropiados por los indígenas zapatistas para demandar la construcción de una nación mexicana en nuevos términos.

El rechazo silencioso: La experiencia de los Testigos de Jehová

Como lo describen otros artículos de esta colección (Leyva Solano y Alejos García), muchos de los combatientes zapatistas son colonizadores de la selva que al igual que los mames Testigos de Jehová, dejaron sus comunidades de

origen en las décadas de los sesenta y setenta en búsqueda de un pedazo de tierra para sembrar. Ambos sectores llegaron a la Selva Lacandona siguiendo los pasos de otros campesinos o en respuesta a las campañas de colonización promovidas por el propio Estado. La selva se convirtió en un lugar de encuentro para indígenas de diferentes partes del estado y la República, sólo en la región fronteriza que va del Vértice de Santiago a Marqués de Comillas, se ubicaron asentamientos de indígenas chujes, kanjobales, mames, tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, zoques, nahuas, chinantecos y mestizos de Veracruz, Hidalgo, Tabasco, Oaxaca, Guerrero, Campeche, Durango y del Distrito Federal; así como campamentos de refugiados guatemaltecos hablantes de mame, chuj, kanjobal, quiché, ixil, cakchiquel y jacalteco.

Al intercambio cultural, que se manifiesta en préstamos lingüísticos y en el fortalecimiento de idiomas indígenas casi desaparecidos como el chuj y el kanjobal, se unió el intercambio de experiencias organizativas. La comunidad dejó de ser para estos colonos el principal punto de referencia y se crearon nuevos espacios sociales a través de las organizaciones campesinas, de los grupos religiosos y de las redes comerciales (Collier, 1994; Harvey, 1995; 1998; Leyva Solano y Ascencio, 1996). Fue en estos nuevos espacios plurilingüísticos y multiculturales que desde los años setenta se empezó a gestar un movimiento político en el que confluyeron los indígenas colonizadores y militantes de una organización de corte maoísta conocida como Política Popular, creándose el espacio organizativo del que surgiría posteriormente el EZLN. Distintas versiones de este encuentro han sido dadas a conocer posteriormente al levantamiento zapatista, algunas de corte más policiaco que académico (Tello, 1995), otras enfatizando la historia de las organizaciones campesinas (Harvey, 1998) y otras más desde la perspectiva del análisis antropológico de la reconfiguración de las comunidades indígenas (Collier, 1994; Leyva Solano y Ascencio, 1996). Todas estas historias reconocen el carácter “híbrido” del movimiento zapatista. El intercambio de experiencias entre indígena y mestizos de distintas partes del estado y del país permitió que múltiples visiones del

mundo, ideologías políticas y religiosas, confluyeran para dar forma a un movimiento político-militar que puso en evidencia el fracaso de la “utopía neoliberal”.

Los mames colonizadores de la selva fueron testigos silenciosos de este encuentro. A pesar de que desde fines de los años setenta sabían de la existencia de esta organización político-militar, entonces carente de nombre, nunca denunciaron su existencia, y mantuvieron relaciones distantes, pero respetuosas con sus militantes, según me informarían meses después del levantamiento zapatista. Los principios religiosos antimilitaristas de los mames Testigos de Jehová los mantuvieron alejados de la naciente organización rebelde durante varios años. Pero a la vez, su rechazo a la presencia del Ejército Federal en la selva, y a cualquier organización armada, los hizo guardar discretamente el secreto a voces compartido por todos los habitantes. La coexistencia pacífica terminó cuando los militantes zapatistas decidieron salir a la luz pública y se enfrentaron al Ejército Federal.

Los testimonios de los mames desplazados después del levantamiento zapatista señalan que a fines de diciembre de 1993, un grupo de combatientes del EZLN visitó Las Ceibas y en asamblea ejidal informó a los habitantes que los enfrentamientos armados empezarán en pocos días, por lo que se les hacía un llamado a integrarse como combatientes o como parte de las milicias civiles. Los habitantes de Las Ceibas explicaron su postura antimilitarista como integrantes de los Testigos de Jehová, a lo que los zapatistas respondieron advirtiéndoles que si se quedaban en el ejido ellos no podían responder por su seguridad, pues había posibilidades de enfrentamientos con el ejército en toda la zona. Las opiniones de los ejidatarios se dividieron, una parte proponía abandonar la comunidad y buscar refugio con familiares y “hermanos” en la ciudad de Comitán o en los llanos de Comalapa; otros veían el levantamiento como un “signo de los tiempos” y como un anuncio de la llegada cercana del Armagedón, y proponían quedarse a esperar el fin de “las cosas de este mundo”.

Finalmente la mayoría decidió esperar juntos la llegada del primero de enero. Una semana después de iniciados los enfrentamientos, Las Ceibas quedó desierto. Algunos regresaron semanas después y otros decidieron abandonar por

siempre el pedazo de tierra que tantos años les había costado conseguir. Las posibilidades de sobrevivir en un territorio en disputa entre dos ejércitos y la crisis cafetalera hicieron del “Paraíso en la Tierra” un lugar inhóspito para muchos de los campesinos mames Testigos de Jehová. Siete familias regresaron a la sierra y viven “arrimadas” con parientes o amigos, tres decidieron quedarse en Comitán y se dedican al comercio, otros abandonaron el estado y siguieron el ejemplo de otros campesinos mames que se han contratado como albañiles y peones en Cancún y Villahermosa. Más de la mitad de la comunidad está de regreso esperando los resultados del diálogo y viviendo las tensiones de esta “tregua armada”. Son nuevamente testigos silenciosos, esta vez, de la militarización de la selva por parte del ejército federal.

La Resistencia Civil: Los mames de la Sierra

Tras el levantamiento zapatista, la sierra madre de Motozintla sufrió un acelerado proceso de militarización, pues los antecedentes de luchas agrarias y organización campesina la convertían en una de las zonas en peligro de ser “influenciada” por el EZLN, según lo señalaba un informe de los asesores del gobierno estatal dado a conocer por la prensa (*La Jornada*, enero 17 de 1996).

A nivel de los movimientos populares, los doce días de enfrentamiento armado y los casi siete años de enfrentamiento político y de guerra no reconocida por parte del gobierno contra las bases sociales del EZLN, fueron el detonador para una serie de manifestaciones de los campesinos chiapanecos, que incluyeron las tomas de tierras y de alcaldías, en demanda de una distribución agraria justa y de una democratización de los poderes municipales. Ha surgido también un movimiento indígena de dimensiones nacionales que bajo el nombre de Congreso Nacional Indígena (CNI) se ha movilizó en apoyo a los Acuerdos de San Andrés, firmados entre el EZLN y los representantes del gobierno federal y posteriormente desconocidos por el presidente Ernesto Zedillo (véanse Aubry y Esteva en esta colección).



Mercado regional en la zona Mam

Foto: Lorenzo Armendáriz

Aunque los campesinos mames no tienen una participación muy activa en el Congreso Nacional Indígena ni en las múltiples reuniones realizadas en apoyo a los Acuerdos de San Andrés, el debate en torno al derecho a la autonomía, a los derechos culturales y las críticas al modelo neoliberal que se desarrollan en esos espacios están llegando a la sierra por diversas vías. Algunas mujeres mames han jugado un papel importante en la difusión de estos debates, al participar como invitadas del EZLN a la mesa del diálogo sobre Cultura y Derechos Indígenas durante 1995. Los encuentros de mujeres, de catequistas, de organizaciones productivas, entre otros, son espacios de encuentro en los que se discuten tanto los Acuerdos de San Andrés como la situación de violencia que se vive en otras regiones del estado.

Más que el resultado de un trabajo político dirigido o de un proceso de conscientización promovido externamente, el surgimiento de un discurso en tor-

no a los derechos culturales, políticos y económicos de los pueblos indígenas y la apropiación de las demandas autonómicas por parte de algunos campesinos mames es el resultado de un nuevo contexto cultural y político que se vive actualmente en Chiapas. El movimiento zapatista ha contribuido a crear lo que Karl-Werner Brand llama un “clima cultural”; las demandas autonómicas son la expresión de la configuración específica de concepciones del mundo en un periodo dado que “genera una sensibilidad específica para unos u otros problemas, estrecha o ensancha el horizonte de lo que parece social y políticamente viable; determina las pautas de comportamiento político y de estilo de vida; encausa las energías sicosociales hacia afuera, a la esfera pública o hacia adentro a la esfera privada” (1992: 2).

En el caso de la región mam los mismos espacios creados por el Estado en su política de corporativización, se han convertido en espacios organizativos para la insurrección municipal, para la lucha agraria, y más recientemente para la lucha autonómica. Los Concejos Supremos, creados por el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), y las Sociedades de Solidaridad Social promovidas por el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), durante la administración de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), encabezaron tomas de presidencias municipales y de tierras. Por ejemplo, el 27 de enero de 1994, el Consejo Supremo Mam de la zona baja encabezó una manifestación frente a la Secretaría de la Reforma Agraria en la ciudad de Tapachula para solicitar la restitución de las tierras de la finca La Patria cuyos derechos ejidales le fueron entregados a cincuenta familias mames en noviembre de 1978. Según declaraciones del Consejo Supremo Mam, Ancelmo Pérez, tras una negociación del subsecretario en turno con los antiguos dueños –los finqueros Juan Heidegeith, Carlos Bracamontes y Juan Orantes–, 400 de las 661 hectáreas que les habían sido entregadas, les fueron confiscadas nuevamente. De las tierras que les quedaron 182 son reserva ecológica por lo que no pueden ser cultivadas. En una carta dirigida al presidente de la República y dada a conocer por la prensa local, el Consejo Supremo Mam señalaba de forma irónica:

Si no nos va a dar derechos sobre nuestras tierras ancestrales, tramítenos a los cincuenta ejidatarios y a nuestras familias pasaportes para emplearnos en los Estados Unidos, pues somos de por sí extranjeros en nuestro propio territorio, a ser desplazados por finqueros de otros países que se han enseñoreado en el Soconusco (*El Sureste de Chiapas*, Tapachula enero 28, 1994).

El derecho a la tierra es explícitamente señalado por el dirigente indígena como parte de los derechos de ciudadanía. La denuncia de la exclusión histórica de la nación se vuelve parte integral de las denuncias de la población mam.

Las tomas de tierra encabezadas por el Consejo Supremo Mam, son parte de un movimiento político más amplio, conocido como la “Resistencia Civil Pacífica”. Éste surgió a partir de 1994 cuando un sector de la población mam se unió a las movilizaciones que se llevaban a cabo en todo el estado en apoyo a las demandas del EZLN y en rechazo a un proceso electoral considerado fraudulento. La “Resistencia Civil Pacífica” ha incluido ocupaciones de fincas, tomas de presidencias municipales, cierres de carreteras y de 1994 a 1995, el establecimiento de una gubernatura paralela “en resistencia” encabezada por el candidato de izquierda Amado Avendaño, del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Como parte de estas jornadas de resistencia civil, cuarenta y cuatro fincas fueron ocupadas en el Soconusco y la Sierra por campesinos indígenas y mestizos organizados. La mayoría fueron posteriormente desalojadas de manera violenta por la policía judicial. Entre las organizaciones que reivindicaron dichas ocupaciones de tierra se encuentran el Consejo Regional de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Soconusco (CROICS), el Consejo Supremo Mame (CSM), la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ) y el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC).⁷

⁷ Recuento de prensa *El Sureste de Chiapas* (enero-diciembre), 1994.

Integrantes de doce de los veintidós “Grupos de Danzas Mames” apoyaron el gobierno paralelo y entregaron el pago del impuesto predial y de la luz al “Gobernador en resistencia”.

Paralelamente, la corrupción y el autoritarismo de los gobiernos municipales, que durante meses habían sido denunciados por la prensa local fueron abiertamente rechazados mediante tomas de presidencias municipales. El 25 de febrero se inició la toma de alcaldías, siendo la primera del estado en ocuparse la de Bella Vista en la región de Sierra. La ocupación fue encabezada por la OCEZ-CNPA, pidiendo la destitución del alcalde Fortino de León Roblero, acusado de malversar los fondos municipales del PRONASOL. Esta ocupación duró más de nueve meses, hasta lograrse el objetivo el 25 de septiembre del mismo año.

El tres de marzo, campesinos mames de la Coordinadora Indígena y Campesina de la Sierra (COICS), creada a partir del conflicto zapatista, ocuparon la alcaldía de Siltepec. Los campesinos fueron desalojados y ocuparon de nuevo los edificios municipales por tres ocasiones más hasta que lograron la destitución del edil corrupto.

En Mazapa de Madero, Motozintla y El Porvenir, los campesinos se movilizaron demandando el cambio en las autoridades municipales. Paralelamente se creó un movimiento en toda la Sierra contra las altas tarifas de la energía eléctrica y comunidades enteras se negaron a pagar las cuotas hasta que no se estableciera una tarifa fija por campesino. Se creó para este fin la Comisión Popular de Electricidad.

La destitución del presidente municipal de Siltepec, el establecimiento de una cuota mínima fija en el pago de la energía eléctrica, la formación de Consejos Municipales plurales en Motozintla y Mazapa de Madero, fortalecieron al movimiento campesino en la región y la OPEZ extendió su área de influencia a varias comunidades de los municipios de El Porvenir, Motozintla, Siltepec, Bella Vista y La Grandeza.

Lo que empezó como un movimiento en contra de la corrupción municipal y por la destitución de autoridades priístas, se convirtió en 1997, en un movimiento en apoyo a la creación de regiones autónomas. Aunque la auto-

nomía había sido reivindicada como uno de los principios de las cooperativas orgánicas, ésta era concebida sólo en términos productivos. Es con la influencia del discurso zapatista y de las propuestas de algunas organizaciones indígenas como la ANIPA (Burguete y Mattiace en esta colección), que los campesinos de la Sierra, mestizos e indígenas, hacen suya la demanda de autonomía, entendida en el sentido político.

En la Sierra, en donde la población indígena es minoría, el carácter pluriétnico de las regiones autónomas es central en la apropiación de las demandas zapatistas, ya que el movimiento campesino y la resistencia civil municipal unió a campesinos mestizos e indígenas con las mismas demandas.

El 5 de marzo de 1997 campesinos de Motozintla, Bella Vista, Amatenango de la Frontera, y Frontera Comalapa dieron a conocer la anexión de 66 comunidades de esos municipios al recién creado municipio autónomo de Tierra y Libertad.⁸ Éste tiene su cabecera municipal en el ejido de Amparo Aguatinta, en la región de selva y es el más grande de los municipios autónomos creados a partir de 1996 en territorio bajo influencia zapatista, abarcando comunidades de los antiguos municipios de Las Margaritas, La Independencia, La Trinitaria, Frontera Comalapa, Bella Vista, Amatenango de la Frontera y Motozintla. Debido a la distancia existente entre la región fronteriza de sierra y la cabecera municipal en la selva, se acordó establecer dos oficinas auxiliares más al municipio autónomo en las comunidades de Paso Hondo, Frontera Comalapa y Belisario Domínguez, en Motozintla. Aunque hasta ahora las únicas comunidades de la zona mam que se han integrado al nuevo municipio, son las de Bella Vista y Motozintla, muchas comunidades de Siltepec, La Grandeza y Mazapa de Madero, discuten la posibilidad de incorporarse al proyecto autonómico y mantienen estrecha relación con la oficina auxiliar de Paso Hondo.

Varias comunidades mames están integradas así a una nueva geografía territorial, sin reconocimiento gubernamental, que se sobrepone a los municipios oficiales (Burguete y Mattiace en esta colección).

⁸ *La Palabra*. Boletín Informativo del Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), primera quincena de Marzo de 1997.

Sin embargo, los indígenas mames al igual que muchos campesinos chiapanecos, están pagando un precio muy alto por incorporarse al movimiento en favor de la autonomía. La militarización y la paramilitarización de la región son las respuestas del Estado de frente a un movimiento indígena y campesino cada vez más activo en la región.

A pesar de que los grupos paramilitares que actúan en la zona mam no son tan conocidos por la opinión pública como Paz y Justicia en la zona chol, o Máscara Roja en la zona tzotzil de Los Altos, desde el inicio de la resistencia civil pacífica en 1994, varias de las fincas ocupadas fueron desalojadas por hombres civiles fuertemente armados, muchas veces vestidos de negro y usando botas militares, que fueron denunciados como integrantes de grupos paramilitares, por las organizaciones campesinas.⁹

La presencia de estos grupos se intensificó con la aparición en la región a mediados de 1996 de un grupo guerrillero que había realizado algunas acciones armadas en Guerrero y Oaxaca, el Ejército Popular Revolucionario (EPR). A diferencia de la importancia política que este grupo tiene en otras regiones del país, en Chiapas sólo realizó diversas acciones de propaganda, sobre todo en la región de Sierra y en la zona de llanos de Venustiano Carranza. Su presencia, sin embargo, es usada como excusa para aumentar la presencia del Ejército y de la Policía Judicial en esas regiones y para justificar los cateos a las casas de líderes campesinos.

Paralelamente a los desalojos violentos, y a los cateos domiciliarios, se dio una represión selectiva contra los líderes de organizaciones indígenas y campesinas. En febrero de 1996, Maximiliano Hernández, dirigente de la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ) en la región, fue torturado y asesinado por cuatro sujetos “desconocidos fuertemente armados” (CONPAZ, 1996). En agosto de 1995, uno de los socios de ISMAM fue asesinado por campesinos

⁹ El origen y accionar de Paz y Justicia han sido documentados por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1996. Para una descripción de los otros 31 grupos paramilitares existentes en el estado, véase Boletín *Chiapas Al Día*, del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria A.C. (CIEPAC), núm. 139, 140, 144 y 154.

priístas, por un problema electoral en el municipio de Chicomuselo. En octubre de 1997, las autoridades autónomas de Paso Hondo fueron detenidas y golpeadas por un grupo de campesinos armados, apoyados por las autoridades locales que los acusaron de destruir las tuberías del agua potable y de mantener una cárcel clandestina. En noviembre de ese mismo año, Eusebio Sánchez Bartolón, uno de los asesores técnicos de Nan Choch, fue secuestrado y asesinado en la ciudad de Motozintla por “hombres armados”.

Organizaciones campesinas independientes como la OPEZ, y el Frente Amplio de Organizaciones (FAO-LN) recibieron amenazas y agresiones de grupos paramilitares denominados “Los Carrancistas” y “Justicia Social”. Por su parte, las autoridades autónomas de Paso Hondo denunciaron la instalación de un centro de capacitación de paramilitares en la ciudad fronteriza de Ciudad Cuauhtémoc, donde los jóvenes reclutados reciben \$600.00 quincenales y capacitación por parte de la policía de Paso Hondo.¹⁰

Los vínculos de estos grupos con el partido oficial, y con grupos de poder locales, fueron denunciados por organismos de derechos humanos (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1996; Human Right Watch, 1997). Entre los casos más ampliamente documentados están: los de los diputados priístas Samuel Sánchez Sánchez y Norberto Sántiz López, el primero, promotor del grupo paramilitar Paz y Justicia, y el segundo, del Movimiento Indígena Revolucionario Antizapatista (MIRA); el del ex gobernador Elmar Setzer Marseille vinculado a los “Chinchulines” y el del presidente municipal priísta de El Bosque, Sebastián López, con el grupo paramilitar “Los Plátanos”.

Los productores orgánicos: la negociación y el divisionismo

Paradójicamente la militarización y paramilitarización de la región estuvieron acompañadas de mayor inversión pública y de distintas iniciativas negociadoras que intentaron dividir al movimiento campesino. La política de doble

¹⁰ Véase *Chiapas Al Día* del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, A.C. (CIEPAC), núm. 140 (diciembre), 1998.

cara: negociación-represión denunciada por el EZLN, parece reproducirse también en otras regiones del estado en donde existen organizaciones indígenas y campesinas importantes.

Desde principios del conflicto, el Estado intentó negociar con las organizaciones independientes, invitándolas a formar un frente común conjuntamente con las organizaciones oficiales. Este fue el origen del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC), al que se integraron en un primer momento las cooperativas agroecológicas mames.

Los campesinos mames llevaron a las dos primeras reuniones CEOIC su experiencia en la agricultura orgánica y propusieron que se incluyera en las mesas de discusión la necesidad de impulsar un desarrollo alternativo basado en la agricultura sustentable. En posteriores reuniones las diferencias entre los sectores oficialistas y los independientes se volvieron más evidentes. Los “maestros bilingües”, muchos de ellos vinculados a organizaciones oficiales como SOCAMA, tenían mayor experiencia hablando en público y en el manejo del español, por lo que en varias ocasiones hegemonizaron la discusión. A las pocas semanas de formarse la CEOIC, ISMAM dio a conocer a la prensa su decisión de salirse del Consejo. Meses después la CEOIC se dividiría en CEOIC-Independiente y CEOIC-oficial, a raíz de que algunas organizaciones negociaron con el gobierno sus demandas de tierras al margen del Consejo. Por su parte los integrantes de ISMAM decidieron crear un espacio paralelo en el que se pudiera discutir específicamente la necesidad de un desarrollo sustentable.

La necesidad de discutir una vía de desarrollo alternativo fue más apremiante para los agricultores orgánicos de la Sierra Madre a partir de que se iniciaron las mesas de diálogo entre los zapatistas y el gobierno. El grupo armado no cuestionaba el paquete tecnológico que la “Revolución Verde” había traído a las comunidades de la Sierra y que desde la perspectiva de los agricultores orgánicos, tenía implicaciones negativas para la tierra y para la vida de los campesinos indígenas. Con el propósito de abrir el debate en torno a la necesidad de buscar nuevas alternativas de desarrollo, los socios de ISMAM y de

Nan Choch, conjuntamente con los asesores técnicos del Centro de Agroecología San Francisco de Asís y con otros grupos de Trabajo Común Organizado de la región de Sierra, organizaron en marzo de 1994 el “Foro Regional de Comunidades Mames y Mochós sobre Propuestas de Producción Alternativa ante la Pobreza en Chiapas”. Algunos integrantes de las organizaciones campesinas vieron este foro como una expresión del carácter “productivista” de las organizaciones agroecológicas que no hacían suya la demanda por la tierra. Ante esta crítica, un integrante de ISMAM me señalaba “No creo que sean luchas opuestas, sino diferentes, ellos recuperan la tierra para los lados y nosotros para arriba.”¹¹ El conciliar estas dos posiciones es el reto de las organizaciones independientes desde hace varios años.¹²

Desde esta primera etapa, las demandas que los campesinos mames llevaron a los foros y encuentros indígenas y campesinos reflejaron la experiencia de muchos años de reflexión colectiva a través de los grupos de Trabajo Común Organizado –talleres de reflexión establecidos como prerequisite para integrarse a las cooperativas agroecológicas– y de múltiples foros y asambleas en los que los agricultores orgánicos han discutido la problemática regional. Lo que diferencia sus demandas de las hechas por la CEOIC, y por el mismo EZLN en su primera etapa, es la inclusión de la perspectiva agroecológica y la búsqueda de alternativas de desarrollo menos depredadoras.

Llama también la atención la perspectiva crítica que se tiene del derecho comunitario.¹³ A diferencia del discurso indianista de algunas organizaciones que reivindican el “derecho indígena” como esencialmente democrático y fundamentado en los procesos de conciliación, los mames agroecológicos señalan la necesidad de trabajar en la construcción de una cultura democrática comunitaria. Esta perspectiva crítica es en parte resultado de la lucha que

¹¹ Testimonio de E.V. Motozintla, marzo 23, 1994.

¹² Para un análisis de las tensiones entre las organizaciones campesinas y las productivas véase Harvey, 1998 y Mattiace en esta colección.

¹³ Véase punto ocho de las Memorias del Foro Regional de Comunidades Mames y Mochós sobre Propuestas de Producción Alternativa ante la Pobreza en Chiapas. cit. pos., Hernández Castillo, 2001.

las mujeres mames están dando al interior de sus organizaciones porque se reconozca su derecho a participar al mismo nivel que los hombres, rechazado así aquellos elementos de la "tradición" que las excluyen (Hernández Castillo, 1998a).

Copias de las "Propuestas de los Pueblos Mames y Mochós para el Fortalecimiento de la Autonomía de los Pueblos Indígenas" fueron enviadas tanto al EZLN como a los representantes del gobierno. En reuniones posteriores los zapatistas integraron a los temas tratados en la negociación la necesidad de desarrollar una agricultura sustentable.

Sin embargo, el clima de diálogo, abierto a raíz de este intercambio, se cerró a partir de que la directiva de ISMAM publicó en 1996 varios desplegados en diarios locales y nacionales, criticando abiertamente al EZLN por "impedir el desarrollo agrícola" de la zona de conflicto. Estas declaraciones se dieron posteriormente a que los dirigentes de la cooperativa recibieran de manos del presidente Zedillo el Premio Nacional de Exportación 1995, y así como la línea de crédito más amplia jamás recibida por una organización productiva.

Sin embargo, la posición antizapatista no es compartida por todos los socios, muchos de los cuales ni siquiera fueron notificados de la publicación de los desplegados. Para el movimiento campesino en el estado, ISMAM se encuentra ahora más cercana al gobierno que a la lucha indígena y campesina.

Las posturas oficiales de las organizaciones agroecológicas chocan con las de otras organizaciones campesinas de la zona que desde un principio expresaron abiertamente su simpatía con la lucha zapatista.

En el discurso público tanto la directiva de Nan Choch como la de ISMAM se mantuvieron al margen de la "Resistencia Civil", sin embargo, muchos de sus miembros apoyaron de manera independiente esta lucha, frecuentemente causando fricciones con los otros socios, pero sobre todo, con la jerarquía católica. El entonces obispo de Tapachula, Mons. Felipe Arizmendi, hizo un llamado a todos los catequistas y agentes de pastoral a mantenerse al margen de la "Resistencia Civil" y legitimó públicamente el proceso electoral, desca-

lificando la denuncia de fraude hecha por un amplio sector de la sociedad civil.¹⁴ Los asesores de ISMAM y Nan Choch decidieron alinearse a las decisiones del obispo y se deslindaron de las reivindicaciones políticas.

Las diferencias de perspectivas respecto a las estrategias de lucha a seguir frustraron el intento de formar un frente común con todos los agricultores agroecológicos de la foranía de la sierra. El Frente de Organizaciones y Comunidades Indígenas de la Sierra (FOCIES), formado en marzo de 1994 después del Foro de Organizaciones Agroecológicas, desapareció tres meses más tarde, cuando un sector de sus integrantes decidió unirse a la Resistencia Civil desintegrándose el frente con la salida de este grupo.

Actualmente el movimiento agroecológico se encuentra dividido entre quienes ven en el zapatismo un peligro para sus proyectos productivos en las zonas de conflicto y quienes consideran que el EZLN ha creado un nuevo espacio de reconocimiento a sus luchas como indígenas y como campesinos. Las tensiones entre ambas posturas amenazan con dividir a organizaciones enteras. Mientras tanto el gobierno posterga la discusión y reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés, y aumentando la presencia militar en territorio zapatista.

Reflexiones finales

Es difícil hacer un balance positivo o negativo de lo que ha implicado el levantamiento zapatista para los indígenas mames en general, pues las experiencias son distintas dependiendo de la ubicación geográfica y la historia organizativa de cada sector. La complejidad de los procesos sociales e identitarios en esta región indígena, son un reflejo de la complejidad de los procesos políticos que se viven en el resto del estado.

¹⁴ Mons. Felipe Arizmendi fue nombrado en 2000 obispo de San Cristóbal de Las Casas, en sustitución de Mons. Samuel Ruiz.

El zapatismo permitió a un sector de los campesinos mames fortalecer sus vínculos con un movimiento indígena más amplio a través de los nuevos espacios de discusión que se abrieron en Chiapas y a nivel nacional. En este sentido podríamos decir que es un elemento de cohesión y de ampliación del sentido de identidad más allá de la comunidad y del grupo lingüístico, a una comunidad integrada por los “pueblos indígenas de México”. Sus demandas autonómicas ensanchan “el horizonte de lo que parece social y políticamente viable”, replanteando no sólo la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, sino el proyecto hegemónico de nación que partía de una perspectiva centralista y homogeneizadora.

Sin embargo, es importante reconocer al mismo tiempo que se han profundizado las diferencias entre los sectores críticos del gobierno y los vinculados al partido oficial. La negociación y el aislamiento ya no son estrategias de resistencia válidas para aquellos campesinos mames que rechazaron frontalmente al Estado. Para este sector no existen más que dos opciones o se está contra el gobierno o se está con él. Grupos como los indígenas Testigos de Jehová no tienen posibilidad de mantener su neutralidad ante un contexto polarizado en el que los distintos sectores involucrados demandan lealtades.

La organización, el grupo religioso, la comunidad y hasta la familia, están divididas por una línea que separa a los pro zapatistas de los pro gobiernistas. Las diferencias que de por sí existían en las comunidades se encuentran ahora profundizadas por la presencia tácita de por lo menos dos ejércitos: el federal y el zapatista. Paralelamente la sombra del EPR y de los grupos paramilitares está presente en las regiones más remotas de la Sierra.

Los acelerados procesos organizativos que se viven en todo el estado han tenido como respuesta por parte de los grupos de poder, la represión selectiva o la violencia generalizada, como en el caso de la masacre de Acteal (Hernández Castillo, 1998b). Algunos analistas culpan al EZLN de la violencia contra-insurgente que afecta a los pueblos indígenas. La lógica de estos análisis, es que si no existiera insurgencia, no sería necesaria la contra-insurgencia. Sin embargo, un acercamiento a la historia de los pueblos indígenas de Chiapas,

nos muestra que la violencia, en diferentes modalidades, ha marcado sus relaciones con el Estado y con los grupos de poder; en este sentido, es que se habla de la existencia de una “paz violenta” previa al levantamiento zapatista (Rojas, 1995).

Los indígenas mames, al igual que otros en Chiapas están tomando opciones políticas, sus historias específicas determinan el sentido de estas opciones. El presentar a los indígenas priístas como títeres del gobierno, o a los zapatistas como manipulados por líderes mestizos, es negar su capacidad de agencia social y reproducir los estereotipos racistas que presentan a los indígenas contemporáneos como pueblos pasivos detenidos en el tiempo. Al contextualizar sus opciones políticas y sus procesos organizativos, este artículo se propuso confrontar estas representaciones ahistóricas y aportar elementos para entender las complejidades de los procesos sociales que se viven actualmente en Chiapas. La construcción de una verdadera paz digna, sólo será posible si se rechazan los análisis dicotómicos y se logra escuchar las distintas voces y perspectivas que coexisten en la arena política chiapaneca.

Bibliografía

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.

BECKORD, JAMES

1975 *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Basil Blackwell-Oxford, Londres.

COLLIER, GEORGE Y ELIZABETH LOWERRY Q.

1994 *Ya Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Food First Books Oakland, California.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS "FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS"

1996 *Ni paz, ni justicia. Informe general y amplio acerca de la guerra civil que sufren los choles en la zona norte de Chiapas*, Fray Bartolomé, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

CONPAZ

1996 *Militarización y violencia en Chiapas*, SIPRO, México.

GAMIO, MANUEL

1917 *Forjando patria*, Porrúa, México.

HARVEY, NEIL

1994 *Rebellion in Chiapas: Rural Reforms, Campesino Radicalism, and the Limits of Salinismo. Transformation of Rural México*, núm. 5, San Diego, California.

1998 *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Duke University Press, Durham y Londres.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

2001 *La otra frontera: Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, Porrúa/CIESAS, México (traducido al inglés como *Histories and Stories from Chiapas: Border Identities in Southern Mexico*, University of Texas Press, Austin Texas).

1998a "Between Hope and Despair: The Struggle of Organized Women in Chiapas Since the Zapatista Uprising", en *Journal of Latin American Anthropology*, vol. II, núm. 3, pp. 77-99.

- 1998b *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, R. Aída Hernández (coord.), CIESAS/COLEM/CIAM, México.
- 1995 “Inención de tradiciones: Encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano”, en *América Indígena*, vol. IV, núms. 1 y 2 (enero-junio), pp. 130-148.
- 1994 “Identidades colectivas en los márgenes de la nación: cambio religioso entre los mames de Chiapas”, en *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 45 (abril), pp. 83-105.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA; NORMA NAVA ZAMORA, JOSÉ LUIS ESCALONA VICTORIA Y CARLOS FLORES ARENALES.
- 1992 *La experiencia de refugio: nuevas relaciones en la frontera sur*, SEP/CIESAS/UNRISD/AMDH, México.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA Y RONALD NIGH
- 1998 “Global Processes and Local Identity: Indians of the Sierra Madre of Chiapas and the International Organic Market”, en *American Anthropologist*, vol. C, núm. 1 (enero), pp. 1-12.
- HUMAN RIGHTS WATCH/AMERICAS
- 1997 *Implausible Deniability. State Responsibility for rural Violence in México*, Human Rights Watch Americas, Nueva York.
- KAPLAN, WILLIAM
- 1989 *State and Salvation: The Jehovah's Witnesses and their Fight for Civil Rights*, University of Toronto Press, Toronto, Canadá.
- LEYVA SOLANO, XOCHITL Y GABRIEL ASCENCIO
- 1996 *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS/CIHMECG/UNICAH/FCE, México.
- MEDINA, ANDRÉS
- 1973 “Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas”, en *Anales de Antropología*, núm. 10, Instituto de Investigaciones Antropológicas Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- ROSEBERRY, WILLIAM
- 1994 “Hegemony and the Language of Contention”, en Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the*

Negotiation of Rule in Modern Mexico, Duke University Press, Durham y Londres.

RUS, JAN

1994 "The Comunidad Revolucionaria Institucional. The Subversion of Native Government in Highland, Chiapas 1936-1968", en Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres, pp. 265-301.

STEVENSON, W.C.

1967 *The Year of Doom, 1975: The Story of the Jehovah's Witnesses*, Hutchinson of London, Londres.

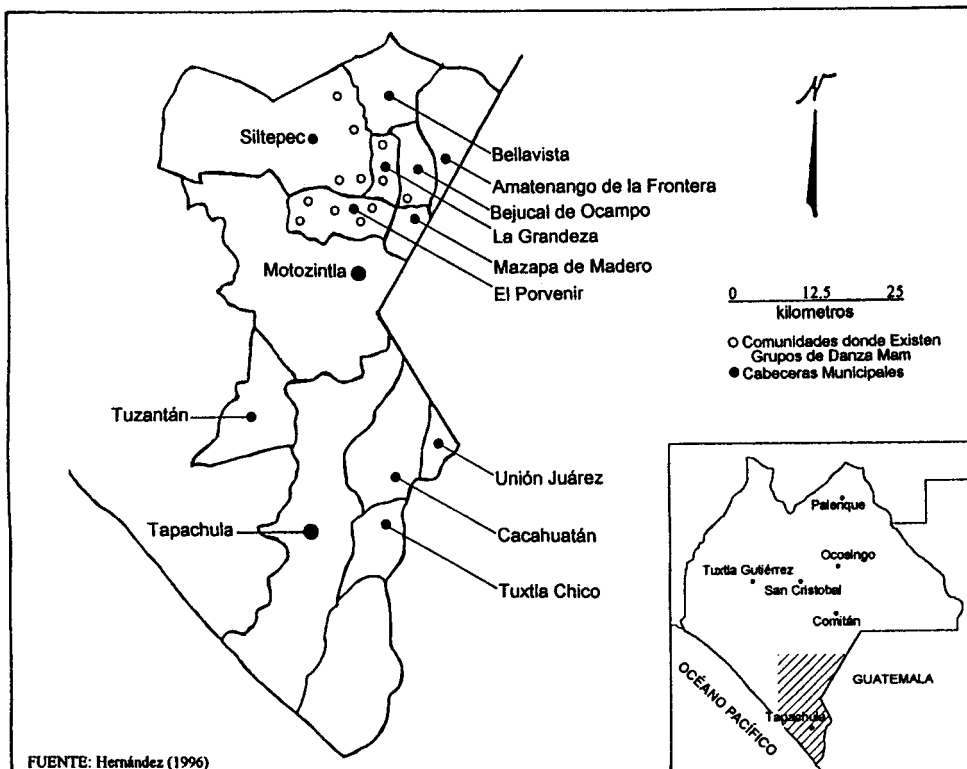
TELLO, CARLOS

1995 *La rebelión de las cañadas*, Cal y Arena, México.

WERNER BRAND, KARL

1990 "Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales", en Russell Dalton y Mandred Kuechler (eds.), *Los nuevos movimientos sociales*, Ediciones Alfonso el Magnánimo, Valencia, pp. 45-71.

Municipios de la región mam



Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000

Jan Rus y George A. Collier¹

TRADUCIDO POR MARÍA VINÓS

Introducción

Según lo relatado por amigos tzeltales y tzotziles, cuando el primero de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional ocupó San Cristóbal de Las Casas, los habitantes de las comunidades aledañas de Los Altos se sintieron embargados por dos emociones distintas. La primera de ellas fue el miedo. La gente sentía terror de que la violencia de la guerra fuera a alcanzarlos y devorarlos, sobre todo, después del ataque zapatista contra las instalaciones del ejército a las inmediaciones de San Cristóbal el tres de enero, y los bombardeos sobre las montañas vecinas con que las fuerzas armadas contraatacaron. En consecuencia, la mayoría se quedó dentro de sus casas, intentando evadir cualquier identificación con las partes beligerantes. Aunque la sensación de peligro inmediato disminuyó después de un par de semanas, casi todos concuerdan en que pasaron varios meses antes de que se desvaneciera por completo.

Enseguida del miedo, y curiosamente en contradicción con él, se dio una especie de euforia nerviosa. Al conocer que los zapatistas eran casi todos

¹ Este ensayo se basó en una investigación más amplia apoyada por la Fundación Nacional de la Ciencia (National Science Foundation NSF) por becas BNS 8804607 a George Collier para estudiar el “Cambio agrario en el sureste de México”; SBR-9601370 a George y Jane Collier para el proyecto “El monitoreo de cambio social rápido en el sureste de México”, proyecto en el cual participaron Jan y Diane Rus; de la Fundación John D. y Catherine MacArthur a George Collier para investigar la “Diferenciación, radicalización, y la rebelión zapatista en Chiapas”; y de la Fundación Jacobs, Whatcom Museum, Bellingham, Washington a Jan Rus para “Historias orales de tzotziles urbanos”.

indígenas, principalmente tzeltales y tzotziles, la gente recuerda haber experimentado repentinamente una combinación de alegría y expectación, “como que queríamos sonreírnos bajo la camisa” [a escondidas], según expresa uno de ellos (Péres Tzu, 1996). Ninguno de quienes dijeron compartir esa reacción admitieron tener noticias del EZLN antes del primero de enero, y algunos de ellos terminaron por alinearse a las fuerzas gobiernistas “tradicionales” en sus comunidades, opuestas a los zapatistas. La ola de emoción, sin embargo, parece haber ido más allá de la política. Indudablemente, la causa, en parte, se debía al orgullo étnico: según el sentir de muchos, al atacar al ejército y al Estado, los zapatistas actuaron en nombre de todos los pueblos indígenas. No obstante, consideramos a partir de conversaciones con amigos cercanos mantenidas a lo largo de años antes y después de 1994, que en dicha reacción participaron otros factores.

Desde los últimos años sesenta y principios de la década de 1970, los pueblos de habla tzeltal y tzotzil de Los Altos de Chiapas han pasado por un periodo de rápido cambio social y económico que, para la última generación, ha sacudido los cimientos de muchas instituciones sociales y culturales que hasta entonces daban sentido y hacían predecibles sus vidas. No sólo ha aumentado la incertidumbre sobre su capacidad de encontrar trabajo y ganarse la vida, sino que se han cuestionado las jerarquías familiares y comunitarias, junto con la legitimidad de los líderes comunitarios o incluso su misma pertenencia a la comunidad. Una constante tensión social marca la vida cotidiana de los habitantes de esta región, que continuamente se ven obligados por las nuevas circunstancias a redefinirse y reorganizarse. Aunque fuese sólo por un momento, esa tensión se alivió ante la rebelión zapatista y la abrupta decisión del gobierno federal de buscar una solución negociada a menos de dos semanas de iniciarse la contienda. Personas de corrientes políticas opuestas se unieron con la esperanza de que por fin hubiera llegado a su término la larga crisis de la sociedad indígena de Los Altos de Chiapas, y de que las condiciones de vida tal vez mejoraran.

Tal como sucedieron las cosas, aquellos eventos de principios de 1994 no marcaron el final de la crisis, ni siquiera el principio del fin, según puede verse ahora. Si bien durante los últimos siete años los males que aquejan a los pueblos indígenas de Chiapas recibieron mucha más publicidad, en el mismo periodo se añadieron nuevas situaciones como la militarización, las rupturas de negociaciones, y los programas de ayuda deliberadamente diseñados para polarizar y profundizar las divisiones dentro de las comunidades. El resultado es que, en la mayoría de los asentamientos de Los Altos, después de un breve respiro, la ansiedad y la sensación de catástrofe inminente tan extendidas ya antes de la rebelión han vuelto, acaso con más fuerza.

En las páginas siguientes haremos un intento por relacionar estos movimientos, que podríamos denominar el “estado de ánimo” de los pueblos indíge-



Artesanas de Chamula juntando productos para el mercado

Foto: Diana Rus

nas de Los Altos de Chiapas a lo largo de los últimos veinticinco años, con las condiciones sociales, políticas y económicas en que viven. Empezaremos con las crisis que tuvieron lugar en las décadas anteriores a 1994. ¿Qué cambios se dieron en los municipios tzeltales y tzotziles de Los Altos de Chiapas en dicho periodo? Otro punto importante es la manera en que los actores históricos aplican las lecciones aprendidas en el proceso: ¿cómo afectó la experiencia de las décadas de 1970 y 1980, y los primeros años noventa, la respuesta de los tzotziles y los tzeltales a los sucesos posteriores a 1994? Después de dar un rápido vistazo a los hechos del levantamiento zapatista, describiremos lo que ha sucedido en Los Altos en los últimos siete años. ¿Hacia dónde apuntan los cambios de estos años? Tras el optimismo y la alegría tan extendidos en buena parte de 1994, ¿por qué se da después una respuesta mucho más reservada?

Lejos de pretender un compendio de la historia de los pueblos de la región de Los Altos, enfocaremos nuestra atención solamente en dos de ellos: Chamula y Zinacantán, que son municipios de habla tzotzil adyacentes a San Cristóbal. Específicamente, casi todos los ejemplos del presente estudio provienen de dos microregiones de dichos municipios, pues se trata de comunidades con las cuales tenemos relaciones continuas que se remontan a los primeros años de la década de los sesenta (Collier en Zinacantán) y los de los setenta (Rus en Chamula). Si bien las dos comunidades de la muestra están separadas por solamente ocho kilómetros en línea recta (y menos de dieciséis kilómetros del paraje pro zapatista de Chenalhó descrito por Eber en este mismo volumen), se observan diferencias importantes en sus respuestas adaptativas ante los cambios ocurridos para la última generación. Sin embargo, veremos que existen también profundas similitudes. Tenemos la convicción de que, si pudiéramos examinar de cerca los centenares de comunidades locales que componen la región tzotzil-tzeltal de Los Altos (que comprende unos 400 mil indígenas dispersos por dieciséis municipios),² encontraríamos pautas com-

² Zinacantán, Chamula, Chenalhó, Mitontic, San Andrés, Tenejapa, Altamirano, Amatenango, Chalchi-

parables de variaciones sobre procesos sociales compartidos. Por tanto, las comunidades de la presente muestra deben ser tomadas como casos particulares que, de cualquier modo, ejemplifican tendencias generales.

Los tzeltales y tzotziles de Los Altos antes de la crisis de las décadas de 1970 y 1980

La economía

Desmintiendo la imagen popular de que las comunidades “tradicionales” de Los Altos están formadas por agricultores de subsistencia que trabajan sus propias tierras, cuyas vidas se limitan a las fronteras de sus municipios, en realidad desde finales del siglo XIX los pueblos indígenas de la región dependen del trabajo migratorio estacional en las tierras bajas de Chiapas para poder comer. A principios de la década de 1890, las comunidades de Los Altos se vieron sometidas a fuertes presiones para que aceptaran este tipo de empleo y proveyeran trabajadores a las fincas. Los métodos empleados fueron, entre otros, expropiaciones de tierras comunales, nuevos y onerosos impuestos que requerían pagos en efectivo, la tienda de raya con apoyo y estímulo legal, préstamos a intereses exorbitantes, e inclusive la venta de los deudores como siervos. En la década de 1920, los indígenas de Los Altos se habían vuelto dependientes de los empleos estacionales en las tierras bajas, a tal grado que el proceso de reclutamiento de trabajadores se hizo más “voluntario” (aunque en algunas subregiones, como el Valle de Simojovel, por ejemplo, se mantuvieron abusos de usura y tiendas de raya hasta bien entrados los años setenta).³ En lo esencial, los indios de Los Altos, inducidos por la falta

guitán, Chanal, El Bosque, Huistán, Oxchuc y Pantelho; más los dos municipios de mayoría ladina de San Cristóbal y Teopisca, en cada uno de los cuales existe también una importante minoría indígena rural.

³ Véase Toledo (1996).

provocada de tierras y el desempleo de su región, se resignaron a la idea de trabajar regularmente como migrantes en las tierras bajas, para así “complementar” el maíz que cultivaban en las tierras de sus comunidades de origen. Según la subregión que ocupaban, habían dos grandes variantes de tal trabajo: el de los aparceros y jornaleros que producían maíz y frijol en las fincas “mixtas” de cereales y ganado de los valles interiores o de la cuenca del Grijalva; y el de los “enganchados,” generalmente contratados por mes o por temporada, que pizcaban café o frutas tropicales, o que participaban en la zafra de caña de azúcar, en plantaciones generalmente distantes de Los Altos, en el Soconusco, en la cuenca del Grijalva o en el Norte. Un tercer régimen de trabajo, sobre todo en las inmediaciones de Los Altos que daban a tierras bajas, fue el de los baldíos o mozos –ambas formas de “acasillamiento”– en que los indígenas eran obligados a trabajar en las fincas donde residían para no ser expulsados. Tierras que muchas veces, eran posesiones ancestrales de los mismos acasillados.

En comparación con otras regiones de México, aún aquellas en que la agricultura capitalista se basa en mano de obra migratoria, este uso de trabajadores provenientes de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas dio beneficios desmesurados a los productores de las tierras bajas del estado. En Los Altos, los indígenas vivían dentro de sociedades comunales donde la pobreza era compartida, y donde los valores esenciales incluían la identificación y solidaridad con la comunidad. Como siempre regresaban a casa después de la temporada de trabajo, y como materialmente la vida al “interior” de sus comunidades daba apenas para la sobrevivencia y la reproducción, se les pagaban salarios muy inferiores a los de trabajadores no indígenas. De hecho, de una temporada de tres o cuatro meses al año, los trabajadores migrantes de Los Altos nunca ganaron mucho más que lo suficiente para cubrir las necesidades anuales de maíz y frijol para sus familias. Como migrantes, tampoco representaban una carga económica para los productores durante los largos periodos en que no se les necesitaba, ni una posible amenaza ulterior de demandas de reforma agraria, ya que, si bien trabajaban

en las mismas propiedades durante décadas, desde el punto de vista legal seguían siendo considerados como no residentes.

Desde la perspectiva de los trabajadores indígenas, la complementación entre el trabajo migrante de Los Altos y la agricultura comercial de las tierras bajas también representaba ciertas “ventajas”. Pobres en tierras debido a expropiaciones efectuadas en los años del porfiriato o antes, al aumentar las poblaciones durante el siglo XX acabó por ser imposible para esos indígenas depender de la producción de sus propias tierras, que sólo les proporcionaban un sustento parcial. Fue así que para sobrevivir se vieron obligados a participar en las corrientes de trabajadores migrantes. En esencia, el trabajo estacional en tierras bajas “subsidiaba” a las “comunidades indígenas tradicionales” de Los Altos, para las cuales no existía ya —si es que alguna vez la hubo— base suficiente de recursos.⁴ Dicho de otra manera, al transcurrir el siglo casi todas las comunidades indígenas de Los Altos se volvieron dependientes de tierras que ni eran de su propiedad ni estaban en su región. En términos económicos, se convirtieron en comunidades “dormitorio” para trabajadores agrícolas de tierras bajas. Tal situación de dependencia por parte de las comunidades de Los Altos de Chiapas se agravó de hecho en las décadas de 1950 y 1960, lo cual resulta irónico, pues el resto del país experimentaba un fuerte desarrollo económico en esos mismos años. Debido a una rápida expansión de la agricultura en las tierras bajas, que parecían capaces de absorber cuanta mano de obra migrante pudieran proveer Los Altos, el explosivo crecimiento demográfico de las comunidades en sí —que provocaba un

⁴ El proceso de expropiación de tierras a las comunidades indígenas de los Altos con el propósito explícito de convertir a los comuneros en jornaleros empieza después de la Independencia con las expropiaciones por finqueros ladinos de “terrenos baldíos” controlados por los indígenas (véase Rus, 1995a). Luego, durante el auge del café en la década de 1890, el gobierno estatal, con el visto bueno de Presidente Porfirio Díaz, decretó la venta de ejidos en los Altos para obligar a los indígenas a buscar trabajo en las fincas cafetaleras (Decretos del 11-VIII-1892, 9-IV-1893 y 26-X-1893, publicados en el Periódico Oficial, Tuxtla Gutiérrez; véanse Rus s.f., y Benjamin, 1989: cap. 1). Esta explicación de la interdependencia de las comunidades de los Altos y la agricultura de las tierras bajas fue planteada inicialmente por Rodolfo Stavenhagen (1969), y desarrollada para el caso de Zinacantán y Chamula en particular por Roberto Wasserstrom (1989).



Joven chamula haciendo pulseras para vender a los turistas

Foto: Diana Rus

creciente deterioro en la ya poco favorable proporción entre población y tierras—resultó, en efecto, “subsidiado”.⁵ La consecuencia fue una concentración todavía más polarizada de poblaciones rurales en tierras marginales de Los Altos.

Zinacantán y Chamula son buenos ejemplos de esa tendencia. En el caso de Zinacantán, después de perder alrededor de 40% de sus terrenos ancestrales a fines del siglo XIX, por casi cincuenta años, la mayoría de los hombres zinacantecos no tenían otra alternativa que trabajar en fincas de la cuenca del Grijalva. Luego, con la recuperación de sus tierras perdidas mediante la reforma agraria en 1940, la mayoría recibió terrenos ejidales, junto con sus terrenos comunales; esto les permitió vivir de sus propios recursos a lo largo de una generación. Sin embargo, para fines de los sesenta, con una población 2.5 veces más grande que la de 1940, la escasez de tierras se sintió otra vez. Diez años más tarde, todavía a fines de los setenta, solamente el 10% de familias zinacantecas tenían más de dos hectáreas de tierra dentro de su propio municipio, un porcentaje que se había reducido drásticamente con respecto al casi 50% que tenían dos hectáreas o más, veinte años antes.⁶ Tal

⁵ Debe notarse que los primeros asentamientos en la Selva Lacandona de tzotziles y tzeltales de los Altos se establecieron en este período. Al menos en sus comienzos, dichos asentamientos tenían reputación de funcionar más como salidas para activistas o disidentes políticos de los Altos que como destinos para los excedentes de población de esas regiones. No obstante, es claro que cumplían ambas funciones. A principios de la década de 1970, se estima que en Chiapas había entre 125 mil y 150 mil trabajadores migrantes adultos de origen maya, el doble de las cifras de 1950. El número se duplicó nuevamente en 1990. Sin embargo, la demanda de mano de obra agrícola disminuyó hacia 1975 (Véase en Rus, 1995c, los cuadros 1, 4 y 5).

⁶ La comunidad zinacanteca de Apas, donde trabaja George Collier, ejemplifica esta tendencia y demuestra algunas de sus complicaciones. En 1967, de los 147 hombres casados de Apas, a 90 les pertenecían tierras comunales o ejidales en Zinacantán, con un promedio de 3.64 hectáreas cada uno. Pero de los 57 que no tenían tierras (38%), 30 eran hijos de familias que eventualmente les heredarían tierra, mientras que sólo 27 (18%) no tenían expectativas de una herencia. Así es que, aunque el promedio de tierras por todos los 147 hombres en 1967 venía a ser 2.2 has./cada uno, encubría grandes diferencias. (Collier, 1976: 51 ss., 102 ss.; véase también Cancian, 1965: 63 ss., 103 ss.). Entre 1967 y 1981, la población de Apas aumentó otro 27.1%; cifra que aunque resulte por debajo de otras comunidades zinacantecas, disminuyó aún más la cantidad de tierra disponible por persona y por familia. (Cancian, 1992: 216. Véanse también Collier, 1987: 111ss.; Cancian, 1972; y Wasserstrom, 1976: 7).

pobreza en tierras del conjunto de la población era tanto causa como efecto, a su vez, del hecho de que virtualmente todos los hombres adultos del municipio trabajaran como arrendatarios o como trabajadores para vecinos que eran arrendatarios, en las tierras bajas vecinas de la cuenca del Grijalva. El caso de Chamula fue todavía más extremo. Si bien el porcentaje de población chamula que poseía más de dos hectáreas en 1980 —10%— era aproximadamente igual a Zinacantán, por el hecho de que los chamulas, a diferencia de los zinacantecos, prácticamente no habían recibido tierra ejidal, en lugar de la relativa igualdad que existía entre los ejidatarios zinacantecos, en Chamula unos cuantos hombres poseían más de cinco hectáreas, mientras que la gran mayoría de los que tenían tierras (poco más de la mitad) poseían menos de una. Además, el porcentaje de los que no tenían tierra alguna ni posibilidad de heredarla era bastante más alto en Chamula, más del 40%. En consecuencia, los chamulas eran mucho más dependientes del trabajo afuera de su propio municipio que los zinacantecos. Situados más lejos que estos últimos de tierras que pudieran arrendar, a principio de la década de 1970 aproximadamente la mitad de los chamulas trabajaban de tres a seis meses del año en las plantaciones cafetaleras de Jaltenango, Soconusco y el norte. Otro 25% laboraban como jornaleros rurales, a menudo para arrendatarios zinacantecos y chamulas de tierras bajas. Tan sólo el 25% de los chamulas trabajaban como aparceros relativamente independientes.⁷

La política

La interdependencia económica entre los trabajadores de Los Altos y la agricultura de tierra baja tenía su dimensión política. Los grandes terratenientes

⁷ Para el caso de Chamula, (véase Leal Flores, 1978: 49), y Wasserstrom 1976: cuadros; 1989, capítulo 6. También Rus 1995c: cuadro 3. Se suele tomar como criterio para la autosuficiencia la extensión de dos hectáreas, puesto que esa es la cantidad mínima de tierra que necesita una familia de cuatro personas para cubrir sus necesidades anuales de maíz. Sin embargo, bajo el sistema tradicional de rotación de cultivos en que la mitad de la tierra está en barbecho, la cantidad mínima necesaria para la subsistencia de una familia de cuatro sería aproximadamente de cuatro hectáreas.

también obtenían ventajas políticas de emplear a habitantes de las comunidades de Los Altos como trabajadores migrantes, entre ellas que sus comunidades de origen eran, en términos políticos y sociales, extremadamente estables y conservadoras. Estaban también controladas por el gobierno. La razón de esto era que aún si a principios de la década de 1970 la mayoría de tzeltales y tzotziles de Los Altos se ganaban la vida principalmente como trabajadores migrantes, en términos ideológicos, veían el ingreso procedente de su trabajo migratorio como algo suplementario, sin ninguna relevancia cultural respecto a lo que ellos consideraban sus identidades esenciales y auténticas como miembros de comunidades cerradas, “tradicionales” de agricultores de maíz. Por lo tanto, no sólo tendían a verse a sí mismos como “chamulas” o “zincantecos” primariamente, en lugar de considerarse “tzotziles” o, aún menos, “indígenas de Chiapas” ni “trabajadores migrantes”, sino que todas sus energías sociales y políticas y religiosas se enfocaban hacia el interior de sus comunidades. Los antropólogos han documentado ampliamente que las vidas y las ambiciones de los hombres y mujeres estaban dirigidas a ser miembros dignos y correctos de sus comunidades locales y, si les era posible, ascender a las jerarquías de los puestos civiles y religiosos comunitarios, para llegar a ser ancianos respetados. A los ojos de personas como éstas, el mundo situado más allá de sus comunidades era precisamente eso: un “más allá”, lo de “afuera”, lo “extranjero”.

Desde el punto de vista de la elite terrateniente y política de Chiapas, las ventajas del aislamiento cultural y político residían en que, en primer lugar, sus trabajadores tenían poco o ningún interés por los asuntos políticos de las regiones en donde eran migrantes, a pesar del hecho de que pasaran la tercera parte de su vida allí. En segundo lugar, el alto grado de autoridad que dentro de las comunidades ejercían los ancianos “tradicionales”, y la obediencia voluntaria de la población a sus decisiones permitía a la elite política y latifundista del Estado controlar comunidades enteras indirectamente al cooptar y subordinar a un número relativamente pequeño de líderes nativos. No es casual entonces que aquellos que gobernaban el estado alentasen el manteni-

miento de “comunidades tradicionales”, en vista de la dependencia de la agricultura de Chiapas respecto a los trabajadores migrantes mayas, y de las grandes cantidades de fuerza de trabajo que requería. Mientras controlaran al puñado de hombres en la cúspide de cada una de esas comunidades, sabían que contaban con la obediencia de todos sus miembros. Conforme a esa idea, siempre que se producía algún conflicto de líderes indígenas “tradicionales” contra innovadores o disidentes, el Estado ponía su autoridad al lado de quienes defendieran la “tradición” y el *statu quo*. Por ende, la comunidad tradicional era al mismo tiempo, un refugio social donde los indios buscaban el sentido de sus vidas, y una unidad básica de control que el Estado mantenía.

Por desgracia, dentro de muchas de las comunidades de Los Altos, dicho sistema de control indirecto favoreció, con el paso del tiempo, la creación de desigualdades desestabilizadoras. En el caso de Chamula, por ejemplo, en lo económico, muchos de los líderes “tradicionales” beneficiados acumularon fortunas personales durante las décadas de 1960 y 1970, como resultado de controlar trabajos y apoyos del gobierno, licencias de transporte y accesos a tierras comunales. En forma tal vez natural, utilizaron su nueva riqueza, entre otras cosas, para asumir el papel de usureros que antes era monopolizado por comerciantes y terratenientes no indígenas. En Chamula, donde las tasas de interés en los años sesenta eran del 10% mensual, esto significó que un puñado de hombres ya suficientemente poderosos y con recursos para conceder préstamos se hicieran discreta e inmensamente ricos por medio de créditos a los dos o tres mil arrendatarios chamulas (en 1970), que necesitaban préstamos al principio de la estación para comprar semillas y pagar anticipos a sus trabajadores.⁸ Los deudores generalmente acababan pagando hasta la mitad de sus ganancias a sus acreedores indígenas, tras la cosecha. Paradójicamente, durante décadas los que sufrieron de estos extremos de usura y explotación parecían no resentirlo; al contrario, tal vez el recuerdo de que los préstamos

⁸ Con la inflación posterior a 1976, tales intereses intracomunitarios llegaron a alcanzar el 15 y aún el 20% mensuales para deudores no favorecidos.



Producción de tejidos para el mercado turístico

Foto: Diana Rus

de los ladinos eran peores los hacía sentirse orgullosos del éxito de un miembro de sus propias comunidades.

Además de causar crecientes desigualdades económicas, en la mayor parte de las comunidades de Los Altos, el control indirecto condujo al despotismo político. Aunque dentro de las comunidades la posición de los jefes locales estaba típicamente disfrazada con símbolos de “tradicción” y respeto por los ancianos y por los funcionarios religiosos, el hecho de que a menudo el gobierno interviniera a su favor cuando enfrentaban cualquier oposición significaba que su poder no quedaba limitado por las expectativas “tradicionales” o “comunitarias”.⁹

Hay que notar que no todos los municipios de la región se polarizaron tanto económica como políticamente durante los sesenta y setenta como Chamula. En el caso de Zinacantán, por ejemplo, donde a principios de los cuarenta la reforma agraria dotó a toda una generación con cantidades más o menos iguales de tierra, la participación política era mucho más igualitaria, y la jerarquía política-religiosa se amplió durante los sesenta y setenta para dar acceso a más hombres.¹⁰ Sin embargo, como los chamulas, los zinacantecos colaboraban con el sistema político nacional, aceptando beneficios (tierras, préstamos, obras) a cambio de sus votos y apoyo al gobierno y al partido oficial. Desde la perspectiva del Estado, esto era lo que importaba, no las particularidades de sus arreglos internos.

Es preciso recordar que durante las décadas de 1950 y 1960 y los primeros años setenta, los precios agrícolas eran relativamente altos; la mano de obra, aunque mal pagada, era ampliamente demandada, y en comparación a las tendencias históricas recientes, los ingresos eran altos. En conjunto, en esos años las condiciones fueron mejores que en cualquier otra época registrada en la memoria histórica, y los abusos del sistema político y económico —o la posibilidad de cambiarlo por otro— no ocupaban un lugar preponderante en la mentalidad de la gente.

⁹ Véase Rus, 1995a, donde se describe este sistema de control político y se examinan sus abusos.

¹⁰ Cancian, 1965 (80-106, 126 ss.). Véase también Collier, 1976: 51 ss., 120 ss., 1987.

La crisis de las décadas de 1970 y 1980

Las comunidades tzeltales y tzotziles de Los Altos resultaron en particular vulnerables a la serie de crisis que dominaron la agricultura de Chiapas en los últimos años setenta y en la década siguiente, la de 1980, y ello se debió a que para sobrevivir económicamente, dependían del trabajo migrante.

El primer cambio importante para la mano de obra de las tierras bajas sobrevino a consecuencia del auge petrolero y de la devaluación del peso en 1976. Corregidos los factores de inflación y tipo de cambio, los precios de garantía del maíz, que se habían mantenido estables a principios de los setenta, alcanzando sus precios máximos entre 1974 y 1976, iniciaron a partir de ahí un descenso constante, para llegar en 1980, a menos de tres cuartas partes del valor de 1975.¹¹ En respuesta, los grandes terratenientes de los valles centrales, que producían maíz utilizando mano de obra de indígenas migrantes, y que realizaron fuertes inversiones en tractores y agroquímicos durante los años prósperos a mediados de los setenta, en lugar de incrementar las cantidades de maíz que plantaban para aprovechar al máximo tecnología y fuerza de trabajo, mantuvieron sus sembradíos y recortaron la contratación de trabajadores de Los Altos, es decir, sustituyeron mano de obra por tecnología. Al mismo tiempo, se aceleró la conversión de las tierras de barbecho a pastizales permanentes, a fin de aprovechar los aumentos de precio del ganado y el apoyo del gobierno a la ganadería en forma de crédito fácil. En tales circunstancias, la producción de maíz en sembradíos de propiedad privada se estancó a finales de los setenta, mientras que la cuenta de ganado se duplicó, de apenas dos millones de cabezas en 1970 a más de cuatro millones a principios de los ochenta. Sin embargo, la consecuencia que nos interesa principalmente aquí consiste en la pérdida de entre 2 mil y 4 mil empleos migrantes, más del 20% del total, en la cuenca del Grijalva después de 1976, causada por

¹¹ Véase BANAMEX 1984: p. XII: "Índice de precios de garantía de granos básicos, 1974-1984."

el estancamiento en la producción de maíz en tierras privadas, en condiciones de tecnificación creciente.¹²

Si bien en cualquier otra época una pérdida tan cuantiosa de empleos habría resultado catastrófica, en este caso se suavizó por el lanzamiento de un programa masivo de obras públicas en Chiapas y Tabasco. A partir de 1976, las divisas del petróleo aunadas a préstamos internacionales se invirtieron en la construcción de refinerías, presas, mejoras urbanas, caminos y puentes en ambos estados. El resultado reflejado en estadísticas del gobierno es que hacia 1980, se habían creado casi 17 mil nuevos empleos en la industria de la construcción formal de Chiapas (Thompson González, *et al.*, 1988: 232; Collier, 1998: cap. 4). Al otro lado de la frontera, en la región de Villahermosa, Tabasco, el incremento era aún mayor. Sucedió que los mayas de Los Altos que habían trabajado como arrendatarios en los valles del centro de Chiapas a mediados de los años setenta —principalmente zinacantecos y chamulas— a menudo hablaban suficiente español y tenían experiencia en tratos con no indígenas, lo cual les permitió conseguir esos empleos, y los testimonios indican que muchos de ellos se mantuvieron en pie económicamente. Pero no todos: los hombres mayores, que no hablaban bien español, y los que no podían o no querían adaptarse al trabajo de construcción semiurbano, desempleados de los arrendamientos maiceros, recurrieron a los empleos de la cosecha de café, un trabajo peor remunerado, donde su ingreso al mercado de contratación creaba graves problemas de competencia (Collier, 1987).

No obstante, las comunidades de Los Altos en su conjunto parecen haber salido sin pérdidas de los cambios económicos que ocurrieron entre 1976 y 1981. En Zinacantán se produjeron cambios significativos en las relaciones familiares y costumbres comunitarias en ese periodo, pues los hombres *tenían* más dinero como empleados de la economía formal, al tiempo que las condi-

¹² Ya que nadie ha seguido el índice de empleo y desempleo indígenas en Chiapas, solamente podemos calcular esas cifras de manera aproximada, a partir de estadísticas de producción total y estimaciones de la cantidad de mano de obra invertida en cada unidad de producción. Para las estimaciones y fórmulas, véase Rus, 1995c.

ciones de empleo los obligaban a pasar temporadas más largas lejos de sus casas. En sus esfuerzos por adaptarse a ausencias más prolongadas, sufrieron en particular las mujeres y los niños, que recibían menos apoyo masculino (Collier y Mountjoy, 1988). Al mismo tiempo, en Chamulá, quizás para evitar dichas ausencias, se iniciaron las primeras “filtraciones” de familias a la vida urbana (D. Rus, 1990; Rus y Rus, s.f.). Pero aún faltaba por suceder lo peor.

En 1982, con la crisis de la deuda externa, se detuvo abruptamente el gasto gubernamental en obras públicas. Al llegar 1985, año al que corresponde la siguiente emisión de cifras, no sólo los 17 mil empleos en la construcción formal se habían reducido a menos de 3 mil, sino que también miles de otros trabajadores que proveían servicios a las obras de construcción y a sus pudientes empleados —una gama que llega hasta al operador del carrito de las paletas— estaban desempleados desde 1983. A diferencia de lo sucedido en 1976, esta vez no hubo transición fácil a nuevas clases de trabajo. Los terratenientes privados de los valles centrales aumentaron durante un periodo corto la producción de maíz, a fin de aprovechar los altos precios de garantía y el apoyo gubernamental del programa del SAM (Sistema Alimentario Mexicano) en 1981 y 1982, pero al empezar 1983, recortaron nuevamente la producción y la demanda de mano de obra. A estas alturas, el mercado laboral del café no constituía una salida. No sólo había miles de antiguos agricultores de maíz y trabajadores de la construcción de Chiapas en busca de trabajo, sino que un flujo masivo de refugiados guatemaltecos, muchos provenientes de los mismos pueblos que habían proporcionado durante varias generaciones trabajadores migrantes a las plantaciones cafetaleras del suroeste de Chiapas, dejaba sentir su presencia. A mediados de la década de 1980, se calculaba que había más de 100 mil guatemaltecos en el estado, 50 mil de ellos dentro de la región cafetalera del suroeste (Earle, 1988: 270-271).¹³ En consecuencia, si en las

¹³ Mosquera (1991: 70-72) resume las fuentes sobre el número de trabajadores guatemaltecos en el Soconusco, incluyendo tanto migrantes como refugiados. La cifra para migrantes documentados sube de 20 mil a fines de los 1970 a 65 mil para 1985 (véase también Ordóñez Morales, 1993: 89 ss.).

plantaciones del suroeste en 1980 había entre 12 mil y 15 mil indios de Los Altos de Chiapas, ya en 1983, precisamente cuando necesitaban como nunca antes fuentes de trabajo, empezó a declinar la oferta de puestos para ellos.¹⁴ Las nuevas condiciones de contratación les exigían que, en lugar de “engancharse” en San Cristóbal, donde cobraban un anticipo de salario y recibían un boleto de autobús para llegar a las plantaciones, los aspirantes tzeltales y tzotziles del centro del estado que querían trabajar en los cafetales debían pagar su transporte hasta las fincas, y presentarse a las puertas, junto con trabajadores guatemaltecos, y competir por el empleo. En consecuencia, según testimonios, los salarios reales que se pagaban en las plantaciones disminuyeron, pues los indígenas de Chiapas eran forzados a aceptar los sueldos que fijaban los desesperados guatemaltecos. Muchos se desanimaron; en sus testimonios, hombres de Chamula que nunca estuvieron desempleados recuerdan comprar boletos de autobús a la costa con dinero obtenido de prestamistas locales al 20% de interés mensual, y luego andar de una plantación a otra sin encontrar trabajo, hasta darse por vencidos y regresar en autobús, o caminar los 300 kilómetros hasta sus casas. En las plantaciones cafetaleras del norte de Chiapas, con menor presencia de guatemaltecos, todavía había trabajo para entre 13 mil y 15 mil hombres, pero por supuesto en condiciones de competencia feroz, y esas plantaciones tenían la reputación de ser aún más explotadoras que las del suroeste.

En 1989 se asestó el golpe final a la labor agrícola migrante, con la caída de los precios internacionales del café. En las temporadas de 1989-90 y 1990-91, algunas grandes plantaciones cosecharon café utilizando mano de obra indí-

¹⁴ El número de tzotziles y tzeltales contratados oficialmente para trabajar en fincas cafetaleras de la región suroeste de Chiapas que se muestra en Rus 1995c, cuadro 8, solamente es un indicador del verdadero flujo de trabajadores entre una y otra región. Tan sólo una de las dificultades fue que durante los años setenta los contratos laborales registrados en San Cristóbal correspondían a sólo quince de las 53 plantaciones de la región que tenían extensiones de más de 200 hectáreas. Ástorga Lira (1985: 34) sugiere que las cifras oficiales de contratación representan apenas una tercera parte del número total (véase además, Rus, 1995c: cuadros 6 y 7). Las cifras sobre trabajadores guatemaltecos pueden verse en Mosquera 1990.



Trabajo colectivo en una finca comprada por acasillados en El Bosque

Foto: Diana Rus

gena, pero los precios eran tan bajos que muchos propietarios dejaron de mantener sus cafetos, con lo cual eliminaban aproximadamente la mitad de sus costos laborales (o sea, en términos no utilizados usualmente en Chiapas, la mitad de sus trabajadores). Ya en 1991-92, muchos dejaron por completo la cosecha: el precio llevaba tanto tiempo por debajo de los costos de producción, que estaban en bancarrota.¹⁵

Las bajas en el empleo agrario repercutieron fuertemente entre los Maya. Sus números —hombres adultos tzotziles y tzeltales, tojolabales, ch'oles y

¹⁵ Tal como sucedió, la cosecha de café de Chiapas disminuyó “solamente” en aproximadamente 20% en 1987-88 y 1992-3, debido en buena parte a que, además del puñado de plantaciones que emplean trabajadores migrantes, existían también decenas de miles de pequeños productores (en su inmensa mayoría indígenas) que seguían cosechando en sus microparcels aún cuando ya no era provechoso, simplemente porque subvaluaban drásticamente su propio trabajo.

mames de Chiapas— se duplicaron desde 100 mil a mediados de los años setenta hasta más de 200 mil en 1990 (Rus, 1995c). Mientras tanto, las ofertas de empleo en las plantas cafetaleras descendieron de 80 mil en 1980 a apenas 15 mil en 1988 y aún menos en 1990. En su totalidad, la oferta de empleo agrario en todo el estado de Chiapas había descendido hasta apenas 40 mil empleos en 1990. Mientras por generaciones el empleo agrario había ofrecido trabajo a quien lo quisiera, ya en los noventa los cambios agrarios de apenas 15 años atrás habían dejado desempleados y desamparados a entre 75 y 80% de los mayas del estado.

¿Qué pasó con este excedente de fuerza laboral? ¿Qué impacto produjo ese precipitado cambio en sus familias y comunidades?

Respuestas a la crisis: predominantemente económicas

En general, entre los tzeltales y tzotziles de Los Altos, la primera respuesta a la catástrofe económica consistió en intensificar el uso de los recursos que estaban directamente bajo su control. Por ejemplo, un porcentaje significativo de mujeres —hasta el 60% en Chamula y otros lugares— empezaron a producir trabajo artesanal para el creciente mercado turístico después de 1982 (D. Rus, 1990; Nash, 1993). Al mismo tiempo, se intensificó bruscamente la producción agrícola en tierras dentro de los municipios indígenas. Pequeños cafetales, sembradíos de maíz y granjas de cultivo de flores —actividades todas que ya existían antes de la crisis— florecieron como nunca a partir de 1982. En el caso del café, el número total de productores “de pequeña propiedad” en el estado —principalmente agricultores indígenas con menos de 2.5 hectáreas— sumaron de aproximadamente 45 mil en 1982 a más de 70 mil a principios de los años noventa (Harvey, 2000: cap. 7). Y, en el caso del cultivo del maíz, la producción en tierras ejidales se incrementó de hecho en un 22% dentro de los municipios indígenas de Los Altos de 1982 a 1983, si bien al mismo tiempo disminuía en un 10% dentro de tierras de propiedad

privada en los valles centrales.¹⁶ La intensificación de dichas actividades ha tenido a largo plazo efectos más importantes que los de ofrecer una alternativa económica, al crear estratificación y polarización sociales en comunidades que antes se consideraban a sí mismas igualitarias. El caso del maíz resulta en particular instructivo. En Zinacantán, según ha documentado Collier (Collier, 1990; Collier y Mountjoy, 1988; Collier, Mountjoy y Nigh, 1994), quienes tenían recursos para utilizar fertilizantes y herbicidas a partir de 1983 aumentaron sus rendimientos del 50 al 100%, y sembraban en las mismas parcelas año tras año, en lugar de dejarlas en barbecho tras la tercera o cuarta cosecha, como solían hacer en el pasado. Por desgracia, se requería de capital para lograr esa intensificación, y en muy pocos años los agricultores que invirtieron en fertilizantes y otros insumos —muchas veces hombres jóvenes con acceso a trabajo asalariado fuera de la comunidad— empezaron a adquirir, a alquilar, o a embargar por deudas las parcelas de los vecinos que no tuvieron la misma suerte. El resultado de este mismo proceso para la comunidad relativamente pobre que estudiamos en el municipio de Chamula es que la distribución equitativa de la tierra, imperante hasta principios de los años setenta, se sustituyó a finales de los años noventa, con una distribución en la que el 63% de las familias (212 de las 338 estudiadas) eran propietarias solamente de los terrenos de sus casas, mientras que una clase de nuevos ricos de aproximadamente 3% de la población, poseían de seis a veinte hectáreas (véanse Rus y Rus, s.f.). Quienes perdieron sus tierras en el proceso de concentración —o aquéllos que nunca habían tenido— enfrentaron la alternativa de quedarse y convertirse en trabajadores empobrecidos para sus vecinos terratenientes —desde el punto de vista funcional, obreros agrícolas estacionales que no dejan sus casas— o engrosar los éxodos de sus comunidades, iniciados a principios de la década de 1980.

¹⁶ Esta evidencia es inferida, y proviene del hecho de que hubo el mismo aumento aproximado de producción de maíz en municipios principalmente ejidales en 1983, y una disminución correspondiente aproximada en los municipios de régimen mixto ejidal y de propiedad privada (INEGI, 1986: 1792 ss.).

Si se examina la situación con más profundidad, vemos que los trabajadores migrantes se vieron obligados a recurrir a las pocas tierras que tenían dentro de sus propias comunidades y, en esencia, a competir por su control. La intensificación de los cultivos de maíz, acompañada de una concentración de la propiedad y expulsión del excedente poblacional, fue una de las formas de dicha competencia. Otra de las formas fueron los préstamos de dinero y sus consecuencias. Las tasas de interés para préstamos dentro de las comunidades indígenas eran de manera uniforme del 20% mensual después de la crisis financiera de 1982. Los que carecían de capital propio necesitaban préstamos para todo: para comprar fertilizantes, para financiar sus búsquedas de trabajo y para comprar medicinas. Como se volvía cada vez más difícil encontrar trabajo asalariado, el resultado de esos préstamos a menudo consistía en el embargo de la propiedad puesta como garantía, y la consiguiente emigración del deudor.

Si bien en términos económicos dicha concentración de propiedad y riqueza pueden parecer, vistas desde afuera, normales, sus efectos sociales y políticos dentro de las comunidades tradicionales no pudieron ser más corrosivos. Cuando la mayoría de los hombres de Los Altos eran aún trabajadores migrantes, las divisiones económicas dentro de las comunidades, aunque estuvieran presentes y ciertamente tuvieran importancia, pasaban desapercibidas o se convertían en servicio a la comunidad por medio del servicio en el sistema de cargos. La solidaridad se forjaba a partir de un sentido de pobreza y sufrimiento compartidos. En cambio, las nuevas condiciones de la década de 1980 hicieron que quienes tenían capital trataran abiertamente las tierras comunales como si fueran simplemente una mercancía cualquiera. Por su parte, quienes tenían pocos recursos iban perdiendo pie en sus propias comunidades. En casos extremos como el de Chamula, no solamente se veían obligados a emigrar, sino que también a unirse a movimientos protestantes o disidentes, y a denunciar las inequidades de los miembros más ricos y los jefes de sus comunidades —debería notarse que a éstos durante los años setenta se denominaba cada vez más peyorativamente “caciques” (véanse Morquecho, 1992; Rus, 1995a). En el

más próspero Zinacantán, en cambio, se formó una nueva clase de empresarios quienes invirtieron en la producción agrícola local y emplearon a sus vecinos menos afortunados como jornaleros en su propia comunidad (Collier, 1987, 1998: cap. 5). En los dos casos, la solidaridad idealizada del pasado cedió su lugar a una estratificación económica —y eventualmente política— abierta.

Es menester mencionar otras tres categorías de respuesta económica a la crisis, además de la intensificación de actividades dentro de las comunidades de origen. La primera consistía en mantener residencia en el interior de la comunidad, pero buscar trabajo en medios geográficos mucho más distantes. Esta opción no resultó funcionalmente muy distinta de las migraciones laborales del pasado, con la salvedad de que las distancias eran y son mayores, y las ausencias mucho más prolongadas. A mediados de los ochenta, tales migraciones podrían tener destinos como la Ciudad de México, o Cancún. Pero a principios de los noventa los tzotziles aparecieron como trabajadores indocumentados en las fábricas de California, como empleados en rastros en el Medio Oeste y como trabajadores de la zafra en Florida. Al terminar la década de 1990, había tal vez 15 mil indígenas de Los Altos de Chiapas en los Estados Unidos. Muchos de estos trabajadores, casi todos hombres, y en su mayoría jóvenes y tzotziles, se ausentan de sus familias hasta tres años en cada ocasión. Su sacrificio posibilita que esas familias puedan llevar lo que se aproxima a una vida tradicional confortable, dentro de sus comunidades de origen.

Las otras dos respuestas han sido la migración a las ciudades y la migración a nuevas colonias agrícolas. La primera de ellas parece ser la opción más frecuente a la intensificación de la actividad económica dentro del territorio de origen. Mientras que de 1980 a 1988 la población urbana de Chiapas aumentó de 700 mil hasta más de 950 mil, las proporciones de población entre unas u otras regiones en general permanecieron constantes, lo cual indica que los pobladores rurales emigraban a la ciudad o pueblo grande más próxi-

mo a sus lugares de origen.¹⁷ Por ejemplo, la mayoría de los migrantes urbanos tzotziles y tzeltales se establecieron en San Cristóbal, cuya población propiamente urbana creció de 60 mil en 1980 a posiblemente 130 mil en 1999, y más de la mitad de ese crecimiento demográfico provino de indígenas.¹⁸

Respuestas a la crisis: principalmente políticas

Sin duda, casi todas las soluciones a los problemas económicos que se han descrito implicaron cambios organizativos, fueran éstos deliberados o no. La comunidad ideal “tradicional” de Los Altos de Chiapas era en realidad un conjunto corporativo, hasta cierto punto monolítico, que en esencia reunía y combinaba las ganancias de los trabajadores agrícolas para mantener un espacio aparte, social y culturalmente privilegiado. Los miembros de la comunidad que necesitaban encontrar nuevas formas de ganarse la vida se vieron orillados también a desarrollar nuevas maneras de organizarse y de relacionarse con la sociedad en torno suyo. Ejemplo de estas innovaciones son las organizaciones sociales y políticas de las nuevas colonias, tanto en contextos

¹⁷ La única excepción real a esta generalización es Tuxtla Gutiérrez, que atrajo a inmigrantes de todas partes del estado, y creció en los años ochenta de 166 mil a 295 mil habitantes, y hoy en día (2000) tiene una población de casi 500 mil.

¹⁸ Es difícil cuantificar los tamaños de las diversas diásporas. Sin embargo, basándonos en evidencias de anécdotas de tres colonias de San Cristóbal, una estimación del número de tzotziles que trabajan al menos una parte del año en los Estados Unidos sería de diez a quince mil. La ciudad de San Cristóbal, que virtualmente carecía de residentes indios a fines de la década de 1960 (para permanecer en la ciudad era obligatorio vestirse con indumentaria no indígena y convertirse en un “ladino”), hacia 1999 estaba rodeada por veintitrés colonias indígenas formalmente constituidas, más otras dos docenas de asentamientos menos formales. La primera de tales colonias se fundó en 1970, y en su conjunto contienen representantes de todas las comunidades de los Altos centrales (Calvo Sánchez, 1991:56). Las estimaciones de población de esta migración urbana varían de treinta a más de sesenta mil (Aubry, 1991 y comunicación personal, 1999; Bétancourt, 1997). En lo que se refiere a la Selva Lacandona en 1990, había aproximadamente 80 mil migrantes de los Altos centrales, en su mayoría tzeltales y tzotziles (véase también, para poblaciones urbanas, los Censos generales de población IX, X y XI).

urbanos como en la selva. Las comunidades nuevas y voluntarias —en el sentido de que sus miembros podían salir de ellas si se encontraban a disgusto, lo cual no podía decirse de sus viejas comunidades de Los Altos—, que a menudo reunían personas de distintas comunidades de origen y aún de diferentes grupos lingüísticos, fueron más inclusivas y más democráticas en su proceso de toma de decisiones. Sobre todo a partir del movimiento zapatista, se ha puesto considerable atención al proceso de formación de dichas instituciones. No obstante, puesto que nuestro objeto de interés es la vida dentro de los viejos municipios de Los Altos centrales, no examinaremos ese proceso en el presente estudio (véanse, en este mismo volumen, los trabajos de Leyva, Eber, Aubry, Mattiace y Burguete).

Sin embargo, aun quienes permanecieron en sus municipios de origen se dieron a la formación de nuevas “comunidades construidas” a fines de la década de 1970 y los años ochenta. Por ejemplo, en la región de Chamula estudiada por Rus, las mujeres tejedoras y bordadoras, cuando descubrieron que podían ganar dinero con la venta de productos artesanales a fines de los años setenta y darse cuenta de que duplicaban esfuerzos al viajar por separado a las tiendas de turistas para dejar sus productos, se organizaron en grupos informales que se turnaban para ir a la ciudad. A mediados de los ochenta, algunos de estos grupos habían organizado servicios de cuidado de niños en sus comunidades, y poco después adquirieron materiales en conjunto, para ahorrar dinero mediante grandes volúmenes de compra. Ya en 1988, tomando como modelo organizaciones previas de artesanos que el gobierno y organizaciones no gubernamentales promovieron, llegaron a unirse a otras cooperativas informales de sus localidades, a fin de comercializar sus productos fuera de Chiapas. Lo más notable de estas últimas organizaciones es que la idea nació dentro de los grupos de mujeres, sin injerencia del gobierno ni de personas no indígenas (Gómez Monte y D. Rus, 1990). Al no haber ayuda ni intervención del gobierno, sobre todo durante la crisis financiera posterior a 1982, se formaron grupos parecidos a los artesanales pero para comprar materiales agrícolas al mayoreo, se fundaron cooperativas de crédito que tras-

endían límites municipales, llegando, sobre todo en Zinacantán, a juntar recursos para comprar tierras a propietarios ladinos que perdieron la fe en la agricultura y vendían sus propiedades rurales.

Para su desgracia, estas actividades independientes encontraron el mayor obstáculo en los intereses de quienes obtenían beneficio de la vieja estructura de la comunidad corporada: los jefes políticos o caciques dentro de las comunidades indígenas, y desde afuera, el Estado, fueron la razón del fracaso eventual de muchos de esos esfuerzos. Por ejemplo, en el caso de Chamula, los jefes apenas habían prestado atención a los grupos de mujeres artesanas mientras se mantuvieron al nivel de reuniones locales de mujeres que se reunían para tejer y charlar. No obstante, en cuanto empezaron a ganar dinero, sobre todo porque lo obtenían en colaboración con grupos de otros municipios, entre ellos protestantes y “católicos verdaderos” liberacionistas, los jefes se fijaron en ellas. Fueron convocadas al centro municipal, y se les interrogó sobre sus actividades, pues no se alinearon a los grupos femeniles del PRI ni a los proyectos artesanales del gobierno nacional. Se sospechaba que el suyo era un proyecto político, necesariamente subversivo; que los grupos locales de artesanos se formaron con elementos de las organizaciones políticas independientes que, desde finales de la década de 1970, se habían vuelto poderosas por todos los ámbitos rurales de Chiapas. Por lo tanto, eran la punta de lanza de un ataque en contra de su propio control del municipio. Los caciques no tenían nada que ofrecer a las mujeres; al parecer, se limitaron a intimidarlas para que abandonasen sus actividades de organización independientes.

La campaña gubernamental en contra de las cooperativas y organizaciones de ese corte que se condujo unos años después estuvo mejor concertada, y acabó por tener éxito. Cuando Patrocinio González asumió el poder como gobernador de Chiapas a fines de 1988, aplicó dentro del estado la política nacional del gobierno de Salinas para suprimir las organizaciones independientes de toda clase, y enrolar a quienes pertenecieran a ellas en instituciones de control oficial. Para lograr su propósito, González contaba con los fondos estatales de PRONASOL —el Programa Nacional de Solidaridad—, con

los cuales podía otorgar apoyos a organizaciones locales condicionados a que se afiliaran a instituciones controladas por el PRI y el estado (véanse Morquecho 1992; Dresser, 1992). En el caso de las artesanas de Chamula, el primer contacto con PRONASOL se produjo a principios de 1989, y a mediados de año aceptaron préstamos y apoyos, y entregaban toda su producción a agencias estatales —a consignación— para que éstas las comercializaran. Sin embargo, las ventas iban mal, y las mujeres empezaban a murmurar, protestando por el tiempo que se perdía en las reuniones con los representantes del gobierno y por tener que devolver préstamos de operaciones que no rendían utilidad alguna. A finales de 1990, fracasó la organización informal que las mujeres habían alimentado a lo largo de diez años, tan sólo quince meses después de aceptar la ayuda de PRONASOL. Una minoría de ellas se unieron a grupos artesanales apoyados por el gobierno; casi todas las demás prefirieron trabajar haciendo bordados para maquiladoras.

Este particular caso se repitió en experiencias parecidas para muchos grupos de Los Altos, después de que el gobierno renovara su interés por ellos a partir de 1988. Los cultivadores de flores, horticulturistas y agricultores de maíz chamulas y zinacantecos que participaron en el programa gubernamental “Crédito a la Palabra”, por ejemplo, que concedía préstamos de 300 mil pesos (mil dólares al tipo de cambio de la época) a pequeños propietarios a partir de 1989, descubrieron que los préstamos que habían contratado nunca llegaban antes de que se terminara la estación de cultivo, sino que tardaban entre seis y ocho meses. En consecuencia, los prestamistas locales —quienes con frecuencia eran los mismos jefes políticos que actuaban como intermediarios para los préstamos del gobierno— no tardaron en darse cuenta de que ellos podían prestar 500 dólares a cada participante en el programa al empezar la estación, y aplicando tasas de interés del 15 al 20% mensual, simplemente embolsarse los cheques de mil dólares cuando el gobierno finalmente los enviaba. En los mismos años, el gobierno cerró muchos de los programas de extensión agrícola, insumos de bajo costo, créditos subsidiados y servicios de comercialización para los pequeños productores. Había flujos de ayuda

directa en forma de dinero en efectivo, pero siempre a través de caciques locales vinculados al gobierno, con el irónico resultado de que, después de 1989, la gente se encontró igualmente empobrecida pero en situación más subordinada que en el periodo anterior (1982-89), cuando el gobierno, abrumado por la crisis financiera, los había ignorado.

Huelga decir que mientras los gobiernos estatal y federal trataban de suprimir los proyectos independientes organizados por familias y grupos locales para sobrevivir la crisis, después de 1982 también manejaban sus escasos recursos para mantener la lealtad de los principales líderes indígenas en cada comunidad, y mediante ellos, su control de las estructuras municipales. Aún antes de la crisis, en 1980, el gobierno estatal aportó fondos de desarrollo por millones de pesos directamente a los ayuntamientos bajo el CODECOM (Convenio de Confianza Municipal).¹⁹ En la región de Los Altos, esto aumentó la competencia por participar en los ayuntamientos, y en los recursos de los mismos. Como era previsible, el faccionalismo político se agudizó en toda la región, sobre todo entre los grupos excluidos y los “del gobierno”. Las expulsiones de disidentes iniciadas en Chamula a mediados de los setenta, por ejemplo, se hicieron generales –y más violentas– en estos años. Sin embargo, irónicamente, por un tiempo hubo también una “recomposición” de los grupos de poder. En Zinacantán, por ejemplo, las facciones de camioneros que por varios años se disputaban el control de las rutas entre el municipio y las principales ciudades del estado, se unieron bajo las siglas del PRI para las elecciones de 1982. Durante la década siguiente, repartirían no sólo rutas, sino fondos, mientras que otros grupos menos favorecidos se identificarían primero con el PAN, y después de 1988 con Cuauhtémoc Cárdenas, en sus esfuerzos por ser reconocidos y obtener alguna ayuda. Pero los grupos de oposición (autoidentificados como “campesinos”, *versus* los “camioneros” del PRI) serían sistemáticamente excluidos. Esta “nueva política de exclusión”,

¹⁹ El ayuntamiento de Zinacantán, por ejemplo, recibió 11 millones de pesos, US \$440 mil, entre 1980 y 1982 (Cancian, 1992: 46).

como la describe Collier (1994: pp. 9ss.) –quien la considera una maniobra gubernamental de corto plazo para mantener el control– contribuyó a lo que Frank Cancian (1992, pp. 107ss.) describió tristemente como “el declive de la comunidad” en Zinacantán.

Nuevamente, resulta irónico que los programas de PRONASOL y sus aplicaciones estatales y federales, dirigidos a “re-enganchar” a los tzotziles y tzeltales a los programas de gobierno, si bien tuvieron éxito a corto plazo, promovieron actitudes de mayor cinismo hacia el gobierno, de tal manera que estimularon las actividades independientes de organización. Por ejemplo, en el caso de Chamula, cuando después de 1992 se canalizaron los recursos federales y estatales casi exclusivamente a través de los gobiernos municipales, en parte porque así podían asegurar lealtad al PRI y al gobierno, quienes quedaban excluidos acudieron a organizaciones regionales fuera del municipio. Esta búsqueda de espacios les llevó a aliarse por un tiempo con SOCAMA (Solidaridad Campesino-Magisterial), asociación fundada en los ochenta por maestros rurales del ala radical del SNTE, que durante la presidencia de Carlos Salinas canalizaba fondos de PRONASOL y después de 1994 se identificó abiertamente con el gobierno. Pero también los llevó a probar suerte con varias ONGs y organizaciones económicas y políticas de los municipios de los alrededores, en donde las sanciones contra la organización independiente no parecen haberse aplicado con tanto rigor.²⁰

De nuevo, es necesario señalar que las condiciones económicas de los pueblos de Los Altos seguían deteriorándose después de 1989. Además de nuevas caídas en los precios del café después del colapso de 1989, se mantuvieron a la baja los precios de otros productos agrícolas y, por ende, se redujo la de-

²⁰ Entre los ejemplos de tales organizaciones extrachamulas se incluyen una cooperativa de cultivo de flores con base en Zinacantán, afiliada a COLPUMALLI, que aceptaba a disidentes chamulas; CRIACH (Coordinadora de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas), la organización de la mayoría protestante de exiliados chamulas en San Cristóbal, que patrocinó una cooperativa de artesanos y una cooperativa de compras agrícolas donde se incluía a disidentes no protestantes del interior de Chamula; San Jolobil, una cooperativa de artesanas en San Cristóbal; y ONGs afiliadas con la Iglesia Católica (véanse Collier, 1994 y 1997, y Harvey, 2000, para resúmenes de la política de este periodo).

manda de mano de obra agrícola. Además, la abrogación del Artículo 27 Constitucional, que cancelaba la reforma agraria, aniquiló las esperanzas de muchos tzotziles y tzeltales de que se les devolvieran tierras de Los Altos, o que se les dieran títulos de las tierras que habían colonizado en la selva. En semejante contexto, el acceso cada vez más restringido a la ayuda gubernamental y la represión del gobierno de González contra las organizaciones independientes produjo sensaciones de enojo y pesimismo respecto al futuro. El estado de ánimo colectivo se llenó de ansiedad y frustración.

El levantamiento zapatista y sus consecuencias, 1994-2000

Tal era el escenario de los municipios cercanos a San Cristóbal cuando se recibieron las noticias de la rebelión zapatista. Durante los primeros meses, la gente seguía con atención las negociaciones entre el gobierno y el EZLN. También discutían continuamente las implicaciones del levantamiento para el futuro de sus comunidades y sus propios proyectos. Quienes pertenecían a organizaciones independientes estaban representados por ellas en las discusiones del gobierno con el CEOIC (Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas), que se formó a finales de enero de 1994, y la AEDEPECH (Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco), que convocó en julio a una reunión estatal de grupos ciudadanos, indígenas y campesinos. Directamente, en más de la mitad de los municipios, entre ellos en Zinacantán, durante los primeros meses del año grupos de oposición y disidentes de las ya desgastadas alianzas que gobernaban bajo del nombre del PRI, se unieron para echar de los ayuntamientos a caciques priístas e instalar consejos municipales, con una representación de alguna manera democrática de todos los grupos políticos (Collier, 1997: 19ss.).

La reacción del PRI —y del gobierno— a estos reveses fue emprender una lucha a diferentes niveles para restablecer su control. En el caso de Zinacantán, la pérdida del ayuntamiento y el hecho de que el gobierno estatal dejara de

hacer respetar las concesiones de rutas –en parte por miedo a las represalias de los grupos sublevados– rompió la columna vertebral de la coalición dominante de camioneros. Irónicamente, el más despótico y violento integrante de dicha coalición, pensando en obtener alguna ventaja, hasta se alió con el PRD y se declaró democrático y pro zapatista. Esto, en cambio, permitió a un renovado PRI-municipal declararse “libre de caciques”, y apropiarse el discurso zapatista de democracia (“mandar obedeciendo”) y justicia socioeconómica (“para nosotros nada, para todos todo”). Con su nueva imagen, y el acceso privilegiado de siempre a los fondos públicos (PROCAMPO, “Crédito a la Palabra”, etc.), más los nuevos fondos del Banco Mundial atraídos a Chiapas por la rebelión, el PRI ganó libremente las elecciones municipales de 1995. Para 1996, hasta los grupos antes más antipriistas colaboraban con el nuevo ayuntamiento (Collier, 1997: pp. 22 ss.), en un trienio notable por los esfuerzos realizados por el presidente municipal para superar el faccionalismo.

Mientras tanto, en Chamula, donde el poder político siempre se centralizó y concentró, y donde los caciques del PRI nunca permitieron facciones políticas organizadas como las de Zinacantán, la oposición procedió con mucha más cautela. Su primera gran oportunidad de manifestarse se presentó el 21 de agosto de 1994, en las elecciones federales y estatales. Según testimonios, en las elecciones federales de 1988, mucha gente, sobre todo en la mitad occidental del municipio, votó por vez primera en favor de candidatos que no eran los del PRI –opción que tomaron también en las elecciones de diputados en 1991. Decimos “según testimonios”, porque esos votos no se reflejaron en los resultados finales, que en ambos casos favorecían al PRI casi por unanimidad. Pese al poco éxito obtenido, en 1994, varias de las comunidades occidentales de Chamula”, votaron de nuevo por el PRD.

De nueva cuenta, esos votos no se reflejaron en los números que ellos creían correctos; pero las autoridades en la cabecera municipal sí se dieron cuenta de las tendencias de voto. A lo largo de los tres años siguientes, hasta las elecciones de 1997, las comunidades “delincuentes” quedaron excluidas sistemáticamente de todas las ayudas oficiales que llegaban a Chamula por

medio de su gobierno municipal. Ya en septiembre de 1994, antes de que el presidente y el gobernador electos asumieran el poder, se les notificó que iban a quedar excluidas. En los términos utilizados por un líder político de Chamula: “No queremos *partidoetik* [partidos] ni *orkanisasyonetik* [organizaciones] en Chamula”.

La ayuda económica negada a los del PRD fue significativa dado que el presupuesto del ayuntamiento de Chamula para el año siguiente era de 3.2 millones de dólares. En respuesta, 46 comunidades chamulas al occidente del municipio (de un total de 93) formaron su propia organización independiente para solicitar directamente ayuda gubernamental. Sin embargo, todas sus solicitudes se sometían a demoras y faltas de solución, pendientes de estudios ulteriores: en breve, eran denegadas.

Aún más preocupante, en octubre de 1994, circularon relatos amenazadores sobre “alguien” del gobierno municipal que, utilizando los fondos de PROCAMPO, adquirió armas automáticas y municiones, y “contrató” a cien hombres jóvenes. Mediante el pago a cada uno de los mil dólares anuales que PROCAMPO destinaba como apoyos a pequeños agricultores, dichos jóvenes —todos sin tierras— se convirtieron en esencia en el ejército privado de los jefes chamulas priístas. En la primavera de 1995, por todos los territorios occidentales de Chamula se instalaron retenes operados por jóvenes armados, coordinados mediante teléfonos celulares. A esas alturas, los oponentes políticos del PRI chamula —en particular los protestantes en la comunidad de Arvensa— también estaban armados. Finalmente, el 18 y 19 de noviembre de 1995, explotó la violencia. De acuerdo con los documentos oficiales, hubo seis muertos en un tiroteo “causado por diferencias religiosas”; de acuerdo con los rumores dentro del PRI, había más de veinte muertos, principalmente de sus propias fuerzas. Según los reportes a agencias de derechos humanos de miembros de la oposición —quienes fueron atacados en sus casas— el número total de muertos ascendió a 28 (véanse Aramoni y Morquecho, 1997). Por fortuna, esa fue la única confrontación de grupos políticos de oposición con paramilitares en las comunidades de Los Altos hasta la masacre de Acteal

en Chenalhó dos años después. Decimos “por fortuna”, ya que los reportes de toda la región describen distribuciones semiclandestinas de armas automáticas a grupos afiliados a los jefes políticos locales, desde el otoño de 1994 hasta la primavera de 1995, que incluyeron a Zinacantán en octubre de 1994. Para el verano de 1995, la región estaba saturada de armas en manos de civiles.

Está claro que, a nivel local, el objetivo de esta actividad política, sobre todo la exclusión de apoyos oficiales para todo simpatizante de los partidos políticos de oposición y la formación de organizaciones armadas de “autodefensa”, consistía en separar a la población indígena de la región del EZLN. Podríamos decir que en algunos lugares la campaña parece haber conseguido sus objetivos.

Hay quienes arguyen que las bajas electorales del PRD (y por ende la recuperación del PRI) resultaron de la política de abstencionismo promulgado por el EZLN entre sus seguidores, de los cuales la mayoría habría apoyado al PRD. De hecho los casos de Zinacantán, y Chamula sugieren dos explicaciones alternativas. En Zinacantán, el PRD se fracturó en 1995 por divisiones en aquel partido estatal, aliándose un grupo con el “nuevo” PRI que ganó las elecciones de octubre de 1995 y posteriores en Zinacantán. En Chamula, el PRD perdió peso debido al temor a represalias.

De hecho, a muchos antiguos simpatizantes del PRD se les pidió específicamente que firmaran las boletas de nominación para el candidato del PRI a la presidencia municipal de 1995, y casi todos firmaron. En privado, hablaban en contra del PRI, y participaban secretamente en reuniones de organizaciones independientes en San Cristóbal. Pero realizar abiertamente esas actividades resultaba demasiado peligroso, y podía costar muy caro en términos de quedar excluido de los programas de apoyo oficial. El abstencionismo en las elecciones posteriores a 1994 demuestra que la sospecha sobre el proceso “democrático” se extendió y que se trataba de una actitud cínica en apoyo al PRI. Algunas de las comunidades de Chamula que después de 1994 fueron excluidas de las ayudas del gobierno han ido recuperando lentamente el mismo *status* de las comunidades vecinas. Más no del todo. El “ejército privado”

que se instaló en medio de ellas fue retirado tras la violencia de noviembre de 1995, pero sigue existiendo. Al mismo tiempo, muchos de los que votaron por el PRD en 1994 se rehusan discretamente a apoyar al PRI, y continúan solicitando ayuda oficial —con pocos resultados— por medio de organizaciones independientes. Sin embargo, como no desean afectar las posibilidades de sus vecinos de recibir ayuda, tampoco votan por el PRD.

En medio de todo esto, las condiciones económicas en la mayor parte de Los Altos de Chiapas siguen siendo frágiles. En recientes encuestas económicas de Chamula, parece ser que desde principio de los años noventa —en particular, a partir de 1994— se produjo una emigración del municipio sin precedentes desde quizás los últimos años del siglo XIX. Siempre ha habido movimientos de trabajadores que entran y salen de Chamula, pero en este caso presenciamos familias enteras, desde los niños hasta los abuelos, que parecen irse en forma permanente. En algunos parajes, esa emigración sobrepasa el 30% de la población. ¿Cuál es la explicación de este movimiento? Por una parte, desde principios de la década de 1990 se ha dado un proceso de reasentamiento en las ciudades de Chiapas. Pero muchos de esos emigrantes no se van a las ciudades; más bien, se instalan en campamentos a las orillas de los pueblos o en intersecciones importantes de las tierras bajas de Chiapas, donde buscan jornales en las zonas de cultivo vecinas. Aunque con frecuencia laboran en los mismos sitios que una generación antes ocupaban arrendatarios y trabajadores rurales tzotziles, estos trabajadores no se emplean en propiedades grandes, sino en ejidos fragmentados y parcelas privadas, residuos de aquellas propiedades que se desintegraron desde la década de 1970. A diferencia de sus antecesores, estos trabajadores no parecen ganar lo suficiente con sus salarios para que los jefes de familia puedan mantener la unidad doméstica en su comunidad de origen mientras viajan entre Los Altos y las tierras bajas. En cambio, ahora trabaja toda la familia, cuando hay empleo. En esencia, son ahora una fuerza de trabajo rural descomunalizada.

En lo que respecta a los hermanos y hermanas que permanecen en sus comunidades de origen, también se les dificulta encontrar trabajo. Cuando el

precio del café se recuperó en 1994, impactó favorablemente a las comunidades de pequeños productores. Empero, no implicó gran cambio para las comunidades históricas de pizcadores, ya que en buena medida la producción ahora no está en las fincas grandes sino en las pequeñas parcelas donde no contratan mano de obra, y cuando la requieren pagan muy mal.²¹ En la última encuesta que aplicamos en las comunidades de Chamula no había un sólo trabajador cafetalero en comunidades donde, hace una generación, la mitad de la población se sostenía contratándose en los cafetales. De igual manera no queda sino un puñado de arrendatarios que tienen su hogar permanente en Los Altos. Mientras tanto, dentro de Chamula y Zinacantán, se concentra la propiedad de la tierra en manos de unas pocas familias de éxito, en un proceso paralelo a la desposesión de otras.²² Un punto novedoso dentro de todo este panorama es que desde la crisis de los ochenta, se han desarrollado en Zinacantán importantes empresas de invernadero que producen y distribuyen diariamente flores a mercados del suroeste, que son suplementadas por productos importados de la ciudad de México, y además proporcionan empleos a quienes no tienen tierras. Aunque estas empresas enfrentan escasez de agua y problemas de plagas, su existencia quizá explique el hecho de que a pesar de que hay niveles de desigualdad más altos que en el pasado, en Zinacantán no se da la emigración que caracteriza a otros municipios indígenas de la región.²³ Sin embargo, la constante, entre la mayoría de la gente de

²¹ Hay que notar que después de 5 años de precios relativamente altos para el café en el mercado internacional, en 2000 el precio entró de nuevo en caída libre, amenazando otra vez la economía de grandes regiones del estado.

²² En la comunidad de Chamula donde trabajamos, la proporción de familias sin más tierras que los lotes que ocupan sus casas creció de 41% en 1974 (61 de 148) a más de 54% en nuestro censo económico de 1998 (210 de 388). Mientras tanto, de sólo una familia que tenía más de 6 hectáreas en 1974, el número ha crecido a catorce en 1998, 3.6%, que tienen de 6 a 20 has. La polarización sería aun más marcada si no fuera por el hecho de que 35% de los descendientes de los habitantes de los años setenta han emigrado, la mayoría durante los noventa. El caso de Zinacantán es menos extremo —no hay, por ejemplo, emigración medible— pero todavía se nota la misma tendencia de concentración de tierras (véanse Rus y Rus, s.f.; también nota 6).

²³ Según los resultados preliminares del censo de 2000, la población de Zinacantán creció 34% entre

Zinacantán y Chamula, al igual que en los otros municipios de Los Altos –incluidas actualmente las mujeres junto a los hombres– es trabajo por día y mal pagado.

Reflexiones finales

Hemos sostenido que el sector agrario de Chiapas experimenta una crisis estructural profunda, y que de ello resurge la desilusión entre las poblaciones de Los Altos, a pesar del aliento de esperanza derivado de la sublevación zapatista. Durante casi un siglo y hasta los años setenta, la sobrevivencia económica de esas comunidades dependió del trabajo asalariado migratorio en tierra caliente. Si al principio hubo que coercer tal migración, se hizo habitual frente a la falta de alternativas, la escasez de recursos, y la represión. De súbito en apenas una generación, la agricultura de Chiapas ha tenido que ajustarse a mercados globales, a pesar de sus rezagos en infraestructura. Pero dichos ajustes realizados no tomaron en cuenta al sector indígena atado todavía a la vieja agricultura. Al contrario, cuando los trabajadores indígenas buscaron alternativas, el gobierno, temeroso de perder el control, obstruyó sus esfuerzos y buscó hacerlos más dependientes de las viejas estructuras corporativistas.

A fin de cuentas, alguna transición viable, económica y política, tiene que hacerse en Los Altos. Nuevos empleos, nuevas modalidades de identidad y organización étnica, y nuevas políticas inclusivas y pluralistas tienen que realizarse. El reto de dos décadas de crisis, sin embargo, es fuerte, ya que existe una profunda desconfianza hacia el Estado y la sociedad no indígena. Entre los indígenas hay en la actualidad una tendencia notable de ver su relación

1990 y 2000 (de 22,392 a 30,042), mientras que en Chamula creció sólo 14% (de 51 757 a 58 920), y para el conjunto de los 14 municipios mayoritariamente indígenas de los Altos (menos San Cristóbal), 16% (271 915 a 316 207.) En comparación, la tasa de crecimiento para esos mismos municipios entre 1980 y 1990 fue de 49% (véanse INEGI, 2000; Rus, 1995; Burguete, 1998).

con el país en términos étnicos y de oposición y a proseguir con la autonomía cultural y política en vez de la integración. Falta por ver cómo las pretensiones pluralistas del régimen de Vicente Fox se actualizan y que efecto tienen. Creemos, sin embargo, que el pluralismo y la democracia “funcionarán” solamente cuando se resuelvan —pronto y de manera eficaz— las disparidades de poder político y las inquietudes económicas de los habitantes de Chiapas.

Bibliografía

ARAMONI, DOLORES, Y GASPAR MORQUECHO

- 1997 "La otra mejilla... pero armada; el recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", en *Anuario 1996*, CESMECA, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 553-611.

ASTORGA LIRA, ENRIQUE

- 1985 *Mercado de trabajo rural en México: La mercancía humana*, Era, México.

AUBRY, ANDRÉS

- 1991 *San Cristóbal de Las Casas: Su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*, INAREMAC, San Cristóbal, Chiapas.

BANAMEX

- 1984 *Examen de la situación económica de México*, vol. IX., núm. 709, Banco Nacional de México, México.

BENJAMIN, THOMAS

- 1995 *Chiapas, tierra rica, gente pobre. Historia política y social*, Grijalbo, México (original en inglés, 1989).

BÉTANCOURT ADUÉN, DARÍO

- 1997 *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal, Las Casas, Chiapas*, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal, Chiapas.

BURGUETE CAL Y MAYOR, R. ARACELY

- 1998 "*Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán, Altos de Chiapas*" (tesis de maestría en ciencias de desarrollo rural regional), Universidad Autónoma Chapingo, Chapingo, Estado de México.

CALVO SÁNCHEZ, ANGELINO

- 1991 "Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Casas", en *Anuario III del Centro de Estudios Indígenas*, UNACH, San Cristóbal, Chiapas, pp. 55-64.

CANCIAN, FRANK

- 1965 *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantán*, Stanford University Press, Stanford, California.
- 1972 *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers of Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford, California.
- 1992 *The Decline of Community in Zinacantán: Economy, Public Life and Social Stratification, 1960-1987*, Stanford University Press, Stanford, California.

COLLIER, GEORGE A.

- 1976 *Planos de interacción del mundo tzotzil: Bases ecológicas de la tradición en Los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México (original en inglés, 1975).
- 1987 "Changing Inequality in Zinacantán: The Generations of 1918 and 1942", en V.R. Bricker y G.H. Gossen (eds.), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica*, SUNY, Albany, Nueva York.
- 1989 "Estratificación indígena y cambio cultural en Zinacantán, 1950-1987", en *Mesoamérica*, cuaderno 18 (diciembre), 1989, pp. 427-440.
- 1990 "Seeking Food and Seeking Money: Changing Productive Relations in a Highland Mexican Community", United Nations Research Institute for Social Development, Discussion Paper núm. 11 (mayo), 1990.
- 1994 "The New Politics of Exclusion: Antecedents to the Rebellion in Mexico", en *Dialectical Anthropology*, 19 (1), pp. 1-44.
- 1997 "Reaction and Retrenchment in the Highlands of Chiapas", en *Journal of Latin American Anthropology*, 3 (1), pp. 14-31.
- 1998 *¡Basta! Tierra y la rebelión zapatista en Chiapas* (tesis de maestría en antropología social), Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal, Chiapas (original en inglés, 1994).

COLLIER, GEORGE A., Y DANIEL MOUNTJOY

- 1988 "Adaptándose a la crisis de los ochenta: Cambios socioeconómicos en Apás, Zinacantán", en INAREMAC, *Documentos de Trabajo*, San Cristóbal, Chiapas.

COLLIER, GEORGE A., DANIEL C. MOUNTJOY, Y RONALD B. NIGH

- 1994 "Peasant Agriculture and Global Change: A Maya Response to Energy Development in Southeastern Mexico", en *Bio Science*, 44 (6), pp. 398-407.

DRESSER, DENISE

1992 *Neopopulist Solutions to Neoliberal Problems*, US-Mexico Studies Center, University of California, San Diego.

EARLE, DUNCAN M.

1988 "Mayas Aiding Mayas: Guatemalan Refugees in Chiapas, Mexico", en Robert M. Carmack (ed.), *Harvest of Violence: The Mayan Indians and the Guatemalan Crisis*, University of Oklahoma Press, Norman, pp. 256-273.

GÓMEZ MONTE, MARUCH, Y DIANE L. RUS

1990 *Bordando milpas: Testimonio de una tejedora chamula de Los Altos de Chiapas* (folleto bilingüe tzotzil-español), INAREMAC, San Cristóbal, Chiapas.

HARVEY, NEIL

2000 *La rebelión de Chiapas, la lucha por la tierra y la democracia*, Era, México (original en inglés, 1998).

INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática)

1973 *IX Censo general de población y vivienda, 1970*, INEGI, México.

1983 *X Censo general de población y vivienda, 1980*, INEGI, México.

1986 *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas, 1985*, tomo II, INEGI, México.

1992 *XI Censo general de población y vivienda, 1990*, INEGI, Aguascalientes.

LEAL FLORES, HÉCTOR, *et al.*

1978 *Desarrollo de la economía campesina*, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal, Chiapas.

MORQUECHO, GASPAR

1992 *Los indios en un proceso de organización* (tesis de licenciatura en antropología social), Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal, Chiapas.

MOSQUERA AGUILAR, ANTONIO

1990 *Los trabajadores guatemaltecos en México*, Editorial Tiempos Modernos, ciudad de Guatemala.

NASH, JUNE (ed.)

1993 *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, State University of New York Press, Albany.

ORDÓÑEZ MORALES, CÉSAR EDUARDO

1993 *Eslabones de frontera, un análisis sobre aspectos del desarrollo agrícola y migración de fuerza de trabajo en regiones fronterizas de Chiapas y Guatemala*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

PERES TSU, MARIANO

1996 "The First Two Months of the Zapatistas: A Tzotzil Chronicle", traducción del tzotzil de J. Rus, en *Indigenous Rebellions in Mexico and Peru*, Arij Ouweneel y Kevin Gosner (eds.), CEDLA, Amsterdam, pp. 121-130. (Una versión abreviada apareció en *Ojarasca* 40-41 (enero-febrero), 1995, pp. 13-16).

RUS, DIANE L.

1990 "La crisis económica y la mujer indígena: El caso de Chamula, Chiapas", en INAREMAC, *Documentos de Trabajo*, San Cristóbal, Chiapas (reproducción en offset, p. 15).

RUS, DIANE L., Y JAN RUS

s.f. "Cambio económico e ingresos familiares en Los Altos de Chiapas: Comparación de los censos económicos de Chamula de 1976, 1989 y 1996" (en preparación).

RUS, JAN

1995a "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS/CEMCA/UAG, México, pp. 251-277.

1995b "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869", en Viqueira y Ruz (eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia, op. cit.*, pp. 145-174.

1995c "Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, 1974-1994", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm. 58, Amsterdam, pp. 82-91.

s.f. "Coffee and the Transformation of Society in Highland Chiapas, Mexico, 1892-1912" (en prensa).

STAVENHAGEN, RODOLFO

1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México.

TOLEDO TELLO, SONIA

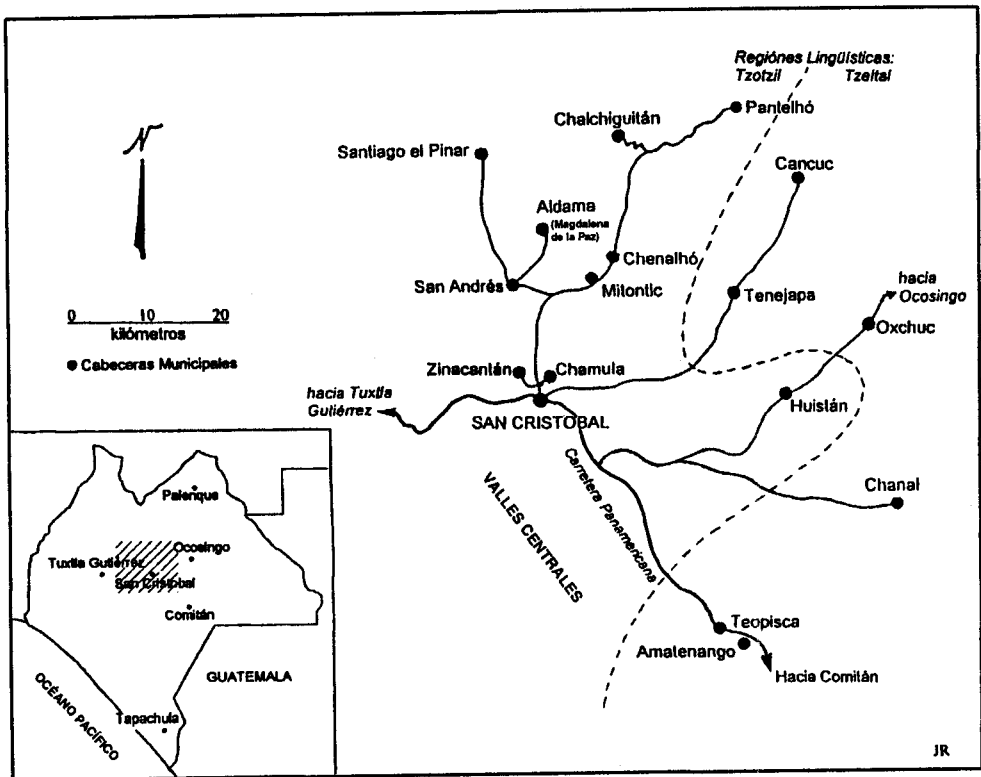
1996 *Historia del movimiento indígena en Simojovel, 1970-1989*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

WASSERSTROM, ROBERT W.

1976 "La distribución del ingreso y la estructura del empleo en Chamula", en INAREMAC, San Cristóbal, Chiapas.

1989 *Clase y Sociedad en el Centro de Chiapas*, FCE, México.

Comunidades tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas



Palenque ch'ol, o la guerra del eterno retorno*

José Alejos García

*Va haber muchas cosas todavía más duras, más
duro todavía que éste que ya vivimos*

... Ora vamos a ver hambre, enfermedad, guerra.

Presagios de don Antonio, un anciano tum-
balteco, enero de 1987.¹

Introducción: Claudio

Claudio se encontraba en Palenque durante los primeros días de febrero de 1997, en un momento en que yo también visitaba esa ciudad. Él tenía pocos días de haber llegado proveniente de Xul, su aldea natal en las montañas del municipio de Tumbalá, a unos 50 kilómetros hacia el suroeste. Claudio es un joven ch'ol que enfrenta una situación existencial crítica, es un desplazado maya chiapaneco que huye de la violencia y miseria en que se encuentra su gente, buscando en la ciudad trabajo y oportunidades que le permitan mejorar la precariedad de su vida. Claudio es uno de los miles y miles de indígenas de Chiapas que están siendo expulsados de sus comunidades nativas en el campo, hacia diversas urbes en Chiapas y Tabasco, principalmente. Las expe-

* Este ensayo es una versión ampliada de la ponencia presentada al XX Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Guadalajara, Jalisco, abril de 1997. Los hechos aquí descritos corresponden a la realidad observada etnográficamente, en el terreno. Considerando la gravedad del conflicto en Chiapas, he omitido o alterado nombres de lugares y personas que pudieran resultar afectadas por la publicación.

¹ Véase Alejos García (1994: 238).

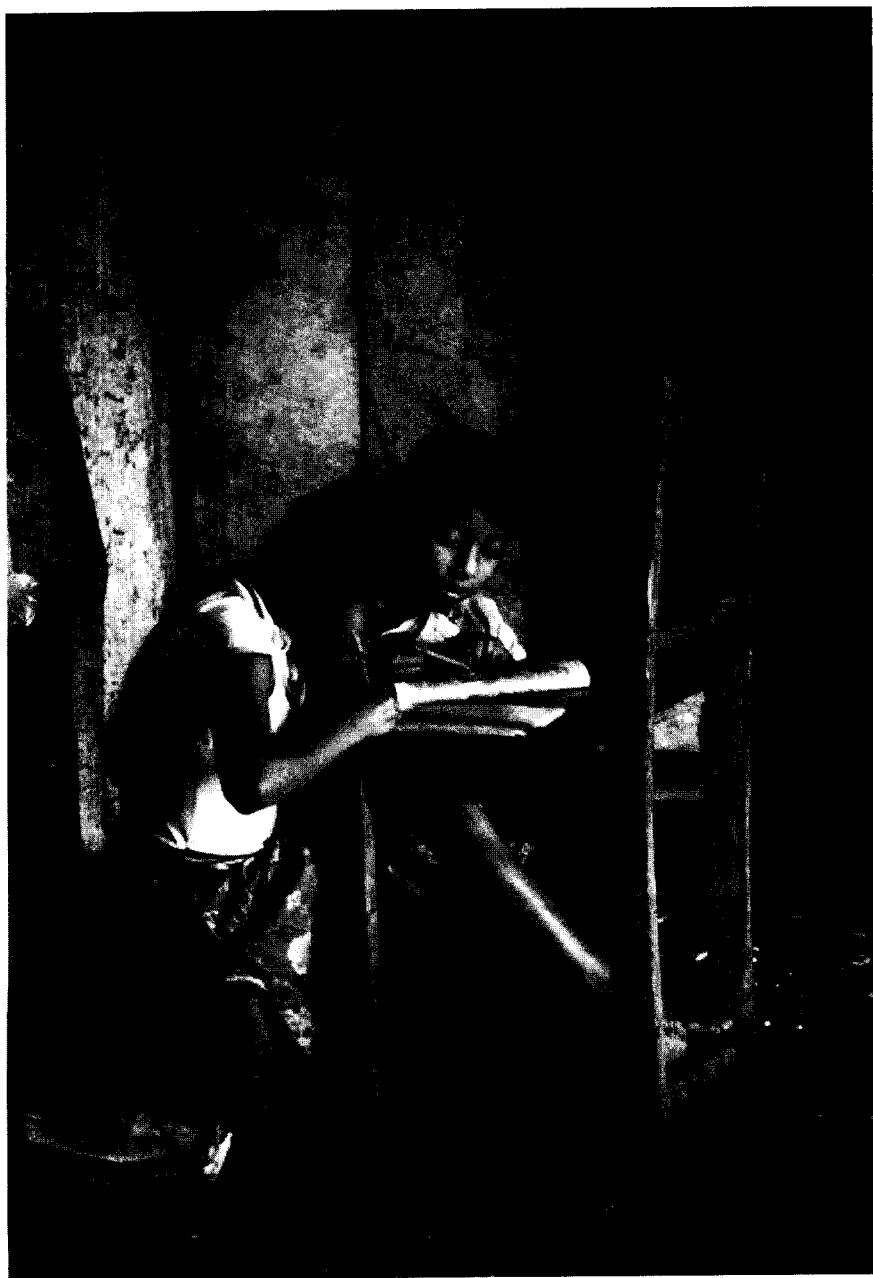
riencias que Claudio compartió conmigo en aquella ocasión son un testimonio verídico de la tragedia que vive su gente, un testimonio que se suma al de otros paisanos suyos con quienes también conversé en aquella visita, que narran el drama de la violencia, desplazamiento y refugio que se sufre en Chiapas, principalmente la juventud indígena maya, en este amargo tiempo de guerra.²

A sus veinte años de edad, Claudio ha abandonado definitivamente su vida aldeana y el trabajo agrícola campesino, y busca alguna manera de establecerse en Palenque. Al igual que él, miles de jóvenes indígenas recorren las calles de esa ciudad en busca de un medio de sobrevivencia, atraídos por las oportunidades de empleo generadas por la industria turística. Sin embargo, para jóvenes como Claudio, las oportunidades laborales son muy limitadas, éstas se reducen generalmente a trabajos esporádicos y mal pagados, como el de ayudante en hoteles, comedores, obras de construcción, talleres o en cualquier otro negocio, incluyendo la prostitución, que se ha expandido en los poblados indígenas como un efecto de la pauperización y de la presencia militar en el entorno.

Para Claudio, aventurarse más allá de Palenque, a ciudades como Tuxtla, Villahermosa, o San Cristóbal, donde quizás pudiese conseguir un empleo mejor remunerado y con mayores perspectivas, es algo que requiere de más dinero, así como de otro tipo de contactos y de conocimientos laborales. Él no dispone de esos recursos, por lo que en su precaria situación, lo que hace es aprovechar la posada temporal que una tía suya le ofrece en las afueras de Palenque, para desde allí, probar suerte en la ciudad.

No es nada fácil salir adelante en esas condiciones de vida. Así como le ocurre a Claudio, en Chiapas existe una creciente multitud de jóvenes indios en busca de empleo y de alguna manera de sobrevivir. A la par de la crisis

² Los niveles de violencia, de militarización, el conflicto irresuelto entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal, expresan ese ambiente belicista. En opinión de las personas con quienes hablé, así como en reportes de la prensa local, nacional y extranjera se emplea el término *guerra* para referirse al conflicto en Chiapas.



La tarea escolar en Tumbalá

Foto: José Alejos

económica palencana, esa sobreoferta de mano de obra hace que los salarios permanezcan bajos y que las posibilidades de superar la actual situación sean muy limitadas. Lo peor es que comúnmente estos jóvenes llegan a la urbe mal preparados para enfrentar ese nuevo contexto. Por un lado, ellos nacieron en comunidades rurales sumidas en la pobreza extrema, donde la educación formal recibida fue casi nula y la relación intercultural con la sociedad exterior violenta, desigual, discriminatoria, y con tendencias a empeorar en el futuro inmediato. Por otro lado, la ciudad tampoco ofrece a estos migrantes indígenas ningún tipo de ayuda institucional para enfrentar su crítica situación, sea ésta laboral, de salud o educativa. Más bien, parece que esa falta de asistencia estuviera orientada a frenar el flujo migratorio, cosa que de todas maneras no se consigue.

Pero ese ambiente de creciente hostilidad y empobrecimiento no ha cambiado las perspectivas sólo para los campesinos indígenas, pues hoy en día estas últimas también se presentan radicalmente distintas para una heterogénea clase social conformada sobre todo por finqueros, comerciantes y empresarios en el norte de Chiapas. Para esta burguesía rural, los negocios no marchan bien, los ingresos por turismo disminuyen notablemente, al igual que sus ganancias en la agricultura, la ganadería y el comercio. Y la masiva presencia india en sus dominios tradicionales los perturba y atemoriza, los escandaliza la invasión a su espacio urbano y rural, un espacio que hasta hace poco tiempo les era una propiedad exclusiva. Hoy, las invasiones de tierras y el florecimiento de asentamientos irregulares en las orillas del pueblo semejan un cerco alrededor de la gente *kaxlan*, como llaman genéricamente los mayas a todo aquel que es distinto a ellos, al occidental, o a quien pretende serlo.³

³ *Kaxlan* es un término compartido por diversas lenguas mayas, derivado originalmente de “castellano”, y que refiere de modo genérico a lo europeo, a Occidente, a esa alteridad con la que los mayas han mantenido la relación intercultural más intensa y conflictiva desde hace medio milenio. Entre la multiplicidad de *kaxlanes* con quienes se relacionan los mayas chiapanecos, se encuentran los *ladinos*, producto del largo mestizaje biológico y cultural, quienes como efecto de la hegemonía de Occidente suelen identificarse como “occidentales”, renegando de su legado aborigen, y por lo mismo, con posiciones y acciones contrarios a la gente indígena. En la actualidad, los ladinos de Chiapas conforman una etni-

La expansión indígena en Palenque

Las calles palencanas han sido tomadas por los indígenas, puede decirse que éstas son ahora más cosmopolitas, pues ya no sólo deambulan por ellas los turistas llegados de todo el mundo a visitar la antigua ciudad maya, sino que también están llenas de indígenas chiapanecos. Algunos ocupan un lugar en la acera de las calles principales, donde instalan un puesto de venta, de artesanías para turistas, frutas, tacos; otros más recorren las calles vendiendo cacahuates, dulces, chicles. El parque central de Palenque es una verdadera plaza pública en donde esa nueva población indígena urbana vive y manifiesta su ser social. Para estos vecinos, la visita al parque es quizás el único entretenimiento gratuito que puede tenerse en la urbe. Sentarse en las bancas y ver pasar a los transeúntes locales y a los turistas, aparece ahora como uno de sus pasatiempos favoritos.

Los residentes tradicionales de Palenque reconocen que antes los indios también llegaban a “su pueblo”, pero ahora es muy diferente. Ya no llegan como en antaño sólo a vender sus cosechas agrícolas y a comprar agroquímicos, medicinas, fierros, telas o plásticos. Ahora llegan en grandes cantidades y muchos lo hacen para quedarse, porque ya no les queda otro recurso. Hay que probar suerte en la ciudad, pues en la aldea, en la *colonia* o *ejido*, como llaman a sus poblados de origen, simplemente ya no se puede vivir. Ch'oles, tzeltales, tzotziles y zoques, jóvenes en su mayoría, transitan por doquier en busca de dinero para comer, o de algo para llevar de regreso al hogar, un hogar ubicado en las afueras de la ciudad, en asentamientos precarios que, siguiendo la misma tendencia de los últimos años en otras ciudades chiapanecas, conforman un cinturón de miseria que crece acelerada e inconteniblemente.⁴

ciudad heterogénea y poblacionalmente mayoritaria. Sin embargo, el término *ladino* está marcado peyorativamente, por lo que sus portadores prefieren ser llamados *mestizos*, o simplemente *chiapanecos*, sin que ello signifique un cambio de actitud hacia lo indígena.

⁴ Para un análisis de las razones estructurales de esta migración véase Rus y Collier en esta colección, para el caso específico de la población desplazada a partir del conflicto zapatista, véase Hidalgo y Castro, 1999.

Hasta tiempos recientes, Palenque era una especie de aparador donde los lacandones-de-la-selva tenían permitido llegar temporalmente para lucir sus cabelleras y vender arcos y flechas a los turistas a la entrada de “las ruinas”. Pero ese espacio ya tampoco les es exclusivo a aquellos exotizados habitantes de la selva. Actualmente, ch’oles y tzeltales de todas edades, habitantes de poblados ubicados “atrás de las pirámides”, se apuestan a diario en el sitio arqueológico con artesanías palencanas, algunas elaboradas por ellos mismos, con la esperanza de hacer allí alguna venta. En esa actividad artesanal y comercial al interior del sitio arqueológico pasan buena parte del día, e incluso a pesar de que a veces no se vende nada, las ganancias parecen mejores que las obtenidas tradicionalmente en la agricultura. Además, al final de la jornada, los niños vendedores disponen de un tiempo para jugar, para correr entre las plazas y saltar por las gradas de piedra de los antiguos edificios construidos por sus antepasados, pero ocasionando con ello el disgusto de los guardianes del lugar. También “las ruinas” han sido tomadas.

Así lo perciben los ciudadanos palencanos. Los kaxlanes de toda la región se muestran muy disgustados y alarmados por la expansión indígena en sus dominios tradicionales. Los finqueros o rancheros, dueños de los vastos terrenos dedicados a la ganadería extensiva en las afueras de Palenque, ven amenazadas sus propiedades, algunas de las cuales en efecto han sido invadidas. De allí que ahora, ante el peligro de perderlas, haya quienes se encuentren fraccionándolas para repartirlas entre familiares, o para su venta. Es común observar grandes anuncios en los alrededores de Palenque donde se ofrecen terrenos en venta, a veces en idioma inglés, con la intención de interesar a algún turista desprevenido. Pero además, los rancheros se están armando y organizando gremialmente en defensa de sus intereses de clase. Bandas de personal armado al servicio de terratenientes y comerciantes, conocidas como guardias blancas y grupos paramilitares, están a la orden del día y se les atribuye toda clase de atropellos en contra de los zapatistas y sus simpatizantes.⁵ Hoy es fácil iden-

⁵ La presencia de grupos paramilitares en Chiapas ha sido reconocida por los diputados y senadores de

tificar a algunos cuadros paramilitares debido a las antenas de radio de banda ciudadana (CB) que portan en sus camionetas e instaladas también en lo alto de sus ranchos y de los pueblos. Es ésta una tecnología de comunicación que hasta fechas recientes era de uso restringido, pero que ahora es un poderoso instrumento de los kaxlanes beligerantes en contra del movimiento indio e insurgente que los circunda.

También los guardianes del sitio arqueológico se muestran preocupados ante la invasión indígena a ese atractivo lugar turístico. Ellos aseguran que los indígenas vendedores de artesanías y de frutas al interior del sitio causan molestias y muchos problemas, pues además de su actividad comercial, producen basura, dañan las construcciones, e incluso los acusan de robos frecuentes a los turistas. Los guardianes del lugar dicen no tener el poder suficiente para evitar la presencia de estos vendedores, por lo que un viejo cuidador del sitio opina que “las autoridades deberían correrlos, pero les tienen miedo”. Según él, la solución definitiva estaría en “traer a los militares, porque a esos sí les huyen”, evocando con ello no sólo el temor de los vendedores por el ejército, sino en general, el temor de la población indígena ante la presencia y acciones de éste y de las bandas paramilitares que operan en la región. Pero por otro lado, este mismo guardián, originario del pueblo de Palenque, se lamenta de la drogadicción, prostitución, abusos de poder y los horrendos crímenes ocurridos en los últimos años, atribuidos a “los azules”, o sea, a la policía estatal de seguridad pública (PSP). Estos hechos, comenta el guardián, han aumentado de manera alarmante, en consonancia con la presencia policiaco-militar, que está convirtiendo a Palenque en un pueblo extremadamente peligroso y degradado.

la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), que representaron al gobierno en el diálogo con el EZLN, quienes en un documento firmado el 22 de enero de 1998 establecían como condición para reanudar el diálogo: “El desarme de los grupos paramilitares que actúan en diferentes zonas del Estado de Chiapas y [es necesario] fincarles responsabilidades que tengan en la comisión de delitos” (*cit. pos.* Boletín *Chiapas al Día* núm. 139 CIEPAC, 22 de diciembre de 1998). Para diciembre de 1998 la prensa reportaba la existencia de 27 grupos paramilitares con influencia en 37 municipios de Chiapas.

El desarraigo y el faccionalismo

Claudio platicaba con un amigo suyo en una esquina céntrica de Palenque cuando yo pasé. Ya antes me había visto, pues trabajaba temporalmente como ayudante de albañil en el hotel donde me hospedaba, pero esta vez se decidió a hablar, llamándome por mi nombre. Él se recordaba bien de mí, del antropólogo aquel que muchas veces visitó su aldea y conversó largamente con su tío, grabando historias-de-los-antiguos, hace ya más de trece años. Él era entonces un niño, uno entre otros de los que se acercaban a escuchar los cuentos de ese extraordinario narrador de su comunidad, hoy muerto trágicamente. Así pues, Claudio me hizo identificarlo de golpe, al evocar los recuerdos de aquellos amigos, lugares y épocas tan apreciados para ambos. Fue este un acontecimiento de creación de identidad social, en el que súbitamente dos aparentes extraños pudimos cruzar una rígida frontera étnica, gracias a la existencia de una historia social y a referentes vivenciales compartidos, para transformarnos temporalmente en un “nosotros”.

Teníamos mucho de qué platicar, así es que lo invité a tomar un café en un comedor cercano. En aquel viaje por Chiapas, yo tenía la intención de visitar Tumbalá, pero los graves incidentes de violencia en la región norte impidieron que pudiese continuar mi itinerario, por lo que consideraba una fortuna haber encontrado a Claudio. Al igual que tantos de esos jóvenes migrantes en Palenque, él ha sido un testigo presencial y una víctima de los cruentos acontecimientos que asolan a su gente, desde el inicio del conflicto bélico en 1994. Gracias a este encuentro me enteré de las muchas cosas que cambiaron radicalmente desde la última vez que visité Xul. Varios estimados amigos han muerto y otros más se encuentran enfermos o ausentes; por fin se construyó una carretera transitable hasta la aldea, el precio del café había mejorado, al menos para esa temporada, y también se instaló el servicio de electricidad, aunque para los aldeanos ch'oles las tarifas son tan altas que se niegan a pagarlas.⁶

⁶ De hecho, luego de una serie de conflictos, de bloqueo de carreteras y arrestos de los manifestantes en contra de la Comisión Federal de Electricidad, ésta decidió suspender el servicio a inicios de marzo de

Pero el cambio más duro para las aldeas tumbaltecas, al igual que para los municipios vecinos, es el ambiente de tensión, temor, desconfianza e incertidumbre. Y es que desde 1994 se desató una escalada de violencia, de presencia policiaco-militar y de enfrentamientos internos, fratricidas, que están desgarrando el tejido social comunitario, polarizando y enfrentando a los aldeanos al interior de las comunidades en facciones locales, de acuerdo a supuestas membresías a partidos políticos (PRI/PRD),⁷ iglesias o sectas religiosas y a la simpatía por el gobierno o por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En este sentido, la gente indígena de Tumbalá habla de una *kerá* o *pletio* para referirse al actual conflicto por el que atraviesan. El año de 1994 marca en su historia el inicio de un movimiento social orientado a mejorar sus condiciones de vida, pero también marca la explosión de una lucha cruenta, que tiende a expandirse y a empeorar conforme avanza el tiempo.

Entre tantos hechos trágicos, en la memoria de los tumbaltecos está muy presente un lamentable suceso ocurrido en marzo de 1995 en su municipio: los habitantes del ejido Emiliano Zapata se enfrentaron violentamente entre sí, con un saldo estimado de cuatro muertos, varios heridos y un éxodo masivo de la población, principalmente hacia la cabecera municipal. Este trágico suceso coincide con la aparición en la región ch'ol de una organización beligerante autodenominada Paz y Justicia,⁸ que diversas fuentes identifican como

1997 a las comunidades que no pagaron por él. Cabe señalar que hasta ese momento, en Chiapas se cobraba una tarifa mucho mayor que en el Distrito Federal, a pesar de que este estado es el principal productor de energía hidroeléctrica del país.

⁷ Los miembros, reales o supuestos, de estos partidos políticos nacionales se conocen en la terminología usual como *priistas* o *perredistas* respectivamente.

⁸ En los informes de la prensa estatal y nacional en torno al conflicto en la zona norte de Chiapas, se encuentra abundante información sobre esta organización. Dichos informes señalan los municipios de Salto de Agua, Tila, Sabanilla, Tumbalá y Yajalón como el área de influencia de Paz y Justicia. Su primera acción pública se realizó el 14 de julio de 1995 y se les vincula con el diputado local priista Samuel Sánchez Sánchez. Los paramilitares de esta organización controlan la zona norte por medio de retenes, emboscadas, cierre de templos, control de la producción, desplazamientos de población opositora al gobierno etc. (véanse Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1996: 46, Boletín *Chiapas al Día* núm. 139 y 140, CIEPAC noviembre y diciembre, 1998).

un fuerte grupo paramilitar de filiación priísta, que desde entonces opera en los municipios ch'oles, cuyas acciones están dirigidas a combatir la simpatía regional por el movimiento zapatista. Al igual que otros grupos paramilitares, entrenados y fuertemente armados que operan en la región norte de Chiapas, Paz y Justicia es en apariencia una organización étnica, pues a nivel local está conformada por un liderazgo y membresía indígenas que operan al interior de sus comunidades nativas, aunque en realidad esta organización mantiene vínculos estrechos con “el exterior”, y los conflictos internos que la misma ha provocado responden a estrategias que rebasan el ámbito local.⁹

En aquel sangriento choque intracomunitario del ejido Zapata, la intervención de las fuerzas de seguridad pública del estado produjo la captura de unos 30 campesinos indígenas, entre ellos dos catequistas del lugar, la persecución de católicos, partidarios del PRD y simpatizantes zapatistas. Según varios testigos, el éxodo de cientos de personas del ejido Zapata¹⁰ hacia el pueblo de Tumbalá fue organizado por el presidente municipal (priísta) en turno, lo cual puso en una situación muy difícil a los desplazados, identificados como simpatizantes zapatistas, al verse en la necesidad de abandonar sus hogares y pertenencias, para solicitar albergue y alimentos a los habitantes del pueblo, especialmente a la iglesia católica del lugar y al dispensario médico ch'ol. Los testigos entrevistados también señalan que el ataque provino de la facción priísta, dirigida por Paz y Justicia, en contra de aldeanos que se encontraban reunidos en la casa ejidal, a quienes se acusaba de ser zapatistas. Por su parte, los priístas locales argumentan que el ataque lo provocaron las “presiones y

⁹ Al caracterizar a estos grupos paramilitares organismos de derechos humanos han señalado que “Los grupos paramilitares están en función de una estrategia de guerra de baja intensidad. No son solamente grupos de delincuentes que roban y asaltan, sino que tienen acciones específicas para debilitar a los actores que se oponen al régimen, directa o indirectamente tienen relación con el aparato de estado, sus acciones se dan en momentos políticos claves, tienen objetivos y actores bien definidos, entre otros elementos”. (Boletín *Chiapas al Día* núm. 139: 2; para un análisis de los vínculos de Paz y Justicia con los grupos de poder locales véase Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1996)

¹⁰ Según estimaciones del INEGI, para 1995 el poblado de Zapata contaba con 937 habitantes, quienes en su totalidad eran indígenas mayas hablantes del idioma ch'ol.

amenazas de muerte” de los contrarios. Después del enfrentamiento y de la salida masiva, los atacantes priístas pudieron permanecer en la aldea y por lo tanto, los afectados los acusan de haber saqueado y destruido bienes personales en el poblado. Para los desplazados, esta difícil situación de éxodo se prolongó por más de una semana, y según se dice, en Tumbalá las instituciones públicas y los pueblerinos se vieron en serias dificultades para brindarles auxilio. Posteriormente, la mayoría de los desplazados regresó al ejido Zapata, resguardado por un destacamento policiaco-militar, que hasta la fecha permanece en la población. Sin embargo, debido al control de los priístas locales, el retorno no se dio al poblado de Zapata, sino que los afectados debieron asentarse en otras aldeas cercanas como El Prado, Naranjil y Revancha, en los límites del ejido, así como en una nueva población aldeana que lleva el enigmático nombre de *Chu' lak ko'*, que literalmente significa “Pecho de la abuela”, uno de los poblados zapatistas en Tumbalá. Es claro que éste y los posteriores enfrentamientos han provocado una severa ruptura al interior del ejido, una politización y un aumento de choques violentos entre los pobladores, incluso entre padres e hijos, que ahora se encuentran divididos y etiquetados como pertenecientes a uno u otro bando: “priístas” o “perredistas-zapatistas”.

Esta situación de conflicto interno que ejemplifica el ejido Zapata, la sufren muchas otras comunidades de la región norte, como lo evidencian los numerosos reportes de organismos humanitarios y la prensa nacional.¹¹ La proliferación de grupos paramilitares rompió la base ideológica comunitaria, y golpeó duramente a la cultura campesina ch'ol, introduciendo el faccionalismo, la desconfianza y la agresión entre los mismos aldeanos, que ahora se ven forzados a alinearse en uno u otro polo del conflicto. En vez del espíritu comunitario y de la unión entre los aldeanos, ahora reina la división. Dicho en términos ch'oles, del *tempän lak bä* se pasó al *toxben lak bä*. Los indígenas

¹¹ *Usipá* en Salto de Agua, *Jolmixté* en Tila, El Paraíso en Sabanilla, Esperanza Porvenir en Tumbalá, son nombres de otros poblados ch'oles mencionados constantemente en las fuentes. Más recientemente, la masacre ocurrida en Acteal, del cercano municipio de Chenalhó, pone de manifiesto los genocidas efectos de esta política inducida de enfrentamientos intraétnicos.

perciben esa ruptura al interior de sus comunidades como un *pletio*, como una lucha interna en la que está enfrentada su propia gente, pero en la que también participan diversos agentes externos, en la que está involucrado el mundo kaxlán. De esta manera, ambos bandos, gobiernistas y zapatistas, se han radicalizado y parecen estar dispuestos a la pelea, actitud reforzada por los rumores locales que circulan acerca de una guerra generalizada. Esa visión fatalista la confirman los constantes hechos violentos en las comunidades, la masiva militarización y el aumento de prácticas represivas. Entre los rumores que circulan, se encuentra aquel según el cual los zapatistas están preparados para una larga guerra, acondicionando cuevas, abundantes en la zona, para almacenar alimentos y proteger a sus mujeres e hijos. Por cierto que “vivir en las cuevas” es un tema mitológico muy poderoso, vinculado en este contexto a la anterior guerra revolucionaria de principios de siglo en Chiapas, la cual tuvo sus propias expresiones en la zona norte.¹² Antonio Flores, el anciano tumbalteco citado al inicio de este ensayo, recuerda que en el pasado, para liberarse de los finqueros y acabar con la esclavitud, su gente participó en una cruenta guerra entre carrancistas y pinedistas:

Entonces, es cuando empezó la guerra... los finqueros se hicieron un acuerdo todos... Mandaron a traer otro general pa' que nos venga a matar aquí ¡y bastantes murieron!... No querían que sean libres los campesinos. Querían que sea, todo eso, de esclavitud, que había aquí... Todas las casas las pasan a quemar, todo lo quemaron... en las cuevas vivimos, estamos huyendo. En las cuevas.¹³

Las raíces históricas del conflicto

Una mirada a la historia de Chiapas a lo largo del siglo xx, nos muestra cómo la vida socioeconómica y política de este estado está marcada por una serie de conflictos y de cambios sociales violentos que, sin embargo, no han trans-

¹² Sobre este conflicto armado ocurrido en Chiapas entre 1914 y 1920, véase Alejos García, 1994 y 1999; Benjamin, 1989; García de León, 1985; Moscoso Pastrana, 1987.

¹³ Véase Alejos García (1994: 233ss).



Mujeres choles en procesión religiosa en El Limar

Foto: José Alejos

formado de manera profunda la estructura social, ni la mentalidad colonial chiapaneca. Un primer cambio se produjo a fines del siglo anterior, impulsado por las políticas liberales que introdujeron una economía de enclave, basada en las plantaciones agroexportadoras, gobernada por mercados, capitales y empresarios extranjeros, principalmente, y dedicada a la explotación de maderas preciosas de la selva, al cultivo de hule y a la cafecultura. Este modelo de desarrollo agrario impulsó notablemente la economía de Chiapas, dándole una nueva dinámica de orientación capitalista, desarrollando una agricultura de exportación que generó numerosas fuentes de empleo y de ingresos fiscales. De hecho, con el paso del tiempo, la explotación de la madera, la cafecultura y la ganadería son el mayor legado de aquella economía de enclave para los campesinos y rancheros contemporáneos.

Pero a la vez que ese “progreso” creaba grandes beneficios para unos cuantos, la gran mayoría de los chiapanecos se empobrecía aceleradamente, a pesar de ser la generadora de la riqueza de los otros. En palabras del historiador Benjamin (1989), lo que caracteriza a Chiapas a lo largo de su historia moderna es el ser una “tierra rica de gente pobre”:

En efecto, Chiapas es un estado rico, rico en tierras fértiles, pastizales y bosques: en café, ganado, cacao, petróleo y en empresas productivas propiedad de unas cuantas familias. Sin embargo, la mayoría de los chiapanecos continúa siendo muy pobre a pesar de la riqueza de la tierra, de las reformas de la revolución mexicana y de las políticas de modernización de los sucesivos gobiernos estatales y federales. Claro que la abundancia natural no crea necesariamente la abundancia social. La modernización y las reformas no tienen por qué conducir hacia un progreso para todos. Esa es la paradoja de Chiapas, una tierra rica de gente pobre.¹⁴

Así pues, esa “modernización” benefició fundamentalmente a latifundistas y grandes empresarios, a costa de las tierras y el trabajo de indígenas y campesinos. Estos últimos sufrieron un despojo arbitrario de sus terrenos de cultivo, así como su conversión acelerada en mano de obra barata, semisalariada y hasta esclavizada.¹⁵ El anciano Antonio Flores nos brinda otra clara imagen de la situación vivida en aquella época por los ch'oles tumbaltecos:

El día domingo, vas a descansar un ratito solo... Al otro día al campo otra vez, a las cuatro de la mañana... ahí vamos, nos llevan arriando. Ése es, jue ese de la esclavitud. Vas a pedir parte con los presidentes municipales, no hay quién te da la justicia, no hay. Hay, sí, te meten en la cárcel si llegas a presentarte allá. Ahí te

¹⁴ Benjamin (1989: XIII). La traducción es mía.

¹⁵ Los campesinos indígenas de la región se refieren a aquella como una época de esclavitud, en la que se “regalaba el trabajo”. En sus testimonios ellos aseguran que el poder del patrón, del finquero, era absoluto, gobernaba la vida de todos los habitantes de las fincas. Los latifundios eran inmensos, colindaban entre sí, no había un lugar hacia donde escapar, pues sus redes de poder se extendían por doquier. Véase Alejos García (1994: 103s, 220), 1996; véase también Benjamin (1989: 28ss); García de León (1985(I): 20).



Los viejos zapatistas en la cultura escolar
Foto: José Alejos

quedas en la cárcel. Entonces te manda a sacar el alemán, ya pa' que te vengas a trabajar. No hay dónde se escapa uno.¹⁶

A su vez, la revolución mexicana generó una nueva dinámica nacional que al expandirse hacia Chiapas provocó reacciones violentas, cuya mayor expresión fue la cruenta guerra civil de 1914 a 1920, la que en consecuencia provocó cambios importantes en el modelo económico y en la estructura social de la entidad. En especial, la reforma agraria en el norte de Chiapas introdujo cambios importantes, sobre todo la efectuada por el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940), misma que puso fin al emporio cafetalero germano-norteamericano, al reducir fuertemente sus propiedades, su actividad económica y su control político. Sin embargo, con el fin del sexenio cardenista

¹⁶ Alejos García (1994: 232). En el mismo libro, ver otros dos testimonios de ancianos tumbaltecos que confirman esta descripción.

esas reformas quedaron truncadas y con el tiempo convirtieron al indígena en ejidatario cafetalero minifundista, cada vez más dependiente del mercado externo y del gobierno, mientras que al ladino chiapaneco lo convirtieron, entre otras cosas, en ejidatario, ranchero, comerciante, agente de gobierno y cacique. A fin de cuentas, los ladinos resultaron ser los grandes beneficiados de los cambios “revolucionarios”. En el proceso, el estado federal logró extender su dominio efectivo sobre aquel extremo del sureste mexicano, que era después de todo, su objetivo de fondo.¹⁷ Es este un momento histórico de recomposición de la estructura social chiapaneca, y es también el origen de una nueva dinámica en las relaciones interculturales entre indígenas y kaxlanes, cuya evolución, de nuevo violenta y caótica, puede presenciarse en la actualidad.



Los nuevos zapatistas en la cultura escolar

Foto: José Alejos

¹⁷ Benjamin (1989) discute ampliamente este efecto de la revolución mexicana en Chiapas. Sobre el tema, véanse además Córdoba, 1973 y Von Mentz, *et al.*, 1988.

“Los indios están bravos”: Nuevas luchas, nuevas identidades

Así pues, la reforma agraria de los años treinta produjo cambios económicos importantes, acompañados de una dimensión ideológica igualmente significativa: la quiebra del patrón extranjero, la conversión del peón indígena en ejidatario y de algunos empleados ladinos en caciques, fue un proceso que trastocó las identidades étnicas, que redefinió la identidad propia, la ajena y las relaciones intrínsecas entre ambas.¹⁸ Asimismo, el establecimiento de este nuevo régimen de tenencia de la tierra dio legitimidad a un nuevo sistema político que habría de regir en los siguientes sesenta años. De manera similar, el movimiento neozapatista en Chiapas ha inaugurado un nuevo momento de cambio social, al cuestionar la legitimidad del sistema político y de las instituciones nacionales. Este movimiento revolucionario contemporáneo está generando una dinámica social sin precedentes, provocando a nivel sociocultural transformaciones importantes de las representaciones simbólicas de la identidad étnica, de la legitimidad política y de las relaciones interculturales en general. Quién soy *yo*, quiénes somos *nosotros*, quiénes son los *otros*, y cuáles son las bases de la interrelación con las que se construyen las respectivas identidades, es justamente uno de los asuntos en disputa en esta nueva lucha social. Demandas zapatistas como la autonomía indígena y el discurso académico sobre esa misma autonomía, y sobre la alternativa política de una ciudadanía “étnica” o “diferenciada”,¹⁹ son expresiones de esas nuevas bases de interrelación en ciernes.

En este sentido, resulta interesante un discurso de identidad sobre lo que hoy en día el uno dice respecto a sí mismo y respecto al otro. Al conversar con los kaxlanes de Palenque, encontré que circula entre ellos una opinión generalizada según la cual “los indios [de ambos bandos] están alzados, están bravos”. Se trata de un cambio radical de actitud del otro hacia un nosotros

¹⁸ Véanse Alejos García y Berniers, 1997.

¹⁹ Véanse al respecto Harvey, 1999, y Hernández, 1999.

kaxlán, que contrasta con el dominio y la sumisión de antaño. La lectura que hacen los kaxlanes de los hechos cotidianos les confirma esta idea y alimenta una postura de defensa y de agresividad, porque en el fondo, se agita en ellos ese viejo temor a una nueva rebelión india en su contra, como ya las ha habido históricamente.

Pero también los indios se perciben a sí mismos como alzados: “*wen ch’ejl wiñikob wälé*”,²⁰ me han dicho los ch’oles, expresando en el término *ch’ejl* el estar en-pie-de-guerra, así como el sostener una abierta actitud de oposición hacia el enemigo. *Ch’ejl* denota a una persona “fuerte”, “valiente” y “brava”.²¹ Así pues, existe ahora una actitud beligerante, altiva, compartida entre los pueblos indios de Chiapas, que por un lado los unifica ante los enemigos comunes, pero que por otro, también los enfrenta entre sí. Es por eso que entre ellos existen opiniones encontradas acerca del estar *ch’ejl*: Para algunos es motivo de orgullo, de reivindicación de lo propio, es una identidad beligerante que da sentido a la participación política y militar, mientras que para otros, en particular para las mujeres ch’oles con quienes he discutido el asunto, ese sentimiento guerrero es percibido como algo maligno [*jontol bā*], como un levantamiento que genera reacciones violentas de los contrarios y por lo tanto, como una fuente de ansiedad y de temor.

En nuestro inesperado encuentro, el joven Claudio comentaba que en el ejido Zapata “sigue duro ...ya no se puede estar tranquilo ...siguen matándose allá”. Cuando estalló el conflicto, dice, “hay muchos que se vinieron para acá [a Palenque], hay unos que aquí andan”. Pero en cambio, en Xul, su aldea natal cercana a Zapata, la gente prefiere no participar “en nada”, posición difícil de sostener cuando se está al interior de un campo de lucha. En Xul, “no participan en nada, no salen a las marchas, no salen para nada ... [la gente la pasa] trabajando su cafetal, haciendo su milpa”. Según Claudio, sus paisanos prefieren “estar tranquilos”, o en todo caso, decir que son del PRI,

²⁰ “Muy bravas están [nuestras] gentes ahora”.

²¹ Así lo registra la entrada del diccionario del ch’ol tumbalteco elaborado por los Aulie (1978: 53).

porque de esa manera obtienen una credencial de ese partido, que hoy en día es una especie de salvoconducto al estar fuera de la aldea. Su comunidad, dice, trata de mantenerse al margen de los enfrentamientos, pero reconoce que al interior de la misma sí existen problemas serios, “pero ya son otros ya. La tierra, por la tierra están peleando”.

En eso los de Xul no son distintos a los de Zapata, quienes también luchan por la tierra, por el recurso vital del campesino maya. De hecho, abuelos de ambas aldeas pelearon unidos hace más de sesenta años por recuperar la misma tierra que les habían quitado los latifundistas cafetaleros. También ellos, los antepasados recientes, se alzaron en contra de los finqueros y establecieron alianzas con el gobierno y con organizaciones kaxlanas, a fin de cambiar el rumbo de sus vidas. “Para dejar de ser mozos de los kaxlanes”, como reza la tradición oral indígena. En aquel entonces, Zapata, Xul y otras aldeas más, conformaban una comunidad llamada Ranchería San Felipe, de donde surgió un fuerte movimiento campesino que se alzó en armas, inspirado por el movimiento agrarista nacional de aquel momento. Finqueros y autoridades locales encarcelaron a los líderes indios y trataron de desarticular el movimiento, pero pocos años después, los anhelos campesinos se realizaron, al recibir las primeras tierras ejidales, expropiadas por el presidente Cárdenas a los latifundistas extranjeros.

Porque no ves que ya el gobierno, ya dijo él que ya no hay mozo, lo acabó el mozo, anteriormente. Sí, él lo acabó... Como vieron que estaba repartiendo tierra pues, el gobierno pues, empezaron ya, la gente, la que quieren trabajar, no se tuyeron, allí acabó ya el mozo y hasta ahora, estamos libres.²²

En fin, en aquel encuentro, Claudio compartió conmigo, y ahora con los lectores, aspectos importantes del sentir de su gente sobre los graves problemas que los aquejan. Pero quedaban todavía muchos asuntos de que hablar, así es que acordamos vernos de nuevo tres semanas más tarde, fecha en que

²² Testimonio de Juan Jiménez, Tumbalá, enero de 1986, en Alejos García (1994: 215s).

yo volvería a Chiapas. Aproveché para enviar con él una invitación a otros amigos tumbaltecos para encontrarnos en Palenque, a fin de poder escucharlos y enriquecer con sus voces este escrito, pero ni Claudio ni mis otros invitados asistieron al encuentro esperado. Coincidió esta segunda visita con un lamentable incidente que provocó una impresionante movilización de las fuerzas policiacas y militares en la región, y seguramente para mis amigos, ello hizo imposible su visita.²³ Pero, como el mismo Claudio me había señalado, hay muchos otros paisanos suyos viviendo en Palenque, y fue así que en esa otra visita conocí a algunos de ellos, también por azar, en las calles de aquella urbe, en circunstancias similares. Algunos de esos jóvenes como Claudio, me contaron más historias de su gente, muchas y muy largas para considerarlas en este espacio, pero crueles y dolorosas para olvidarlas.

Conclusiones

Lo que pasa en el norte es que la gente simpatiza con el EZ. Comunidades enteras son zapatistas y el Estado sabe que son la retaguardia. Además, por no estar comprendida en la zona de exclusión, están siendo atacados, puestos a pelear entre sí, para debilitar esa retaguardia.

Con estas palabras resume la situación del conflicto en la zona norte un antropólogo chiapaneco que conoce de cerca la crisis sociopolítica de su estado. Es evidente que desde el estallido del conflicto en 1994 y hasta el presente, los pueblos ch'oles sufren una impresionante escalada de violencia y de militarización, que está destruyendo aspectos fundamentales de su cultura y de su sociedad. Diversos investigadores y medios informativos, así como reportes constantes de organismos en derechos humanos, consideran que la

²³ El desalojo violento de los habitantes de un terreno invadido en el municipio de Palenque, por parte de policías de seguridad pública estatal, produjo muertos y heridos entre estos últimos, así como la captura de líderes campesinos y de dos sacerdotes jesuitas, a la vez de una escalada en las acciones policiaco-militares en el norte de la entidad (Véase *La Jornada*, 9-16 de marzo de 1997).

situación que se atraviesa es la de un conflicto bélico, donde los enfrentamientos internos responden a una estrategia *de guerra de baja intensidad*.²⁴ Un interesante reporte etnográfico de Monod (1994), que documenta la situación alrededor de Ocosingo en los primeros meses del levantamiento zapatista, enfatiza el clima de terror, resultado de “la experiencia de malos tratos, de la injusticia y de la impunidad de los crímenes”, señalando además que “no hay ninguna aldea [indígena] que no se reconozca, de alguna manera, con las reivindicaciones zapatistas”.²⁵ Pero esta autora señala que también la población mestiza, llamada ladina, está siendo afectada por el conflicto:

el levantamiento ha ocasionado problemas internos en las comunidades indias, desgarrando a aldeas completas... [pero] igualmente ha dividido a los ladinos, no sólo a los ladinos acomodados o ricos y a los ladinos pobres, sino que también lo ha hecho entre los mismos ladinos ricos, provocando de esa manera múltiples fisiones (1994: 87).

Los conflictos internos de las comunidades, dice Monod, tienen varios orígenes: económicos, políticos, religiosos, pero en el fondo se agita el “antagonismo esencial entre indios y mestizos”, el “odio histórico”, “la oposición violenta” entre unos y otros. “Matar a los indios” aparece como una consigna de los ladinos, si bien la etnógrafa precisa que al respecto, las posiciones de estos últimos no son idénticas (1994: 90, 96s).

Lo cierto es que todo este clima de violencia está provocando graves daños, algunos irreversibles, tanto al interior de las comunidades como en la sociedad chiapaneca en su conjunto. Al respecto, un amigo cercano quien por muchos años ha realizado una extraordinaria labor médica y humanitaria, sobre todo entre los ch'oles serranos, considera que la violencia interna que viven estas comunidades es muy grave y de consecuencias nefastas y a largo plazo, pues según dice, en una sociedad campesina como esta, “donde hay

²⁴ Véanse en especial el informe *Ni Paz ni Justicia*, así como la cobertura del periódico *La Jornada* y la revista *Proceso* a lo largo de 1997 y 1998.

²⁵ (1994: 82, 89). Las citas a esta obra son traducciones mías.

tierra y hay muertos, las cosas no se olvidan”, es decir que al interior de la misma se ha creado un círculo vicioso de violencia difícil de detener, porque se reproduce de acuerdo a sus propios códigos culturales.

Pero el aparente carácter interno de los conflictos no debe llevarnos a la conclusión equívoca de que a fin de cuentas, se trata de problemas “intracomunitarios” o “intraétnicos”, o de que éstos se deben simplemente al “odio ancestral entre indios y ladinos”, ya que en realidad, el levantamiento y los conflictos regionales están influidos por fuerzas externas mayores, “kaxlanas”, es decir, que se trata de manifestaciones locales de un campo de lucha mucho más amplio, de dimensiones globales que rebasan incluso las fronteras nacionales. Por ejemplo, la crisis agraria a nivel aldeano no puede entenderse a cabalidad si no se considera el férreo sistema de propiedad de la tierra y las políticas estatales y federales hacia los pueblos indios. En el mismo sentido, tampoco pueden entenderse las luchas entre facciones aldeanas sin considerar la participación de los diversos intereses y poderes económico-políticos en juego, incluyendo aquí el viejo temor de los kaxlanes ladinos a la invasión de su espacio urbano.

Esto me lleva a retomar un tema que nos ha acompañado a lo largo de este ensayo, relativo a los nexos históricos entre el pasado y el presente en el norte chiapaneco. Los procesos sociales regionales de los años veinte y treinta del presente siglo, muestran analogías sumamente interesantes con lo que ocurre en la actualidad. Es claro que se trata de dos momentos históricos distintos, pero donde se reproducen ciertos elementos estructurales fundamentales. Ambos casos muestran situaciones de crisis, de conflicto y violencia social, de enfrentamientos internos y de intervenciones externas. Indios alzados que enfrentan enemigos poderosos, que se reúnen, se organizan y toman acuerdos para cambiar el rumbo de su destino. Cuevas, héroes vernáculos, luchas, alianzas con laicos y clérigos kaxlanes, hazañas, triunfos y derrotas. Ayer, como resultado de una larga lucha, se logró la aplicación de una endeble reforma agraria; hoy, como resultado de la insurgencia zapatista, ¿se logrará

la autonomía de los pueblos indígenas, el reconocimiento constitucional de su diferencia cultural, el derecho a un resarcimiento?

En ambos casos, el pasado y el presente, es claro que existe un movimiento indígena con su propia dinámica, con su propio sentido social y cultural, que lo hace ser indígena, por encima de la participación de la alteridad kaxlana, y que en efecto, en determinada coyuntura histórica, se conecta con un movimiento social nacional, externo. En todo caso, desde la perspectiva indígena, desde su propia utopía cultural, la lucha habrá sido siempre la misma: por la madre tierra, por su determinación de existir como una cultura distinta, por su libertad. El caso del joven Claudio, así como el de muchos otros de sus paisanos ch'oles que conocí en aquel momento, muestran la diversidad de estrategias que su gente está desarrollando frente a los retos y amenazas del mundo en que viven. Podría agregarse que, visto en la perspectiva del gran tiempo, en este fin de milenio, los ch'oles están decididos a cambiar para continuar existiendo como una cultura distintiva, y están retornando y reapropiándose de lo que fueron sus antiguos dominios.²⁶

Es allí, al nivel de las representaciones simbólicas, mitológicas, donde los saberes contenidos en la tradición oral cobran pleno valor. Como ya he señalado, años antes del levantamiento de 1994 los depositarios de ese saber, los “viejitos”, enseñaban a su gente hacia donde se orientaba el porvenir. Los abuelos contaban a sus nuevas generaciones aquellas historias de esclavitud y de miseria, y al hacerlo, les daban lecciones de vida, les mostraban con metáforas del pasado esa nueva situación de esclavitud hacia la que iban y de la que habrían de liberarse. Esos mensajes cobran hoy plena vigencia, pues la lucha indígena en curso busca poner fin a una situación considerada intolerable, que amenaza su propia existencia, y de cuyos frutos deberá lograrse por fin, un lugar digno en la sociedad y en la historia nacional.

²⁶ Los estudiosos de la civilización maya antigua concuerdan en que Palenque, e incluso otras grandes ciudades de la época clásica, fueron obra de gente de habla ch'ol. De hecho, desde la conquista y hasta el presente, Palenque, partes de Ocosingo y otros municipios de la Sierra Norte de Chiapas han mantenido una población ch'ol mayoritaria.

Bibliografía

- ALEJOS GARCÍA, JOSÉ, MOSOJÁNTEL
- 1994 *Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, UNAM, México.
- 1996 "Dominio extranjero en Chiapas. El desarrollo cafetalero en la Sierra Norte", en *Mesoamérica* (32), pp. 283-298.
- 1999 *Ch'ol/Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*, UNAM, México.
- ALEJOS GARCÍA, JOSÉ Y ELISABETH BERNIERS
- 1997 "Transformación política y cambio verbal: la reforma agraria en Chiapas, un ejemplo", en Beatriz Garza Cuarón (coord.), *Políticas lingüísticas en México*, La Jornada Ediciones/UNAM, México, 1997, pp. 95-108.
- AULIE, WILBUR Y EVELYN
- 1978 *Diccionario ch'ol*, Instituto Lingüístico de Verano, México.
- BENJAMIN, THOMAS
- 1989 *A Rich Land, a Poor People. Politics and Society in Modern Chiapas*, University of New Mexico Press, Albuquerque, Nuevo México.
- CÓRDOBA, ARNALDO
- 1973 *La ideología de la revolución mexicana*, Era, México.
- CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS
- 1996 *Ni Paz ni Justicia*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO
- 1985 *Resistencia y utopía* (2 vols.), Era, México.
- HARVEY, NEIL
- 1999 "La autonomía indígena y ciudadanía étnica en Chiapas", en *Boletín de Antropología Americana* (32), 1999, pp. 97-110.
- HERNÁNDEZ, ROSALVA AÍDA
- 1999 "El zapatismo en la era de la autonomía", en *Boletín de Antropología Americana*, (32), 1999, pp. 145-148.

HIDALGO, ONÉCIMO Y GUSTAVO CASTRO

1999 *Población desplazada en Chiapas*, CIEPAC/Project Counselling Service.

MONOD, AURORE

1994 "Les feux de la nécessité", en Monod (coord.), *Feu Maya. Le soulèvement au Chiapas, Ethnies* (16-17), París, pp. 43-211.

MOSCOSO PASTRANA, PRUDENCIO

1987 *El pinedismo en Chiapas, 1916-1920*, Patronato Fray Bartolomé de las Casas, Chiapas.

Periódico *La Jornada*, México (enero-abril, 1997).

Revista *Proceso*, México, 1997, 1998. Véase en especial los números 1105 al 1107 de este último año.

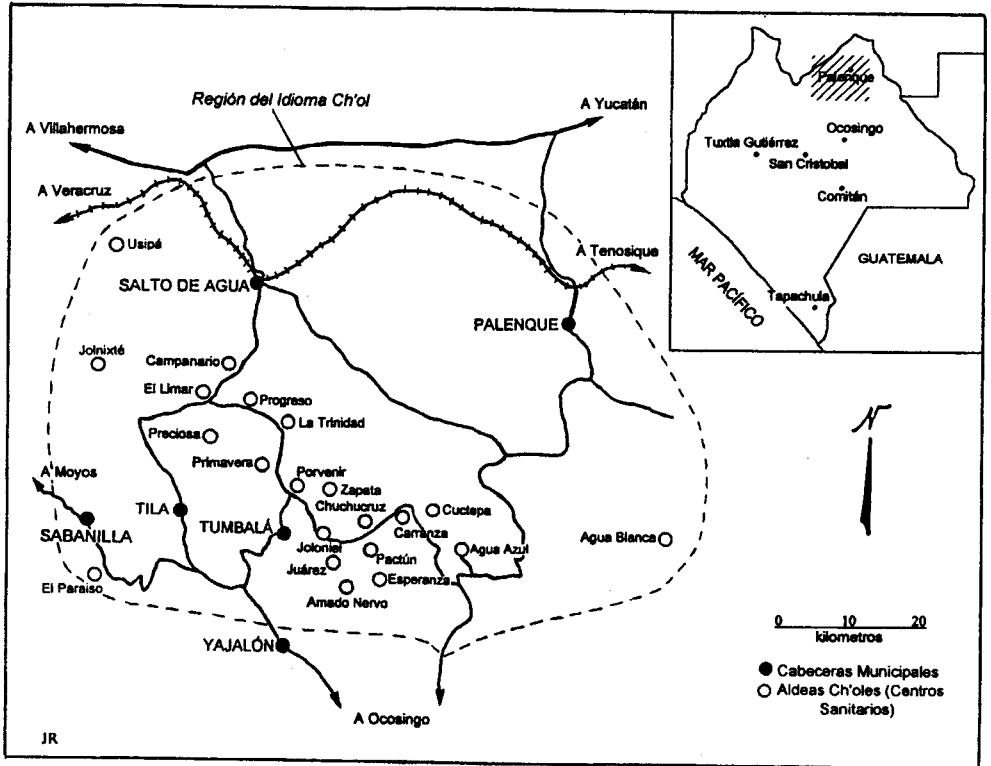
VIQUEIRA, JUAN PEDRO Y MARIO RUZ (eds.)

1995 *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara, México.

VON MENTZ, BRÍGIDA, *et al.*

1998 *Los empresarios alemanes, el tercer reich y la oposición de derecha a Cárdenas* (2 vols.), SEP-CIESAS, México.

Comunidades de la región chol



Segunda parte

Teoría y práctica de la autonomía

Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México*

(Introducción a la segunda parte)

Shannan L. Mattiace

TRADUCCIÓN DE MARÍA VINÓS

El debate académico en torno al origen y los fundamentos del estado-nación gira en torno a explicaciones políticas, administrativas y culturales. Algunos observadores, como por ejemplo Eric Hobsbawn (1990) y Ernest Gellner (1983), enfocan su atención en el origen del estado-nación como entidad moderna en términos políticos y administrativos, cuya aparición, argumentan, no se remonta más que a la última parte del siglo XVIII. Otros prefieren un planteamiento más cultural o antropológico; entre éstos el mejor ejemplo es Benedict Anderson en su ya clásico libro *Imagined Communities (Comunidades Imaginadas, 1983)*. Anderson afirma que al extenderse la alfabetización y a medida que aparecían formas incipientes de medios masivos de comunicación en Occidente, los individuos empezaron a imaginarse —por primera vez— la existencia de otros que actuaban de manera simultánea en el tiempo. Según Anderson, en tales circunstancias, los individuos forjaron conexiones unos con otros sin necesidad de establecer contacto personal. Se logró conectar figurativamente dentro del tiempo a grandes grupos de gente, lo cual permitió la aparición literal del estado-nación como entidad política acotada. Entre los teóricos de la construcción nacional y del nacionalismo, la definición de Anderson se ha convertido en una de las más recurridas. No obstante, al igual que muchos teóricos clásicos del nacionalismo, Anderson postula que

* Esta introducción a la segunda parte del libro fue escrita antes de las elecciones presidenciales de 2000. Cuando se refiere al gobierno, es al gobierno del PRI que estaba en el poder tanto al nivel nacional como al nivel estatal.

las nuevas naciones que aparecieron en Occidente a partir del siglo XVIII –y en las Américas durante las luchas de independencia– eran neutrales con respecto a la raza y la etnicidad. Esto plantea graves problemas para los investigadores de las Américas, donde las divisiones raciales y étnicas fueron importantes en el periodo en el que se sentaban las bases para la construcción de las naciones, y continúan siéndolo hasta nuestros días. Los indígenas han quedado afuera del imaginario nacional en América Latina, un continente cuya herencia son las sociedades fragmentadas y racialmente divididas que surgieron tras sus independencias.

Los más recientes estudios sobre los regímenes post-coloniales y sobre identidad nacional indican la importancia que revisten las ideas e ideologías raciales tanto en la fundación como en la continuidad de los estados modernos. Entre los más importantes de los pensadores revisionistas, Paul Gilroy argumenta que las naciones no son simples recipientes en los cuales puede verse cualquier identidad (Gilroy, 1987). Las ideologías étnicas y raciales permean a los estados-nación; definen los límites de quienes se incluyen y excluyen dentro de estos, es decir, quiénes disfrutaran derechos plenos de ciudadanía. De manera similar, los autores de las obras comprendidas en el presente volumen afirmamos que las identidades étnicas y raciales son la cuestión decisiva para entender al estado-nación mexicano.

En México, la identidad mestiza y la identidad nacional están estrechamente entrelazadas. Desde el periodo posterior a la independencia y hasta la mitad de la década de 1970, la política oficial del Estado consistió en asimilar a los pueblos indígenas a la cultura mestiza.¹ A mediados de la misma década,

¹ Esteva, en el presente volumen, argumenta que el proyecto nacional mexicano –promovido por elites blanco/criollas– acusa claras tendencias homogeneizantes, es decir, intenta subordinar el México profundo (el México indígena) a la imposición de un proyecto “modernizador” (México imaginario). Esteva califica de ficción dicho proyecto modernizador. Aun cuando acepta la potencia del mito del mestizaje (que ayuda a México a evitar obsesiones de pureza racial), el mestizaje, según Esteva, no puede proveer los fundamentos del estado-nación porque asume que todos los mexicanos comparten la misma “matriz civilizadora”, o sea, el mismo sistema de mitos. Insiste en que la visión del mundo que se encuentra en el México profundo nunca ha formado parte del proyecto dominante nacional. Aun-

entre la creciente organización política de los pueblos indígenas, el Estado mexicano abandonó oficialmente su política de asimilación: al tomar la iniciativa de organizar a los pueblos indígenas en asociaciones étnicas separadas, logró obstaculizar la formación de organizaciones políticas independientes.² Aún cuando, desde mediados de los años setenta, muchos indígenas fueron asimilados “exitosamente” a los cauces corporativistas del Estado,³ otros preferían permanecer parcialmente independientes, y han utilizado las organizaciones y agencias del gobierno para sus propios fines. El levantamiento indígena maya en Chiapas, el 1 de enero de 1994, fue el clavo que cerró el ataúd de las políticas de asimilación del Estado. De manera clara y en repetidas ocasiones, el EZLN y el movimiento indígena nacional, que desde esa fe-

que se pueda no estar de acuerdo con el grado de conflicto que Esteva postula entre ambos, su descripción del choque entre estos proyectos “civilizadores” es muy sugerente. [Guillermo Bonfil, (1987) es el creador de los términos México profundo y México imaginario. En el ejemplo anterior, Esteva los ha tomado de su obra].

² Un ejemplo de los intentos del Estado por encauzar y controlar la organización de los indios se encuentra en la formación de los Consejos Supremos Indígenas, creados por el gobierno en octubre de 1975. En esa fecha, centenares de pueblos indígenas de todo el país fueron invitados a un Congreso Indígena celebrado en Pátzcuaro, Michoacán. El congreso fue organizado por el Instituto Nacional Indigenista, la Confederación Nacional Campesina y la Secretaría de la Reforma Agraria. En él se anunció la creación de cincuenta y seis Consejos Supremos Indígenas, que deberían funcionar bajo la supervisión del recién creado Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, o CNPI. Los líderes del congreso organizaron los Consejos Supremos en torno a figuras indígenas de autoridad prehispánicas, tales como el mayordomo y el consejo de ancianos. En buena medida, el gobierno mexicano organizó el congreso para responder al desarrollo de organizaciones indígenas independientes a mediados de la década de 1970, que representaba una amenaza potencial a las organizaciones indígenas oficiales.

³ El corporativismo es una forma común de organización política en América Latina, en la que el Estado crea varias categorías que suelen basarse en criterios laborales: trabajadores, campesinos, empresarios, sectores urbanos populares. Establece tales organizaciones para encauzar y controlar la participación de los sectores sociales. El corporativismo estatal se basa en la reciprocidad. Los sectores sociales se incorporan a un sistema de representación aceptado por el Estado, y en pago éste proporciona incentivos materiales y simbólicos para quienes se unen a las confederaciones. Por ejemplo, en México el gobierno negocia solamente con obreros afiliados a la Confederación Nacional de Trabajadores. La organización más poderosa de México para los indios desde la década de 1930 hasta la década de 1970 fue la Confederación Nacional Campesina, a través de la cual el gobierno canaliza la mayor parte de los créditos agrícolas que pueden otorgarse.

cha se viene consolidando cada vez más en México,⁴ señalan que los indios son excluidos de la nación y demandan ser tratados como ciudadanos mexicanos con todos sus derechos, sin por ello renunciar a su identidad indígena.

Las acusaciones indígenas de que el sistema actual se fundamenta en la dominación mestiza tienen implicaciones políticas, económicas y culturales. Estas denuncias de racismo no son meramente *o bien* culturales, *o bien* políticas, *o bien* económicas, sino que abarcan todas esas esferas, que se interrelacionan y entrelazan. En el México actual muchos indígenas atacan el centralismo político del Estado: un centralismo que, en este siglo, ha resultado en una fusión de la identidad nacional dentro del partido/estado, PRI. Estos indígenas desafían al sistema actual de derecho positivo, que no reconoce la existencia de ningún otro sistema legal/jurídico. Millares de indígenas que participan activamente en el Congreso Nacional Indígena (CNI), al igual que el movimiento del EZLN, se oponen al uso exclusivo del español como idioma oficial, y piden que otras lenguas indígenas de uso extendido sean reconocidas en espacios públicos. Los indígenas atacan los pactos económicos que firmó el gobierno de México, como el Tratado de Libre Comercio (TLC) de América del Norte, que a juicio de los zapatistas promueve una marginalización todavía más grave de los mexicanos pobres que no tienen acceso a mercados internacionales. Dada la correlación histórica entre las identidades mestiza y nacional, las demandas indígenas confrontan de manera fundamental los puntos de vista predominantes en México sobre el nacionalismo y la identidad nacional. Dichas demandas no las plantean todos los pueblos indígenas del país pero, por miles, los indígenas que han participado en congresos locales, regionales y nacionales desde 1994, apoyan con determinación la creación de una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado.

⁴ El Congreso Nacional Indígena (CNI) es por el momento la organización indígena más representativa de México. Funciona como una especie de organización representativa de primer orden. Desde su fundación en octubre de 1996, el CNI ha logrado reunir organizaciones locales y regionales de centro y centro-izquierda en congresos anuales.

Hoy en día, el EZLN y el movimiento indígena nacional proponen un proyecto nacional alternativo, cuyo centro consiste en la movilización de las bases. En este proyecto, la incorporación a la nación no es algo que viene “desde arriba”, como sucede en el sistema corporativista de representación, sino “desde abajo”. Varios de los autores incluidos en el presente volumen describen en detalle este proyecto de movilización de bases. En su trabajo, Esteva observa que la práctica de autonomía indígena pone de cabeza los ideales clásicos de ciudadanía. Según él, los proyectos de autonomía indígena se basan en la noción de que el poder político es conservado por el pueblo en los espacios autónomos que crea. Este concepto, dice, contrasta marcadamente con las nociones republicanas clásicas de la sociedad civil, en las que el poder político se otorga mediante representantes electos. Esteva observa que no fue sino en tiempos recientes que los pueblos indígenas de México intentaron construir un proyecto nacional alternativo. Desde el punto de vista histórico, el México indígena no ofrecía ningún proyecto nacional consolidado que se pudiera oponer al México no indígena. Pero tal situación, escribe, ha cambiado mucho en los últimos años, sobre todo desde el levantamiento zapatista, al promover los pueblos indígenas de México activamente y por primera vez, un proyecto nacional explícito:

Cada vez más, sin embargo, la mayoría de ellos [pueblos indígenas de México] evita romper con el pasado sin atarse a él, dando continuidad histórica a la tradición sin mantenerla estática: una de sus mejores tradiciones, que explica su supervivencia, es la de cambiar la tradición de manera tradicional. Saben que no puede vivirse sin una imagen del futuro, pero no pretenden controlarlo (Esteva, en el presente volumen).

Que un pueblo puede pertenecer a la nación de maneras diferentes es algo que tanto los zapatistas como el movimiento indígena nacional han demostrado. Estos movimientos prueban la posibilidad de mantener filiaciones múltiples: se puede ser mexicano al mismo tiempo que se pueden imaginar otras comunidades a nivel local o regional. Radcliffe y Westwood argumen-

tan que la multiplicidad de objetivos del EZLN (“diversidad de agendas”) y su insistencia en la formación de coaliciones entre grupos indígenas y no indígenas son características que marcan un discurso alternativo profundo sobre la modernidad y el nacionalismo que prevalece históricamente en la región (Radcliffe y Westwood, 1996: 169).⁵ Uno de los puntos cruciales en que el movimiento indígena nacional ha desafiado al Estado mexicano ha sido la insistencia de que éste reconozca los derechos colectivos de los indios. Si bien en México la incorporación de los ciudadanos ocurre a través de organizaciones sectoriales, la constitución no consagra más que los derechos individuales. La determinación indígena de ejercer sus derechos como pueblo ataca las bases mismas de ciudadanía y nacionalismo mexicanos.

¿Se pueden rehacer las naciones? La cuestión es difícil, porque las naciones tienen históricamente cimientos raciales y étnicos, y también porque los ciudadanos y las elites políticas utilizan la raza y la etnicidad como base y criterio para evaluar a quienes quedan incluidos dentro de la “familia” de ciudadanos. Desde que el Estado abandonó formalmente sus políticas de asimilación en los años setenta, es difícil imaginar de qué modo los indígenas del presente pueden “ajustarse” al estado-nación. Durante los ochenta y los noventa, los funcionarios estatales han alternado incómodamente entre introducir a los indígenas a la nación otorgando, por un lado, membresías en organizaciones sectoriales, y por el otro, haciendo declaraciones de multiculturalismo. La situación se complica más debido a las múltiples identificaciones que poseen todas las personas. Los artículos en este libro destacan principalmente la identidad étnica y su formación. Aún así, en Chiapas las identidades religiosas, políticas y de género son puntos que revisten gran importancia de unidad y fractura potencial dentro de las distintas comunidades, así como entre unas y otras. En su artículo, Eber examina las diferencias de género entre las mu-

⁵ Radcliffe y Westwood (1996) hablan tanto del EZLN como del movimiento indígena nacional de Ecuador —representado por la Confederación de Naciones Indígenas del Ecuador, o CONAIE—, como ejemplos de movimientos que reconstituyen la identidad indígena a través de la identidad cultural, más que por la vía de apoyarse en esencias “raciales” (Radcliffe y Westwood, 169).

jeros de San Pedro Chenalhó. La estudiosa afirma que, si bien las exigencias de la política liberan a las mujeres que realizan actividades en las bases sociales del EZLN de las responsabilidades del quehacer doméstico, a menudo producen tensión en lo que se espera de ellas dentro de la comunidad (por ejemplo, las responsabilidades del cuidado de los niños). El manejo de identidades múltiples a múltiples niveles—internacional, nacional, regional y local— es una de las mayores dificultades que presenta el actual contexto “post-moderno”.

Hoy en día México está en crisis, en términos políticos, económicos y de generación de ideas. El proyecto revolucionario nacional dirigido por el PRI perdió toda credibilidad tiempo atrás, pese a la insistencia del partido oficial en que las políticas que promueven son coherentes con ese legado. Las demandas indígenas de autonomía deben situarse, entonces, en el contexto de la decadencia del proyecto popular nacional. En el presente volumen, Esteva dice que el actual periodo de crisis nacional señala un cambio substancial de liderazgo político, un liderazgo que data de la revolución mexicana. Según él, el EZLN no busca meramente el retorno a un régimen fiel al legado revolucionario del país, sino que tiene metas más altas: “un pacto social con la efectiva participación de todos, y un proyecto de nación y de Estado basado en la pluralidad de los pueblos y culturas que lo forman y en la diversidad de sus ideales”. Esteva observa que el proyecto del EZLN se basa en una forma de sociedad y gobierno cuyo centro está en el pueblo, no sólo como titular formal de poder político, sino como el que asume, mantiene y ejerce el poder. De esta manera, los objetivos del EZLN van más allá de la sustitución de una pequeña minoría por otra que sea más favorable a sus metas, y se extienden a una transformación de la política tal como se ha venido practicando.

En los trabajos incluidos hay diferencias entre los autores respecto a la manera de ver la relación entre los pueblos indígenas y el estado-nación mexicano. Esteva pide un divorcio radical del diseño jurídico-político del estado-nación actual y argumenta que el EZLN está creando nuevos espacio políticos afuera de este modelo. El proyecto RAP de autonomía regional, que estudiamos tanto Burguete como yo misma, propone añadir reformas importantes a

la actual constitución. Christine Eber habla de un movimiento de revitalización en San Pedro Chenalhó, compuesto por cooperativas independientes de mujeres tejedoras, un municipio independiente y la prohibición de bebidas alcohólicas, en contraste con el sistema corporativista que el partido oficial continúa empleando en Chiapas.⁶ La autonomía ejercida en las regiones que se estudian en el presente volumen —a saber, Chiapas y Oaxaca— no se encuentra libre de tensiones. En Chenalhó, Chiapas, los miembros de una organización de centro-izquierda llamada “Las Abejas” y las bases sociales del EZLN se sitúan como vías paralelas, pero diferentes, dentro de la sociedad civil (véase Eber, en el presente volumen). Por ejemplo, Burguete indica la fricción que se produce entre los municipios autónomos formados por el EZLN y los gobiernos municipales gobernados bien sea por el PRI o por el PRD.

Pese a sus diferencias, los autores que este libro reúne asumen un punto de vista en gran parte histórico cuando estudian la identidad y la formación de identidad en México. Las identidades raciales, étnicas y genéricas son algo que se ha construido, no tienen fuentes primordiales ni pueden asignarse por atributos. Se encuentran incrustadas en las relaciones sociales, que son relaciones de poder. Los autores del presente volumen, en estudios tanto teóricos como empíricos, insisten en que las identidades indígenas han sido formadas y amoldadas por relaciones sociales concretas entre los pueblos indígenas y no indígenas. Se concluye con firmeza que la práctica de la autonomía indígena, así como de la “tradicción” indígena, no es algo estático, sino dinámico. El dinamismo se genera, en parte, por la relación entre el estado y los pueblos indígenas.

Una de las principales finalidades de esta colección de ensayos consiste en ofrecer un contexto histórico para situar los diversos proyectos de autonomía que actualmente están en discusión (y a veces también en la práctica) en

⁶ Un gran número de pedranos (residentes de San Pedro Chenalhó) han ido más allá de la simple resistencia al gobierno corporativista del PRI. Según Eber, muchos residentes se rehusaron a aceptar asistencia alguna del gobierno, con lo cual rechazan el derecho del gobierno a intervenir en sus comunidades.

Chiapas. Los ensayos incluidos buscan asimismo producir un contrapunto a la posición oficial, que en el presente se manifiesta en el poder ejecutivo mexicano, así como entre muchos intelectuales y periodistas. Esta posición insinúa que los proyectos de autonomía indígena se inventaron de pronto y son resultado de la intervención de “agentes externos” que manipulan a los pueblos indígenas. Los proyectos de autonomía indígena que actualmente se discuten en Chiapas tienen un origen y una trayectoria histórica más complejos de lo que sugieren esas fuentes de opinión.

Tras el levantamiento zapatista, las comunidades indígenas se han puesto a discutir seriamente el significado y la práctica de la autonomía indígena. En la actualidad, en ejidos, pueblos, ranchos, aldeas y barrios urbanos, ellos hablan de forjar nuevas relaciones entre sus comunidades y el gobierno, una vez asentada la polvareda del levantamiento zapatista. Para muchos, la palabra clave de esas conversaciones es “autonomía”, lo cual el observador externo podría interpretar como un proyecto único, cuando en realidad las interpretaciones del término difieren al cambiar de contexto y de comunidad. En la sección siguiente del presente ensayo, examino las diferentes maneras en que la autonomía se está practicando actualmente en Chiapas, tanto dentro de las áreas controladas por el EZLN como en las demás. Propongo que no existe una sola definición de autonomía que cubra su aplicación práctica en las distintas regiones ni dentro de diversas organizaciones políticas y sociales. Después de una breve historia de la autonomía campesina e indígena anterior al 1o. de enero de 1994, categorizo como “tipos ideales” las diferencias en los proyectos de autonomía con relación a modelos comunales, municipales y regionales. En la cuarta y última sección, estudiaré el estado actual de la legislación sobre la cultura y los derechos indígenas.

Es necesario hacer una última advertencia aclaratoria antes de entrar de lleno en la materia del presente ensayo. Aún cuando los artículos que se presentan en este volumen se centran en el estudio de la autonomía desde puntos de vista diversos, es necesario declarar desde el principio que existe una diversidad increíble dentro de la comunidad indígena de Chiapas, y que es



Chiapas militarizada

Foto: Fernando Rosales

imposible incluir tal diversidad en un solo libro. En ningún caso se puede decir que estos pueblos hablen con una sola voz. En los pueblos indígenas de Chiapas se incluyen arrendatarios pobres que no tienen tierras propias, propietarios de grandes flotas de vehículos que transportan pasajeros entre San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez y las comunidades de los alrededores, caciques que controlan municipios indígenas en Los Altos, maestros bilingües, campesinos analfabetas, católicos tradicionalistas (opuestos a la teología de la liberación), protestantes de diversas denominaciones, católicos liberacionistas, militantes y simpatizantes de partidos como el PRI, el PAN y el PRD, los que están a favor de la legislación de *usos y costumbres* y los que están en contra (Viqueira, 1999; Viqueira y Ruz, 1995).⁷ En pocas palabras, no existe una sola comuni-

⁷ *Usos y costumbres* es un término amplio que describe prácticas rituales, leyes y jurisprudencia, y normas políticas y sociales. Algunos son locales y particulares de un pueblo indígena concreto, otros están más generalizados, y los practican muchos pueblos indígenas en todo un país, una región o incluso en áreas mayores. El término *usos y costumbres* a menudo se sustituye por el término “ley indígena”. Para citar tan sólo

dad indígena en Chiapas; lo que hay son muchas voces y de la misma manera muchas definiciones de la misma autonomía.

¿Qué es la autonomía indígena?

Si hablamos de autonomía, debemos tener todo: nuestro territorio, educación propia, administrar nuestros recursos [...] Entonces, nosotros pensamos que las comunidades deben tener su propio gobierno, para eso se están nombrando los Consejos Parlamentarios Comunitarios, posteriormente los Consejos Parlamentarios Regionales y después a nivel estatal [...] Por cada comunidad, se forman dos o tres [Consejos Parlamentarios] que cambian poco a poco a las viejas autoridades. Ya no vamos a decir agente municipal, juez municipal, juez rural, comisario ejidal, sino que van a ser los Consejos Parlamentarios que van a formar el Consejo de Ancianos, Consejo de Jóvenes, Consejo de Mujeres, eso es lo que se está practicando desde la base [Entrevista : “Decir autonomía es decir: ¡aquí estamos!” en el periódico *El Navegante*, órgano de la CND, año 1, número 3, México, noviembre de 1994, citado en Burguete, en el presente volumen].

La autonomía [entre los habitantes de San Pedro Chenalhó] tiene raíces profundas en su sentido único de la historia, que se basa en una conciencia de formar parte integral de algo más allá de ellos mismos, algo ordenado por los dioses y los ancestros, y que sin embargo depende de las acciones e interacciones diarias de los individuos [Eber, en el presente volumen].

La autonomía ha sido una práctica que siempre hemos tenido en nuestros pueblos, que ha existido de manera clandestina, pero ya no queremos que así sea [Declaración de la Montaña de Guerrero, proclamada desde Tlapa el 18 de diciembre de 1994, citada en Aubry, en el presente volumen].

En este marco de alta densidad demográfica, escasos recursos naturales, minifundismo extremo, falta de empleos y crisis económica nacional [describiendo a Chiapas], la generosa política de autonomía indígena corre el riesgo de derivar en la creación de reservas indígenas, en “bantustanes” [regiones autónomas de negros bantú que se crearon en África del Sur como parte de la política segrega-

unos cuantos ejemplos pueden mencionarse los castigos por crímenes cometidos dentro de las comunidades indígenas, prácticas regulatorias de matrimonio y divorcio, y procedimientos de toma de decisión.

cionista y racista impuesta por la minoría blanca] en las que sus pobladores sean abandonados a su triste destino por el Estado, escaso de fondos (Viqueira, 1999: 27).

Uno de los temas más controvertidos de debate en el Diálogo de San Andrés fue la autonomía indígena,⁸ que sigue generando acalorados debates sobre la legislación de derechos indígenas en el Congreso mexicano. La experiencia de autonomía indígena —a menudo llamada “autonomía de hecho”— que se ha vivido se percibe como una amenaza considerable para el poder ejecutivo, que declaró inconstitucionales los acuerdos de San Andrés.⁹ La autonomía indígena resultó amenaza suficiente para que los líderes de los gobiernos estatal y nacional destacaran fuerzas, que sumaron aproximadamente mil hombres de las policías federal y estatal de Chiapas, el Departamento de Migración y el ejército mexicano, para dismantelar el municipio autónomo de Ricardo Flores Magón [que oficialmente forma parte del municipio de Ocosingo], el 11 de abril de 1998. El 1 de mayo de 1998, otros mil oficiales fueron enviados a arrasar “Tierra y Libertad”, un municipio autónomo que antes se conocía con el nombre de Amparo Agua Tinta.¹⁰ La destruc-

⁸ En las semanas que siguieron a la rebelión del EZLN, el gobierno y las delegaciones rebeldes acordaron sostener conversaciones sobre cuatro temas: cultura y derechos indígenas, derechos de las mujeres, democracia y reforma del estado, y desarrollo. Desde entonces, solamente ha sido completada con éxito una “mesa” de discusión, la de cultura y derechos indígenas. Las conversaciones sobre este tema empezaron en octubre de 1995 y culminaron en la firma de un acuerdo en febrero de 1996.

⁹ El poder ejecutivo sustituyó los acuerdos firmados por una nueva iniciativa revisada, que fue enviada al Congreso a principios de 1998. En el otoño de ese año, la iniciativa del presidente había sido desechada, sin que se encontrara ninguna legislación aceptable para la mayoría.

¹⁰ Antes de su dismantelamiento el 1 de mayo de 1998, “Tierra y Libertad” constaba de tierras que cubren once municipios en Chiapas: Ocosingo, Las Margaritas, Trinitaria, Independencia, Comalapa, Amatenango de la Frontera, Motozintla, Bella Vista, Siltepec, La Grandeza y Villa Comatitlán (Aubry, en el presente volumen). En un ensayo recogido en este libro, Burguete observa que Tierra y Libertad era el municipio autónomo más consolidado de Chiapas. Según Aubry (en el presente volumen) en “Tierra y Libertad no se permitía la entrada de camiones cargueros autorizados por el Departamento de Transporte del estado” (ni de ninguna otra agencia gubernamental que participara en la construcción de carreteras). Aubry afirma que los residentes tomaron esa decisión para evitar las relaciones clientelistas con el gobierno. Tanto Aubry como Burguete señalan la composición pluriétnica de sus líderes. Los puestos de gobierno regional eran ocupados rotativamente por autoridades tojolabales, tzeltales, choles y mestizas.

ción de “Ricardo Flores Magón” y “Tierra y Libertad” son apenas dos de varios casos de municipios autónomos arrasados por fuerzas federales y estatales durante los seis primeros meses de 1998. ¿Qué tendrá de amenazante la autonomía indígena para provocar una respuesta tan violenta del gobierno mexicano? ¿Qué es exactamente la autonomía indígena?

Las demandas indígenas de autonomía, aunque comparten algunas características esenciales, son diversas y variadas. Dicha diversidad en parte puede atribuirse al carácter local de la autonomía indígena. Las prácticas de rituales y las tradiciones tal como se viven en las comunidades no son uniformes. Hoy en día, en Chiapas, tanto el EZLN como organizaciones indígenas civiles no armadas participan conjuntamente en un amplio movimiento de autonomía a niveles regional y comunitario.¹¹ Los proyectos de autonomía incluyen la unión de varios municipios para formar gobiernos regionales, que reemplazarían a los gobiernos municipales aprobados oficialmente. Esta práctica se ha dado sobre todo en las áreas controladas por el EZLN (Burguete, en el presente volumen). Por ejemplo, en Oaxaca, desde 1995 los pueblos indígenas eligen a sus propios candidatos al gobierno local por medio de asambleas comunitarias, y no a través de registros de partidos políticos (Esteva, en el presente volumen). A menudo, los proyectos de autonomía incluyen un mayor control de los recursos naturales dentro de las regiones indígenas; y ésta se define también como el ejercicio de la ley indígena en las comunidades (usos y costumbres), lo cual en efecto exige al Estado aceptar la existencia de un doble sistema de leyes.

Las demandas de autonomía indígena en Chiapas incluyen una amplia gama de derechos políticos, económicos y culturales. Los derechos económicos se refieren al derecho a desarrollar y administrar los recursos naturales; los políticos cubren el derecho de los pueblos indígenas a participar en los procesos de decisión a niveles local, regional y nacional, así como el reconocimien-

¹¹ El ensayo de Burguete en el presente volumen distingue los proyectos de autonomía del EZLN de los que proponen otras organizaciones indígenas de Chiapas, así como entre los distintos niveles en que se generan los proyectos en cuestión.

to de las autoridades tradicionales y del derecho consuetudinario y los culturales incluyen el reconocimiento oficial de los idiomas indígenas en contextos políticos, administrativos, legales y culturales, así como el reconocimiento de costumbres, tradiciones y espiritualidad (Sierra, 1995: 244).

Algunos aspectos de las demandas de autonomía coinciden extensamente con otras demandas articuladas desde el interior de la sociedad civil; tal es el caso del ejercicio del derecho indígena.¹² Las demandas de mayor control sobre los recursos naturales dentro de regiones indígenas, además de mayor control sobre los fondos municipales y los poderes fiscales, coinciden con los llamados al gobierno de ciudadanos y organizaciones no indígenas, pidiendo que se devuelvan los recursos administrativos, políticos y económicos (o sea, el poder) a los gobiernos estatales y locales. En su resumen de los textos importantes que vienen dando forma al movimiento indígena nacional en México desde 1994, Andrés Aubry señala un documento escrito por asesores del EZLN poco después de la firma de los acuerdos de San Andrés en febrero de 1996. En dicho documento, titulado *Punto y seguido*, los asesores reflexionan sobre el proceso que condujo a firmar los acuerdos. Es significativo que vinculen la democratización de México con la cuestión de autonomía: la autonomía “es el espacio de una estrategia más amplia de transformación profunda de las relaciones entre los mexicanos” (*Punto y seguido*). Según el parecer de dichos asesores, los acuerdos de San Andrés implican un nuevo federalismo dentro de la república mexicana.

¹² En el contexto de México, desde 1968, el término “sociedad civil” ha sido utilizado principalmente por la oposición política para distinguirse del gobierno, es decir, del partido oficial, el PRI, el partido de la revolución institucionalizada, (Domínguez, 1999). El Sub-comandante Marcos, portavoz del EZLN, utilizó el término en repetidas ocasiones desde el 1 de enero de 1994. Marcos afirma que el EZLN no tiene interés por tomar el poder y convoca a la “sociedad civil” mexicana para llevar adelante el proceso de democratización. Los extensos escritos de Marcos sobre el tema muestran su convicción de que este proceso avanzará mejor fuera del sistema de partidos políticos, a través de comités de base que combatan el neoliberalismo y las prácticas autoritarias del partido en el poder (PRI). En el presente volumen, Eber comenta la manera en que se usa el término “sociedad civil” para describir a la oposición (contra el PRI) en Chenalhó, un municipio compuesto por una mayoría indígena en Los Altos de Chiapas.

Hay, al menos, tres niveles en el actual debate sobre autonomía indígena en México. El primero de ellos consiste en debates intra-comunitarios, celebrados entre hombres y mujeres indígenas, protestantes y católicos, y miembros de distintos partidos políticos. El segundo nivel de discusión se produce entre indígenas y no indígenas en torno la viabilidad de crear gobiernos autónomos dentro del sistema federalista mexicano ¿Serán multiétnicas o monoétnicas las regiones autónomas? ¿Incluirán mestizos? ¿Se respetarán los derechos individuales junto con los colectivos, o un grupo de derechos tendrá preferencia sobre el otro? Tales cuestionamientos se han tratado en la prensa y también dentro de foros y conferencias en que académicos y activistas indígenas y no indígenas han participado.¹³ En el tercer nivel, la discusión se lleva a cabo entre representantes del gobierno y el movimiento indígena, representado en forma amplia por el Congreso Nacional Indígena (CNI); ahí lo que se debate son los tipos de proyectos de autonomía que cada bando apoya; los tres proyectos principales de autonomía que circulan en la actualidad son modelos basados en la región, el municipio y la comunidad. El gobierno se declaró a favor de éste último, que prefiere porque no otorga a los indígenas control sobre grandes extensiones de territorio.

Los pueblos indígenas de México han practicado formas diversas de autonomía durante décadas, y ésta funciona, en parte, como instrumento de resistencia contra un sistema político, económico y cultural dominado por no indígenas. También constituye una forma de sobrevivencia indígena, tras sufrir las consecuencias del abandono del gobierno. Los territorios indígenas carecen de los servicios básicos que el Estado generalmente proporciona, tales como clínicas de salud y escuelas primarias dotadas de maestros. Antes de examinar tres modelos de proyectos autonómicos en las categorías regional, municipal y comunitaria, abriré la siguiente sección con un resumen de

¹³ Intercambios entre intelectuales indígenas y no indígenas se han producido en la prensa, en medios como, por ejemplo, el diario de la ciudad de México, *La Jornada*. Uno de los diálogos más notables ocurrió en 1996, entre Héctor Aguilar Camín y Adolfo Regino, un intelectual y activista mixe.

los procesos de organización campesina independiente en Chiapas durante las décadas de 1970 y 1980.

En dos aspectos, la historia de la organización campesina independiente funcionó como antecedente para los proyectos de autonomía indígena que tomaron forma en los años noventa. En primer lugar, los amplios frentes nacionales y regionales que se crearon en aquellas dos décadas unieron a pueblos indígenas de distintas regiones del país, lo cual abrió la oportunidad de intercambiar ideas y experiencias. No era aún suficiente para despertar una “conciencia” indígena, pero sí ofrecía a algunos indios la posibilidad de vislumbrar perspectivas más amplias en temas de interés común. En segundo lugar, el surgimiento de organizaciones campesinas independientes –que mantenían posiciones abiertamente críticas respecto al Estado– ofrecía a los pueblos indígenas sus experiencias en la oposición política, fuera de la confederación campesina oficial (CNC) y del Instituto Nacional Indigenista (INI), las dos organizaciones nacionales con numerosa participación indígena.

Breve historia de la autonomía en el campo mexicano: 1980-1989

Las experiencias de las organizaciones campesinas en las décadas de 1970 y 1980, que tomaron posiciones de mayor independencia y distancia respecto al gobierno, ofrecen antecedentes importantes a las demandas de autonomía que aparecieron en la estela del movimiento zapatista. Fox y Gordillo observan que durante la administración de Echeverría [1970-76] la intervención gubernamental en el campo [por vía de agencias del gobierno] tuvo como resultado el distanciamiento de la CNC del proceso de toma de decisiones (Fox y Gordillo, 1989: 141). En forma concomitante, en esa década hubo un aumento gradual en el número de organizaciones rurales que se unieron para formar frentes más amplios, a niveles regional y nacional. Por ejemplo, en 1975, las organizaciones de segundo orden, como uniones de ejidos, se crea-

ron para alentar la unión de dos o más grupos locales de productores (tales como ejidos, comunidades agrarias indígenas o sociedades privadas y cooperativas de producción). Las Asociaciones Rurales de Interés Colectivo (ARIC) se desarrollaron también como organizaciones de tercer orden, que unían a dos o más grupos de segundo nivel (Fox y Gordillo, 1989: 142).¹⁴ A partir de la administración de López Portillo [1976-1982], el Estado transformó su discurso de la insistencia en la reforma agraria al énfasis en la productividad, y dirigió sus recursos a incrementar la productividad agrícola, proveyendo, por ejemplo, créditos y fertilizantes. Al cambiar la estructura de oportunidades para la acción colectiva, muchas organizaciones campesinas y nuevas asociaciones de productores pusieron más atención en la apropiación del proceso productivo. Este cambio fue acompañado de demandas de autonomía campesina. Julio Moguel apunta que, desde mediados de los años ochenta, “Se pensó en dicha perspectiva [la apropiación del proceso productivo] desde la idea de la autonomía, concepto que implicaba ‘la menor intervención posible del Estado’” (Moguel, 1992: 16).

Durante los ochenta, las demandas de autonomía eran evidentes en las luchas productivistas, cuyo objetivo era el acceso a crédito de las organizaciones y que daban importancia a unir y compartir recursos entre las organizaciones para conseguir mejores precios de los productos.¹⁵ Las organizaciones productivistas como la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas (la UU), que se formó en Chiapas en 1980, fueron pioneras de un movimiento más amplio dirigido a lograr mayor unidad regional

¹⁴ Aunque la mayor parte del discurso de autonomía en las décadas de 1970 y 1980 provenía del interior de organizaciones campesinas, existe un precedente importante dentro de las organizaciones indígenas oficiales. La primera mención de autonomía o autodeterminación indígena ocurrió en el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, del 7 al 10 de octubre de 1975.

¹⁵ Las organizaciones productivistas, tales como las cooperativas de café surgidas en Chiapas en la década de 1980, diferían de las organizaciones campesinas (que fueron el contexto principal de luchas agrarias en la década anterior) respecto a que su objetivo central no era la redistribución de la tierra (véanse los artículos de Burguete y Mattiace en el presente volumen).

y nacional entre las organizaciones campesinas independientes, rompiendo así las pautas de aislamiento prevalecientes hasta entonces. De 1977 a 1983, en la región del centro-sur de México (Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Hidalgo y Puebla) —donde se produjo el 40% de todas las protestas organizadas—, tuvieron lugar veinte foros nacionales y regionales, y los campesinos formaron trece nuevas organizaciones locales (Rubio, 1987). Armando Bartra afirma que los campesinos estructuraron su búsqueda de unidad no sólo en términos de independencia del gobierno y de las organizaciones campesinas oficiales, sino también en oposición a la política anti-agrarista que caracterizó a la administración de López Portillo (A. Bartra, 1985: 138). Alianzas productivistas como la UU ejemplifican la tendencia hacia la organización regional.

Los actores políticos que promovieron la creación de uniones de ejidos y de ARIC no las diseñaron conforme a modelos corporativistas jerárquicos, sino como estructuras y redes autónomas, uno de los ejemplos más importantes de tales redes es la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA), creada en 1988 a fin de buscar la unidad entre distintas fuerzas regionales y “actuar en el plano nacional como factor de convergencia entre las distintas agrupaciones de carácter nacional” (citado en Hernández Navarro, 1992: 238). Poco después de la competida elección presidencial de 1988 en que Carlos Salinas de Gortari fue declarado ganador con abrumadoras acusaciones públicas de fraude electoral, el nuevo presidente hizo un llamado para lograr “un nuevo pacto entre los campesinos y el Estado”. El 6 de enero de 1989, el líder nacional de la CNC, Maximiliano Silerio Esparza, anunció la formación de un Congreso Agrario Permanente (CAP) que, según Luis Hernández, “representó el fin del monopolio de las organizaciones campesinas oficialistas, y muy particularmente de la CNC, en la interlocución casi exclusiva con el Estado” (Hernández Navarro, 239). Los participantes iniciales en el CAP representaban una miscelánea de diversas organizaciones campesinas oficiales e independientes, entre ellas la CNC, la CCI (Central Campesina Independiente), el CAM (Consejo Agrario Mexicano), la UGOCM (Unión General de Obreros y Campesinos de México), la

UNORCA (Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas) y la CIOAC (Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos) ¿Por qué aparentaba Salinas apoyar tanto los esfuerzos de autonomía mediante organizaciones campesinas independientes y semi-independientes? Hernández Navarro argumenta que “para el gobierno de Salinas los convenios fueron, además del instrumento para aplicar su nueva política hacia el medio rural, el mecanismo para recomponer su presencia entre los sectores campesinos más organizados productivamente, en un momento en el que muchos de ellos habían mostrado sus simpatías por el cardenismo” (Hernández Navarro, 1992: 244).¹⁶ Asimismo, dotar de un cierto grado de autonomía a los campesinos era un beneficio potencial para el deseo del estado neoliberal de retirarse de sectores clave de la economía en que anteriormente intervenía. Si los sectores campesinos acordaban por su parte tomar en sus manos las responsabilidades que el estado intervencionista venía desempeñando, los tecnócratas neoliberales como Salinas y su equipo estaban más que dispuestos a complacerlos. Si bien el gobierno tenía que asegurarse de que dicha autonomía no elevara los costos de contener y controlar al sector completo, ni evolucionara hacia demandas de autonomía política, otorgar a los campesinos autonomía era algo que iba bien con las metas de la política neoliberal de reducir en general sus dimensiones y actividades, especialmente en los sectores sociales.

Si bien Salinas utilizó el CAP como una forma de controlar a organizaciones campesinas independientes al ofrecerles concesiones y relaciones privilegiadas, los dineros del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) también se ofrecían a los nuevos y más autónomos cauces de organización campesina. Durante el primer año de operación de PRONASOL (1989), los fondos fueron a dar directamente a los municipios, o a comités locales de solidaridad, brincándose de esa manera a los gobiernos estatales y los jefes regionales. Más adelante, el gobierno canalizó los recursos para implantar

¹⁶ Cuauhtémoc Cárdenas fue candidato a la presidencia apoyado por una coalición de izquierda en las elecciones de 1988.

proyectos a nivel estatal mediante los Convenios Únicos de Desarrollo (CUD), que atenuaron en gran medida el efecto descentralizador del programa y dieron enorme poder a los gobernadores (Hernández Navarro, 1992: 246). La administración de Salinas puso mucho énfasis en la autonomía económica o productivista, aprovechando la tendencia surgida a mediados de los setenta de creciente insistencia en la autonomía de organizaciones campesinas.¹⁷

Paralelamente a la tendencia a aumentar la autonomía económica o productivista, se planteaban cada vez con mayor frecuencia demandas de autonomía y derechos políticos que se gestaron dentro del movimiento indígena nacional en la década de 1980. El movimiento indígena dirige sus demandas de autonomía hacia el control del territorio y de los recursos naturales situados dentro de las comunidades y regiones indígenas. Si bien hay aspectos importantes en que el concepto popular y la idea indígena de autonomía coinciden –en ambas nociones se desea un cierto grado de independencia del Estado y la descentralización del poder estatal–, en la idea indígena se hace mayor énfasis en la libertad respecto a la intervención del gobierno en decisiones comunitarias y en ejercerla legal y culturalmente. En la próxima sección se hace un examen de los modelos a gran escala de autonomía indígena que están discutiéndose en el México actual. Tales proyectos se estudian como tipos ideales, no como proyectos estables que operan conforme a un modelo fijo. Los artículos que componen el presente volumen sobre historias regionales y experiencias de autonomía en regiones y localidades particulares ejemplifican la diversidad de proyectos de autonomía indígena aplicados en la práctica.

¹⁷ Varios funcionarios de alto rango de la administración de Salinas tuvieron estrechos lazos con organizaciones campesinas independientes durante los años setenta (por ejemplo, Gustavo Gordillo, Subsecretario de Agricultura en el gobierno de Salinas).

Dos proyectos de autonomía: comparaciones entre la autonomía regional y la comunitaria

En los foros y congresos que condujeron a la firma de los acuerdos de San Andrés, se discutían dos proyectos principales de autonomía: uno de autonomía regional y otro de autonomía comunitaria.¹⁸ El primero es el proyecto de las RAP, que está identificado sobre todo con la Asamblea Nacional Indígena Plural Por la Autonomía (ANIPA), aunque ésta incorpora los tres niveles de autonomía en su propuesta legislativa. El segundo modelo propone la autonomía comunitaria, y lo apoyan principalmente los pueblos mixes de Oaxaca. Los mixes no rechazan las propuestas de autonomía municipal y regional, sino que afirman que el nivel de autonomía comunitaria es el que mejor representa su situación. Aunque han existido tensiones entre ambas fuerzas desde 1994, por lo general no se han dado conflictos abiertos entre los proponentes de autonomía regional y los de autonomía comunitaria; hay documentos tanto de la ANIPA como del Congreso Nacional Indígena (CNI) en los que se apoyan propuestas legislativas para proteger los tres niveles de autonomía. En la primera ronda de negociaciones de paz en Chiapas, sin embargo, los asesores del EZLN se enzarzaron en un acalorado debate en torno al grado en que podía forzarse al gobierno a aceptar un acuerdo de autonomía regional. Al fin, la mayoría de asesores decidieron que en aquel contexto (enero de 1996) de ocupación y hostilidad militar, el EZLN tenía que moverse rápidamente hacia un consenso de proyecto de autonomía susceptible de ser firmado por el gobierno. Si bien este último se encontraba dispuesto a aceptar en principio cierto grado de autonomía comunitaria y municipal, los asesores de ambas partes abandonaron las propuestas regionales.¹⁹

¹⁸ Los debates en torno a la autonomía en Chiapas asumen perspectivas regionales, debido tanto al gran tamaño de los municipios oficiales del estado como a la presencia de municipios en rebeldía creados por el EZLN a partir de diciembre de 1994.

¹⁹ Gilberto López y Rivas, uno de los principales asesores del EZLN y participante de larga historia en

A pesar de sus diferencias, ambos proyectos de autonomía insisten en la posibilidad de representar políticamente a los pueblos indígenas sin la participación de partidos políticos. Muchos indígenas han denunciado las divisiones causadas por conflictos políticos partidistas dentro de las comunidades.²⁰ Ambas propuestas apoyan la idea de candidaturas independientes, capaces de ampliar el campo de juego político. Los proponentes de autonomía tanto del nivel regional como el comunitario vinculan la autonomía con una representación política efectiva y proponen añadir un distrito de representación proporcional a los cinco existentes en que los indígenas tendrían un representante electo. Para los partidarios de la autonomía indígena, la autonomía política no significa quedar excluidos de la representación política nacional.

Los promotores de ambos tipos de proyecto afirman reiteradamente que autonomía no significa separatismo, y que no debe confundirse el tema con la soberanía del estado-nación mexicano. En los primeros días del levantamiento, el presidente y otros funcionarios de primer nivel acusaron a los zapatistas de ser extranjeros y amenazar al estado-nación. El EZLN respondió rápidamente que estaba exigiendo el cumplimiento para todos los mexicanos de la Constitución y de las promesas de la revolución mexicana. En las primeras negociaciones de paz celebradas en la Catedral de San Cristóbal de Las Casas en febrero de 1994, los zapatistas presentaron una bandera mexicana al principal enviado presidencial, Manuel Camacho. Los zapatistas le dijeron que habían acudido a la mesa de negociaciones para ver si los pueblos indígenas y los pobres de México podían vivir mejor bajo esa bandera. Aun cuando muchos intelectuales mexicanos de centro-derecha siguen insistiendo en que

el movimiento indígena, explicó esa posición en una charla dentro del foro "Chiapas en la Nación", celebrado en San Cristóbal de Las Casas en junio de 1996.

²⁰ Las organizaciones indígenas de Oaxaca han sido las precursoras en presionar al gobierno estatal para que modifique la Ley Electoral, a fin de proteger el ejercicio de los *usos y costumbres* indígenas en las elecciones de representantes políticos. Desde 1995 el Libro IV del Código de Instituciones y Procedimientos Políticos de Oaxaca rige las elecciones en los municipios considerados así. Esta ley permite que estas comunidades apliquen, en la renovación de sus ayuntamientos, normas propias basadas en un sistema de cargos o jerarquía cívico-religiosa (Recondo, 1999: 86).

las propuestas de autonomía indígena son separatistas y alientan el aislamiento de los indios, éstos han respondido afirmando que las propuestas van dirigidas a democratizar el país, y no a crear enclaves.²¹

Ambos proyectos de autonomía desafían el pacto postrevolucionario que une la identidad mestiza a la nación mexicana, y ambos apoyan la creación de un nuevo proyecto democrático nacional y la promulgación de una nueva constitución. Quienes proponen las RAP dicen que éstas, aunadas a un régimen de autonomía, “vendrían a fortalecer la unidad e integración nacionales, a favorecer la convivencia armónica entre los componentes socioculturales del pueblo mexicano y a impulsar la vida democrática” (ANIPA). Por su parte, los comunialistas afirman que “la demanda de autonomía que hacemos los indígenas de ninguna manera debe concebirse como algo aislado del resto de la nación. Pensamos que dichas autonomías deben entenderse como uno de los mecanismos que permitirán llevar a cabo la profunda reforma del Estado que es a todas luces necesaria.” (Regino, n.d., 135). Si bien los dos proyectos coinciden en rechazar la identidad mestiza como fundamento del Estado moderno, difieren en cuanto a la manera de construir una nación mexicana más plural y multicultural. A continuación se estudian sus diferencias específicas.

Regiones autónomas pluriétnicas (RAP)

La pieza central del proyecto de las RAP consiste en crear otro nivel de gobierno entre el estatal y el municipal: el gobierno regional. Éste tendría jurisdicción parcial en las esferas política, administrativa, económica, social, cul-

²¹ Algunos intelectuales mexicanos intentan revivir la idea de que el aislamiento indígena es la causa de las condiciones de vida deplorables que se presentan en las regiones indígenas de México. Héctor Aguilar Camín, novelista e historiador mexicano insiste en que “los pueblos y los individuos indígenas a quienes les ha ido menos mal en este país es a los que desarrollan mayor capacidad de contacto, de mezcla y de integración con la corriente básica de la vida nacional. Yo creo que las oportunidades de los pueblos indígenas está en el contacto, no en el aislamiento” (véanse Correa y Corro, 1996: 23).

tural, educativa, judicial, de manejo de recursos y ambiental. Sus representantes negociarían con los gobiernos estatal y municipal respecto a las áreas de jurisdicción común. Si bien la Asamblea Nacional Indígena Plural Por la Autonomía (ANIPA) se ha identificado desde su formación a principios de 1994 con el proyecto de las RAP, ha ido modificando su posición después de cada asamblea celebrada. Por ejemplo, en mayo de 1995, la segunda asamblea se celebró en territorios mayos y yaquis de Sonora. La experiencia de escuchar a indígenas que viven en regiones autónomas monoétnicas obligó a los líderes de la ANIPA a aceptar la posibilidad de regiones monoétnicas, no tan sólo las propuestas multiétnicas. Tras celebrar asambleas en Oaxaca en agosto de 1995 y en Chiapas en diciembre de 1995, la ANIPA aceptó una propuesta que admitiera la coexistencia de la autonomía comunitaria y municipal en lugares donde las condiciones para la formación de RAP no existían.

Los documentos políticos de las RAP atribuyen la marginalización y pobreza de los pueblos indígenas a las relaciones de desigualdad y subordinación que han sido impuestas a los indios. Señalan a la exclusión política y social que han venido padeciendo desde la conquista como causa del trato desigual, en lugar de atribuirla a razones socioculturales o características étnicas. Insisten sobre el hecho de que el aislamiento no es la causa de la pobreza y marginalización en que viven, sino que debe encontrarse en la falta de acceso al poder político:

[...] esos mismos pueblos [indígenas] se encuentran sometidos a las más severas e inhumanas condiciones de marginalidad y pobreza. Por ejemplo, en los municipios eminentemente indígenas del país, la tasa de analfabetismo es del 43%, es decir, más de tres veces la media nacional; el 58% de los niños no asiste a la escuela y cerca de la tercera parte de la población de 6 a 14 años no sabe leer y escribir [...] Las causas de la marginación y pobreza no son atribuibles a las características socioculturales o étnicas de la población indígena, sino a las relaciones desiguales y de subordinación que se les han impuesto, a la exclusión social y política que padecieron durante tres siglos de régimen colonial y que siguen sufriendo desde que México se conformó como país independiente (ANIPA).

Los proponentes de las RAP afirman que es necesario repensar el proyecto del estado homogéneo, al tiempo que reiteran, su proyecto no es separatista: “El régimen de autonomía propone fortalecer la unidad y la integración nacional, lo cual favorece una mayor armonía entre todos los componentes socioculturales de la nación mexicana y promueve la vida democrática” (ANIPA). Los simpatizantes del proyecto de las RAP afirman que es posible disfrutar las libertades constitucionales que consagra el estado liberal, al tiempo que se conquistan espacios para reproducir las diferencias. Como la discriminación racial y cultural están tan extendidas en la sociedad mexicana, los líderes indígenas insisten en que las desigualdades así creadas no pueden resolverse sobre la base de derechos iguales para todos los mexicanos en la Constitución. Los indígenas actualmente demandan derechos sobre las mismas bases de diferencias étnicas y raciales que los mestizos han utilizado en su contra. En el Foro Nacional Indígena celebrado en San Cristóbal de Las Casas en enero de 1996, un participante indígena insistió que “fuimos oprimidos con el término ‘indio’, y con el término ‘indio’ seremos liberados. Queremos ser reconocidos como otomíes, purépechas y mayas”.²²

La noción de autonomía, sobre todo en los términos que utilizan los proponentes del proyecto de las RAP, acentúa la naturaleza profundamente política del espacio. En las regiones autónomas, los líderes trazarían nuevas fronteras para favorecer las posibilidades de elegir representantes indígenas a los congresos locales y nacionales. Los simpatizantes de las RAP reconocen que la

²² No es causa de sorpresa que la reestructuración del poder político y económico bajo un régimen de autonomía sea vista por muchos políticos, intelectuales y analistas como amenaza inaceptable al estado de las cosas. Aunque el gobierno ha intentado limitar el ejercicio de la autonomía al nivel local, con el objeto de diluir el potencial de mayor poder político y control sobre los recursos naturales que los pueblos indígenas ejercerían dentro de sus regiones autónomas, algunos observadores opinan que dichas concesiones locales ya son demasiado. Según Fernando Escalante, director general de programas académicos en el renombrado Colegio de México y sociólogo prominente, el EZLN “está pidiendo que se legalice la discriminación, es decir, que las leyes contemplen una distinción de acuerdo con el origen étnico; quieren que se discrimine, que haya una ley para indígenas y otra para los que no lo son” (véanse en Correa y Corro, 1996: 25).

representación política está parcialmente constituida por fronteras espaciales, y los líderes indígenas han vinculado las fronteras espaciales y el poder político con demandas ligadas a cuestiones nacionales más amplias, como son el federalismo y la democracia. En el documento final surgido de la tercera reunión de la ANIPA celebrada en la ciudad de Oaxaca en agosto de 1995, una de las principales razones descritas como causa de la “situación de miseria y opresión de los pueblos indígenas en el México de hoy” es el centralismo extremo del actual sistema político mexicano (ANIPA). Los participantes argumentaron que si el gobierno reconociera la autonomía genuina *de jure* éste requeriría una profunda reestructuración del poder político y económico en México.

Los documentos de las RAP, así como diversas conversaciones con algunos de sus partidarios, sugieren que sus propuestas no intentan cambiar el nacionalismo actual por otro nuevo, sino que van dirigidas a dar una nueva estructura al Estado. Como dice Díaz-Polanco, “El proyecto de autonomía regional busca la transformación del actual sistema de organización política, junto con la del régimen concreto del estado (centralizado, exclusivo, autoritario, homogeneizador), y reemplazarlo por un estado de autonomías que posibilite el respeto a la pluralidad y abra las puertas a la participación de los pueblos indígenas” (Díaz-Polanco, 1996). Muchos indígenas practicaron su autonomía como última opción debido en gran parte al abandono y desprecio del gobierno; por esa razón, éste ha reaccionado fuertemente en contra de la propuesta de las RAP. Los funcionarios gubernamentales temen también que la presencia de regiones autónomas sólidas reduzca el apoyo electoral al régimen, además de quitar al gobierno el control de los recursos naturales.

El proyecto de autonomía comunitaria

Desde el periodo colonial, la comunidad ha sido el centro de la vida indígena.²³ En muchas comunidades, las asambleas comunitarias eligen a los lí-

²³ No pretendo aquí sugerir que las comunidades indígenas hayan estado enteramente aisladas de merca-

deres locales; la comunidad examina internamente los casos de infracciones a la ley, sin recurrir a autoridades externas (Cancian, 1992). El pueblo mixe de Oaxaca ha propuesto dentro del Congreso Nacional Indígena un proyecto concreto de ley para proteger este ejercicio de la autonomía. En particular, una organización, Servicios del Pueblo Mixe (SER), ha favorecido con fuerza dicha opción. A fines de los años ochenta, SER se formó con la idea específica de plantear demandas sobre bases étnicas. La organización defendía mecanismos y tradiciones culturales que distinguen al pueblo mixe, como son el trabajo comunitario y formas locales de justicia (Stephen, 1996). Se difiere de otras organizaciones mixes anteriores en que toma en cuenta cuestiones campesinas o de productores, tales como la Asamblea de Productores Mixes por encima de cuestiones culturales (Stephen, 1996). Dentro del movimiento indígena y en las negociaciones de paz de San Andrés, la propuesta de SER ha sido la más articulada de todas las de autonomía comunitaria.

Para los mixes de Oaxaca oriental, la autonomía se ejerce “desde abajo”, es decir, desde la comunidad.²⁴ A ellos los preocupa que la estructura regional de autonomía vaya a crear nuevos caciques y reduzca la libertad de grupos étnicos. Tienden a favorecer la autonomía monoétnicas sobre la multiétnica, debido a una larga historia de conflictos que han tenido con otros pueblos indígenas de la región, sobre todo los zapotecas. Después de la Revolución Mexicana, los mixes lucharon para crear un distrito étnicamente diferenciado, que fue establecido en 1938. En parte, la región fue formada como un intento de corregir el dominio político y económico que los indios zapotecas habían ejercido históricamente (Stephen, 1996). Si bien en Chiapas los mestizos han

dos socioculturales y económicos mayores, bien fueran regionales o nacionales. La comunidad corporativa cerrada es un tipo ideal que debe ser situado dentro de sus contextos históricos (Wolf, 1957).

²⁴ Gustavo Esteva es uno de los intelectuales mexicanos al que más estrechamente se asocia con la propuesta oaxaqueña de autonomía comunitaria. En foros públicos, así como en numerosos ensayos, ha descrito el proyecto como la propuesta más “radicalmente democrática” de todas, porque se basa en la práctica diaria indígena. Su oposición al proyecto de las RAP ha sido estridente, pues lo ve como un generador de burocracia innecesaria, y como poco representativo de la manera en que los indígenas se organizan.

gobernado los municipios de distritos de mayoría indígena, los 435 municipios de Oaxaca (más de la tercera parte de todos los municipios de México) han sido gobernados por indios. Con esto no se sugiere que los líderes municipales indígenas de Oaxaca fueran menos corruptos ni menos opresores que los funcionarios mestizos de Chiapas. Sin embargo, en Oaxaca el municipio (que en muchos casos es sinónimo de comunidad) disfruta de mayor legitimidad que sus contrapartes chiapanecas y de otros estados con grandes poblaciones indígenas. Los líderes indígenas independientes de Oaxaca han intentado recobrar el poder municipal, mientras que en otros estados las organizaciones indígenas tuvieron que luchar para ir más allá de las autoridades municipales, que han sido sus enemigos naturales, y establecer contacto directo con el gobierno nacional (Victoria, 1996: 40). La propuesta de SER reconoce los méritos del proyecto de las RAP apoyado por la ANIPA, pero observa que “hoy por hoy no existe una conciencia clara sobre la conveniencia de instaurar una Autonomía Regional, y, por tanto, si esto llegara a hacerse se vivenciaría como algo ajeno a nuestras demandas.” Antes bien, para el pueblo mixe, “la autonomía comunitaria es la forma más adecuada para preservar los mencionados valores de la comunalidad” (Servicios del Pueblo Mixe, 1996).

Al igual que sucede con el proyecto de las RAP, las propuestas de autonomía comunitaria como la de SER condicionan el ejercicio de los derechos individuales al reconocimiento de los derechos comunitarios. De acuerdo con la propuesta el Estado necesita emprender acciones afirmativas que “no implica[n] crear desigualdades entre los mexicanos, sino tratar de paliar las ya existentes.” En un artículo publicado en las páginas del un diario de la ciudad de México, *La Jornada*, en octubre de 1996, el líder mixe Regino Montes argumenta que la demanda de autonomía (que él define como una toma de decisiones al interior de las comunidades) “[...] iría aparejada a una estricta coordinación con las instancias del gobierno estatal y federal. Enlazada con decisiones externas de instituciones que conforman las entidades federativas y al Estado mexicano, la toma de decisiones al interior evita el aisla-

miento y lo que podríamos llamar un ‘régimen de reservaciones’” (Regino Montes, 1996).

¿Qué significado político tiene la propuesta comunalista de autonomía? Stephen (1996) observa que los proponentes de autonomía comunalista separan la nación del estado, y liberan el concepto de nación de tal modo que puede ser tomado “desde abajo”, en relación con circunstancias particulares de tipo regional e histórico. En la propuesta comunalista, la nación es multicultural, basada en comunidades y naciones autónomas. La autonomía indígena se traduce a prácticas cotidianas mediante decisiones que se toman en las áreas de la política, la economía, la cultura y la ley en la vida interna de los pueblos indígenas (comunidades/naciones). Tal proceso se hace en estricta coordinación con las oficinas de los gobiernos estatal y federal. En síntesis, Regino Montes, uno de los proponentes del proyecto, declara: “la autonomía es una propuesta para democratizar al Estado mexicano” (Regino Montes, 1996). Nuevamente, los partidarios del comunalismo —como sucede con los partidarios de las RAP— no mencionan las prácticas dentro de las comunidades indígenas que no favorecen el multiculturalismo, el pluralismo y la democracia. La simple existencia de comunidades, regiones y aún naciones autónomas no es necesariamente garantía de un México pluricultural.

El pueblo mixe de Oaxaca occidental no es el único ejemplo de resistencia y autonomía étnica del estado. La historia del pueblo zapoteca de Juchitán es uno de los más importantes ejemplos de autodeterminación y de política étnica del país. Desde el periodo Colonial, Juchitán surgió como sitio de resistencia étnica, de la defensa de tierras y salinas comunales, en una relación antagónica con la hacienda del Marquesado, y en oposición a la cultura Colonial y mestiza de Tehuantepec, capital de la región del istmo (Campbell, 1994: 242). Los juchitecos, en contraste con otros grupos indígenas, han cultivado históricamente un sentido positivo de la identidad zapoteca. Howard Campbell indica que durante los siglos XIX y XX, se agravaron los conflictos entre los residentes de Juchitán y las autoridades de Tehuantepec (capital regional), la ciudad de Oaxaca (capital del estado) y la Ciudad de México (capital de la nación). Los juchitecos se

cerraron hacia el exterior y desarrollaron con ferocidad su localismo, su identidad regional y su amor por la lengua y las costumbres zapotecas (Campbell, 1994: 243; Rubin, 1990, 1997). En un periodo de apertura política en la administración de Luis Echeverría (1970-76), nació la Coalición de Campesinos y Estudiantes del Istmo (COCEI). A diferencia de organizaciones étnicas anteriores que habían estado activas dentro de la comunidad de Juchitán, la COCEI abrazaba políticas de clase y politizó la identidad cultural; utilizó la identidad étnica para ganar una batalla de clase contra los zapotecos de clase alta, que se decían representantes “legítimos” de la cultura zapoteca, en oposición a los indios de clase obrera o campesina. Como indica Stephen, la COCEI utilizó una identidad basada en clases para llevar a cabo muy específicamente una lucha de clases dentro de Juchitán (Stephen, 1996: 27).

En los años ochenta, la COCEI fue el primer grupo de oposición del país que los líderes del PRI reconocieron en elecciones municipales. Durante los dos años y medio de “gobierno del pueblo”, la COCEI se embarcó en un ambicioso programa cultural centrado en la lengua zapoteca y trató de recuperar tierras que los campesinos habían perdido a manos de grandes terratenientes, de organizar a los campesinos y realizar proyectos de obra pública que beneficiarían a la mayoría pobre de la ciudad. En 1986, participó en las elecciones municipales y se unió a un gobierno municipal de coalición; en 1989 ganó las elecciones y gobernó conjuntamente (pero en mayoría) con el PRI (Rubin, citado en Stephen, 1996). La COCEI volvió a triunfar en 1992, y gobernó la ciudad hasta 1995; por desgracia, los intentos de aplicar la experiencia zapoteca en otras regiones indígenas de México no han dado resultados. Se trata de un movimiento de base regional, cuyas experiencias provienen en gran medida de la historia particular de los indígenas zapotecos de una ciudad. Los zapotecos de Juchitán manifiestan reticencias de incluir en su proyecto incluso a sus vecinos zapotecos (Stephen, 1996).

Las dos propuestas de autonomía que se examinan aquí están ligadas estrechamente a lugares geográficos y experiencias históricas particulares. Los líderes indígenas de Chiapas han tenido un papel fundamental en la conduc-



Base de apoyo zapatista en la zona tojolabal
Foto: Fernando Rosales

ción de la ANIPA; el proyecto de las RAP se originó en Chiapas con la dirección de los líderes tojolabales Margarito Ruiz y Antonio Hernández. La propuesta de SER, como ya se ha dicho, es producto de la experiencia mixe en una región casi monoétnica, donde durante varias generaciones ha habido luchas internas entre los pueblos indígenas. Mientras que en Chiapas las luchas de los indios han sido primeramente dirigidas contra la oligarquía ladina que los explota, en Oaxaca lo típico es que los conflictos se produzcan entre vecinos. Debido a lo extendido del sistema de deudas en la tienda de raya y arrendamientos, que a menudo ha forzado a mezclarse a los indígenas de distintos grupos étnicos y ha creado la posibilidad de organización regional, los pueblos de etnias distintas en Chiapas cooperan a un grado que no se podría imaginar en Oaxaca. En Chiapas, al perderse la tierra en el periodo colonial (sobre todo entre los tojolabales de Chiapas oriental), y quedarse las áreas indígenas bajo el control de municipios ladinos, la situación ofrece un marcado contraste

con la de Oaxaca, donde los indígenas han podido conservar el control de sus tierras y de sus gobernantes en pequeñas comunidades. La colonización de Chiapas oriental desde la década de 1940 facilitó también la cooperación interétnica en el estado. La presencia de un clero católico progresista y de organizadores de izquierda que desde los años setenta trabajan en Chiapas fueron también factores importante para estimular las alianzas entre etnias distintas. Stephen (1996) observa que la represión del gobierno en Chiapas ha sido más generalizada que en Oaxaca y resulta irónico que la brutal represión gubernamental haya proporcionado a los indígenas chiapanecos un enemigo común y facilitado las estrategias de organización multiétnica.

Si, de acuerdo con mi argumentación, ambos proyectos de autonomía están estrechamente asociados a geografías políticas y experiencias particulares, se plantea la cuestión de la viabilidad de desarrollar una legislación nacional adecuada para cubrir dichas prácticas. En la siguiente sección se examina esta cuestión.

¿Qué futuro tiene la autonomía indígena?

La polémica sobre autonomía indígena ha provocado un álgido debate en la prensa popular mexicana, así como en los círculos académicos. Por una parte, algunos intelectuales mexicanos argumentan que los proyectos de autonomía promueven el aislamiento, al cual se asocian niveles de gran pobreza dentro de las comunidades indígenas (Héctor Aguilar Camín, citado en Correa y Corro, 1996: 23). Otros atacan la reforma de las leyes federales existentes que pretende reconocer y legitimar el ejercicio de la ley indígena (usos y costumbres). Según Juan Pedro Viqueira, la actual fragmentación interna de comunidades indígenas dificulta –incluso imposibilita– tomar un conjunto homogéneo de leyes indígenas (usos y costumbres) que se practique dentro de cualquier comunidad (Viqueira, 1999). En otro tema, relacionado con éste, Viqueira afirma que los procedimientos de decisión dentro de muchas comu-

nidades indígenas –lejos de ser ejemplos de democracia directa– suelen ser antidemocráticos, por ejemplo, las mujeres no tienen derecho a votar en las asambleas comunitarias, o en algunos casos no se les permite heredar tierras.

Las mujeres indígenas son conscientes de las tensiones entre la práctica de la autonomía en comunidades particulares y la protección de los derechos humanos. En los numerosos foros y conferencias en que se ha discutido dicha cuestión desde el levantamiento zapatista, las mujeres indígenas expresan dudas sobre las posibles consecuencias de legalizar proyectos de autonomía con bases amplias. Las mujeres de Chiapas han hablado de “malas costumbres”, que las obligan a casarse en contra de sus deseos, que ratifican la violencia doméstica contra ellas, que les prohíben ser propietarias de tierra o votar en las asambleas comunitarias.

En los círculos académicos mexicanos, se debate el grado en que los proyectos de autonomía indígena promueven la descentralización. No se puede determinar con certidumbre qué papel desempeñan esos proyectos dentro del proceso de democratización que actualmente tiene lugar en México. No obstante, existe consenso en que los proyectos de autonomía indígena no persiguen fines separatistas y en que los indígenas no pretenden labrar territorios soberanos dentro del país. Buena parte del debate sigue girando en torno a la cuestión de que la autonomía sea algo favorable a las metas del movimiento indígena: poner fin a la discriminación racial/étnica, atender los derechos fundamentales de vivienda, salud y educación, y permitir el uso de lenguas indígenas, así como garantizar la protección de los derechos indígenas colectivos e individuales.

Desde el comienzo de la rebelión zapatista, solamente se ha firmado un acuerdo entre el EZLN y representantes del gobierno federal. El acuerdo –sobre derechos y cultura indígena– fue firmado en febrero de 1996. El tema de autonomía indígena se incluyó en el acuerdo, primariamente en términos comunitarios (y no a niveles regional ni municipal). Desde entonces, el poder ejecutivo declaró que el acuerdo es anticonstitucional –pese a que lo firmó el mismo representante del presidente– y el Congreso no ha logrado alcanzar un

consenso sobre cómo elaborar otra legislación. En la actualidad, tanto el PRI como el partido de oposición de derecha (Partido Acción Nacional, el PAN) o de izquierda (Partido de la Revolución Democrática, el PRD) muestran poca iniciativa a la hora de promover la legislación sobre derechos y cultura indígena. La esperanza de muchos líderes y activistas nacionales indígenas es que los Congresos estatales se pongan a la cabeza de las reformas legislativas, sobre todo desde que dichas reformas quedaron paralizadas.

El estado que avanza más rápidamente en ese frente es Oaxaca. El 17 de junio de 1998, una nueva ley que rige los derechos indígenas y las comunidades indias entró en vigor. Dicha ley, que en el presente volumen examina minuciosamente Gustavo Esteva, acepta que las comunidades indígenas son pueblos, reconoce sus derechos territoriales e incluye la declaración de que los pueblos indígenas tienen el derecho de tomar decisiones por sí mismos



Mujeres tojolabales en cooperativa productiva

Foto: Lorenzo Armendáriz

en lo relativo a su cosmovisión, territorio, tierra, recursos naturales, organización sociopolítica, administración de justicia, educación, idioma, salud y cultura. La ley declara a la vez que los derechos indígenas quedan sujetos a la ley nacional, y que la nueva legislación no constituye ninguna amenaza a la soberanía nacional.

Al margen de los cambios de leyes, quedan muchas preguntas sin responder, en cuestiones tanto nacional como estatal ¿Darán las autonomías reconocidas legalmente más control a los indígenas sobre su vida cotidiana? ¿Ayudarán a descentralizar el poder político y económico? ¿No promoverán la formación de reservaciones indígenas? En otras palabras, ¿dará la autonomía nuevas excusas al gobierno para marginalizar e ignorar a los pueblos indígenas? El gobierno mexicano, en una enmienda constitucional de 1992, declaró que México era una entidad multicultural:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley (*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Artículo 4o., Sección I, Capítulo I).

En el México de hoy, los pueblos indígenas, las organizaciones no gubernamentales, los intelectuales y activistas tanto indígenas como no indígenas y los funcionarios del gobierno, luchan todos por definir exactamente el significado del término multicultural. Tenemos la esperanza de que el presente volumen logre llegar a una definición satisfactoria.

Bibliografía

ASAMBLEA NACIONAL INDÍGENA PLURAL POR LA AUTONOMÍA (ANIPA).

- 1995 "Iniciativa de Decreto que Reforma y Adiciona los Artículos 4, 53, 73, 115, y 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos Para la Creación de las Regiones Autónomas" (aprobada por congresos llevados a cabo en Lomas de Bácum, Sonora, el 27 y 28 de mayo de 1995, y en la ciudad de Oaxaca el 26 y 27 de agosto de 1995).

ANDERSON, BENEDICT

- 1993 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.

BARTRA, ARMANDO

- 1985 *Los herederos de Zapata: Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*, Era, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

- 1987 *México profundo*, CONACULTA, México.

CAMPBELL, HOWARD

- 1994 *Zapotec Renaissance: Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, Nuevo México.

CANCIAN, FRANK

- 1992 *The Decline of Community in Zinacantan: Economy, Public Life, and Social Stratification, 1960-1987*, Stanford University Press, Stanford, California.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS 1917 CON REFORMAS DE 1998

- 2000 Political Database of the Americas. Georgetown U./Organization of American States, 30 de octubre.

CORREA, GUILLERMO Y SALVADOR CORRO

- 1996 "El debate por los indígenas," en *Proceso* (8 de diciembre), pp. 22-27.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

- 1996 “Las voces de la autonomía regional en México (1994-1995)” (recopilación), en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 27, pp. 133-145.

DOMÍNGUEZ MICHAEL, CHRISTOPHER

- 1999 “El prosista armado,” en *Letras Libres*, núm. 1.

FOX, JONATHAN Y GUSTAVO GORDILLO

- 1989 “Between State and Market: the Campesinos’ Quest for Autonomy”, en Wayne Cornelius *et al.*, *Mexico’s Alternative Political Futures*, Center for U.S.-Mexican Studies; University of California, San Diego.

GELLNER, ERNEST

- 1983 *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford.

GILROY, PAUL

- 1987 *There Ain’t No Black in the Union Jack*, Hutchinson, Londres.

HERNÁNDEZ NAVARRO, LUIS

- 1992 “Las convulsiones sociales”, en Julio Moguel *et al.*, *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, Siglo XXI, México.

HINDLEY, JANE

- 1996 “Towards a Pluricultural Nation: the Limits of *Indigenismo* and Article 4”, en Rob Aitken *et al.*, *Dismantling the Mexican State?*, St. Martin’s Press, Nueva York.

HOBBSAWM, E.J.

- 1990 *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.

INSTITUTO ESTATAL ELECTORAL

- 1995 *Código de instituciones y procedimientos electorales de Oaxaca*, IIE Oaxaca.

MOGUEL, JULIO

- 1992 “Crisis del capital y reorganización productiva en el medio rural” (notas para la discusión de los pros, contras y asegunes de la apropiación del proceso productivo), en Julio Moguel *et al.*, *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, Siglo XXI, México.

- s.f. "Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional" (Documento 1 de los Acuerdos alcanzados sobre Derechos y Cultura Indígena, inédito).

RADCLIFFE, SARAH Y SALLIE WESTWOOD

- 1996 *Remaking the Nation: Place, Identity, and Politics in Latin America*, Routledge, Londres.

RECONDO, DAVID

- 1999 "‘Usos y costumbres’, y elecciones en Oaxaca. Los dilemas de la democracia representativa, en una sociedad multicultural", en *Trace*, núm. 36 (diciembre), 1999, pp. 85-101.

REGINO MONTES, ADELFO

- 1996 "Los derechos indígenas, en serio", en *La Jornada* (22 de octubre de 1996).
s.f. "Autonomía y derecho indígena: Adolfo Regino" (documento inédito).

RUBIN, JEFFREY W.

- 1990 "Rethinking Post-Revolutionary Mexico: Popular Movements and the Myth of the Corporatist State", en Joe Foweraker y Ann L. Craig (eds.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, Colorado.
1997 *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitán, Mexico*, Duke University Press, Durham.

RUBIO, BLANCA

- 1987 *Resistencia campesina y explotación rural en México*, Era, México.

SERVICIOS DEL PUEBLO MIXE, A.C.

- 1996 "La Autonomía: una forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación y sus alcances", (presentado en la Mesa 1), Adolfo Regino Montes (coordinador general) Foro Nacional Indígena, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 3-8 de enero de 1996.

SIERRA, MARÍA TERESA

- 1995 "Indian Rights and Customary Law in Mexico: A Study of the Nahuas in the Sierra de Puebla", en *Law and Society Review*, 29, núm. 2 (1995), pp. 227-254.

STEPHEN, LYNN

- 1996 "Redefined Nationalism in Building a Movement for Indigenous Autonomy in Mexico: Oaxaca and Chiapas" (ponencia presentada en la Reunión Anual de la Asociación de Antropología Americana (Annual Meeting of the American Anthropological Association), San Francisco, California, 20-24 de noviembre de 1996.

VICTORIA, CARLOS SAN JUAN

- 1996 "La Novedad de los antiguos: promesas y retos del resurgir de los pueblos como actores políticos", en *El Cotidiano*, núm. 76 (1996), pp. 34-41.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO Y MARIO HUMBERTO RUZ, eds.

- 1995 *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, México.

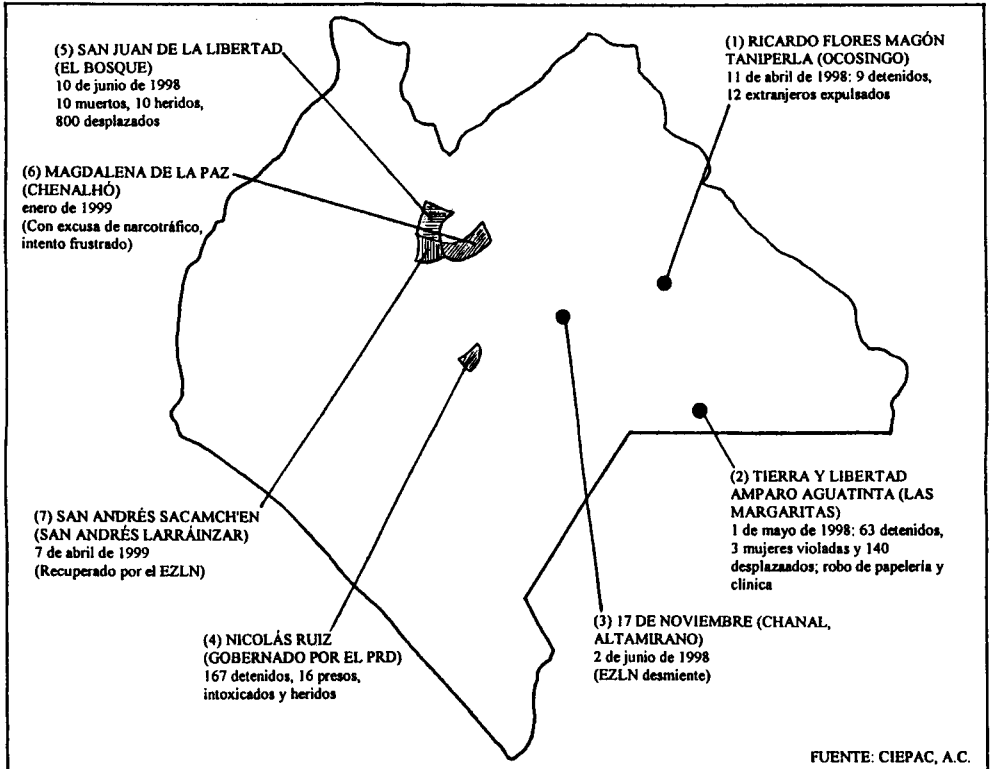
VIQUEIRA, JUAN PEDRO

- 1999 "Los peligros del Chiapas imaginario", en *Letras Libres*, 1, núm. 1.

WOLF, ERIC R.

- 1957 "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico", en *American Anthropologist*, 58, núm. 6.

Agresiones contra municipios autónomos



Procesos de autonomías *de facto* en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía¹

Aracely Burguete Cal y Mayor

Desde 1994 Chiapas es escenario de confrontación entre los pueblos indígenas contra el gobierno mexicano. Esta confrontación tiene diversas manifestaciones, de las que destacan dos: La declaratoria de guerra de un ejército mayoritariamente indígena y las acciones de rechazo de importantes segmentos de población indígena a las autoridades e instituciones de gobierno. Este rechazo suele ir acompañado de una declaratoria de autonomía, así como de la instauración de nuevos gobiernos paralelos. Estos suelen competir con las jurisdicciones y ejercicio de funciones de los gobiernos legalmente establecidos. A este fenómeno lo he llamado autonomías *de facto*, ya que dichos gobiernos se establecen sin reconocimiento legal, confrontando al estado de derecho vigente.

En este ensayo me ocuparé de mostrar las experiencias de diversos actores que participan en las llamadas autonomías indígenas *de facto*. Estas se han construido en el marco de una fuerte disputa territorial a través de la instauración de *gobiernos indígenas autónomos*, en las diversas escalas de lo comunitario, lo municipal y lo regional. Hay que señalar empero, que esta tendencia al parecer ya tocó fondo y ahora reclama un estadio de consolidación de lo ganado en este episodio histórico y transitar de la fase de las autonomías *de facto*² a la de las autonomías

¹ Una versión anterior de este documento se presentó en el XX International Congress Latin American Studies Association, Guadalajara, Jalisco, Abril, pp. 17-19.

² Una primera caracterización de estas autonomías *de facto* en el estado de Chiapas puede consultarse en Aracely Burguete Cal y Mayor, 1995.

constitucionales. Tal transición no será fácil en virtud de la gran complejidad y de los numerosos actores involucrados en las luchas autonómicas.

Es importante destacar que las tendencias autonómicas indígenas en Chiapas no se limitan a las autonomías aquí descritas, sino que cruzan diversos aspectos de la vida indígena. Es notable, por ejemplo, la beligerancia que desde 1994, tienen diversos grupos de poder indígena. Destacan, entre otros, los gobiernos municipales que, cobijados en el discurso autonómico, reclaman al gobierno mayores cuotas de poder y de dinero, logrando un mejor posicionamiento en las dinámicas del poder regional.³ Al mismo tiempo, ha surgido un significativo número de organizaciones sociales indígenas al interior de municipios indios, cuya presencia en el pasado estaba prohibida. Asimismo, se destaca la permanencia de partidos políticos de oposición, que antes tenían impedimentos para realizar proselitismo en algunos municipios indígenas.⁴ Puede verse que nuevos actores irrumpen en el escenario político indígena, disputando poder y derechos, tanto al Estado, a los grupos de poder criollo-mestizos regionales, pero también a las viejas elites indígenas. Todos ellos con frecuencia apelan a los discursos autonómicos, aunque muchas veces los contenidos de tal reivindicación se contradigan.

Son muchas las tendencias por las que se orientan las luchas autonómicas indígenas en Chiapas, desde 1994. Por su amplitud, en este ensayo no me detendré en cada una de ellas. Ahora sólo me ocuparé en documentar las autonomías *de facto*. Sin embargo, es importante tener siempre presente que los discursos, los procesos autonómicos y el *empoderamiento* indígena, son mucho más complejos y diversos y van mucho más allá, de los procesos de los que ahora doy cuenta.

³ Jan Rus (1996) ilustra, para el caso de Chamula al llamarla la “Comunidad Revolucionaria Institucional”, algunas de las características del modelo de dominación de los gobiernos indígenas en Los Altos. En la coyuntura posterior a 1999, el modelo de dominación caciquil se ha fortalecido al recurrir a los discursos autonómicos para exigir mayores cuotas de poder y control.

⁴ Un interesante estudio sobre los más recientes procesos electorales en Los Altos de Chiapas lo ofrece la investigación colectiva que coordinó Edmundo Henríquez, 1999.

Las autonomías *de facto* en Chiapas: características

El patrón de las autonomías indígenas *de facto* es un fenómeno político típicamente chiapaneco con pocas posibilidades de reproducirse en otras entidades federativas del país. Las determinaciones histórico-políticas chiapanecas son las que hacen posible que las autonomías *de facto* puedan prosperar y aún, mantenerse, por mucho tiempo. En 1994, después de las primeras declaratorias de autonomía en Chiapas, otros movimientos indígenas del país intentaron, sin éxito, reproducir el patrón. Estos intentos fueron rápidamente controlados por el gobierno, sin que tuvieran posibilidades de expandirse y consolidarse.⁵ En Chiapas, por el contrario, las experiencias autonómicas, no son un fenómeno nuevo y este modelo se remonta a la década de los ochenta. La región tojolabal fue uno de los escenarios y después de 1994, esa experiencia, antes marginal, se reprodujo en mayor escala.

Las autonomías *de facto* en Chiapas se organizan con un patrón, que sólo es posible que se realice cuando existe un contexto favorable para su implantación y reproducción. El contexto favorable lo crean ciertas condiciones y determinaciones histórico-políticas como son las relaciones de intolerancia y exclusión y un sistema patrimonialista, previamente existentes. Al parecer, estos proyectos encuentran un nicho adecuado para su expresión y reproducción en sistemas políticos locales que no tienen capacidad para procesar institucionalmente la intolerancia, la exclusión y la corrupción política; este es sustrato adecuado para que la instauración de un municipio autónomo *de facto* prospere. Esas condiciones crean un escenario de fragmentación interna (por lo menos de dos partes) en una comunidad o municipio, que ante la incapacidad de procesar las diferencias y los disensos, se polariza al intervenir la corrupción y el clientelismo político gubernamental. La

⁵ El diario nacional *La Jornada* del 13 de abril de 1998, informaba lo siguiente: "Crearé el Congreso Nacional Indígena (CNI) 20 municipios autónomos en 3 estados", en Oaxaca, Veracruz y Guerrero, en respuesta a los desalojos de los municipios autónomos zapatistas realizados días atrás. Procesos similares se dieron en los meses siguientes en la región de la Huasteca y en el Estado de México.

división inicial puede tener diversas causas, lo más frecuente ha sido la disputa por recursos productivos, sobre todo tierra, bosques, agua, minas de arena o grava, entre otros; también son frecuentes fragmentaciones por razones étnicas, religiosas y familiares, entre otras. Estas rupturas llevan a la formación de facciones políticas. Uno de los grupos en pugna, suele disponer del poder o estar asociado o aliado a las estructuras gubernamentales, incluyendo al partido en el poder. Esta división política tiende a convertirse en conflicto.

Regularmente el grupo hegemónico usa las instituciones y los recursos públicos a su favor (casi siempre articulado al sistema político clientelar para mantener al partido gubernamental en el poder) para dañar y confrontar al grupo opositor, que con frecuencia resulta excluido de los beneficios sociales y aún más, de los beneficios de la impartición de la justicia. Frente a ese poder, el grupo opositor dominado busca entonces, sus propios referentes políticos externos para crear contrapesos internos. Así han arribado a las comunidades las distintas denominaciones de iglesias, partidos políticos, organizaciones sociales y los organismos no gubernamentales (ONG), que son usados como referencias de contrapoder. Al paso del tiempo, los componentes del sistema se recrean (exclusión, intolerancia y manejo patrimonialista de recursos), de lo que resulta frecuente que una división de dos grupos, vuelva a dividirse como resultado de otras pugnas. Las distintas facciones a su vez reproducen de manera exponencial el modelo y las divisiones creando un mosaico de facciones sostenidas en iglesias, partidos y grupos. Todos ellos constituyen un denso tejido de contrapesos que suelen ser los equilibrios políticos actuales en que sobreviven las otrora “comunidades indígenas consensuadas” de Chiapas.

Empero la intolerancia, no sólo ha conducido a la autonomía *de facto*, sino también a una gran violencia en las comunidades y municipios indígenas, como resultado de las prácticas de exclusión interna.⁶ La intolerancia en la

⁶ Un caso ilustrativo son los conflictos que se han producido entre caciques católicos tradicionalistas —en el poder municipal— contra otras denominaciones religiosas (evangélicos y católicos de la teología de la liberación, entre otros) en el municipio de San Juan Chamula. Este conflicto ha dejado un saldo

vida comunitaria, es algo frecuente en las comunidades indígenas chiapanecas. Son usuales en algunos municipios de la región de Los Altos, las expulsiones de personas y grupos, así como el “borrar de la lista” de la comunidad a algunas personas, familias o grupos. Tales prácticas significan el desconocimiento total de sus derechos, no tienen derecho a la protección de las autoridades y ni a gozar de ninguno de los beneficios que tiene la colectividad, incluyendo el acceso a instituciones educativas y de salud. En otras regiones, como la selva o la zona tojolab’al, con frecuencia los grupos de avocados o personas y familias que carecen de derechos agrarios, suelen ser excluidos de ciertos aspectos de la vida comunitaria. Estos grupos se organizaron para dar soluciones a sus necesidades. Así, reconocían dentro de su grupo a autoridades que impartían justicia, a sus gestores y a sus médicos. Estos grupos aprendieron a dar soluciones a sus problemas.

Esta situación se reproducía a gran escala en las comunidades más alejadas de las cabeceras municipales. En la mayoría de ellas no había presencia del Estado. Durante décadas no hubo instituciones educativas, de salud y de desarrollo. La relación con el gobierno era con frecuencia muy tensa y polarizada, los funcionarios de gobierno solían estar coludidos —o ser los mismos— que oprimían a las comunidades a través de múltiples relaciones de dominación, tanto de la esfera económica o política; en general las acciones de los personeros de las instituciones de gobierno iban en contra de los intereses de grupos en las comunidades que veían su presencia como una intromisión indeseable.⁷ Frente a este escenario las comunidades inventaron sus propias soluciones y respuestas. En vastas regiones del estado estos vacíos fueron llenados por otros actores como las iglesias, las organizaciones sociales, los

de gran violencia. El conflicto entró a un tenso equilibrio cuando los indígenas opositores a los caciques articularon una densa red de grupos civiles armados. Este fenómeno fue documentado por Dolores Aramoni y Gaspar Morquecho, 1996.

⁷ Una sistematización sobre los vacíos del Estado y la relación conflictiva con los personeros del gobierno, como contexto previo en el que se incubaron las prácticas autonómicas en la región tojolab’al, pueden verse en Aracely Burguete, 1999c.

organismos no gubernamentales y aún algunos partidos políticos; este universo de múltiples vacíos, exclusiones, intromisiones, y aprendizajes autogestivos, constituye una trama previa, que creó las condiciones para que ciertos grupos —o aún, comunidades completas— hicieran sus declaratorias autonómicas.

Sobre la base de ese tejido social preexistente, el patrón de instauración de las autonomías *de facto* se integra por los siguientes componentes y fases: 1) una declaración de autonomía, de parte de un grupo y/o comunidad; 2) una demarcación territorial virtual, que constituye la unidad autonómica, puede ser comunidad, municipio o región; 3) una demarcación jurisdiccional, virtual; 4) construcción y aceptación de un marco normativo, que regulará a los miembros que aceptan la nueva jurisdicción; 5) programa de acciones de resistencia que desconoce la jurisdicción de instancias gubernamentales; 6) elección e instauración de órganos de gobierno y autoridades paralelas; 7) organización del gobierno definiendo competencias, alcances y funciones; 8) establecimiento de los edificios de gobierno que pueden ser los mismos domicilios de las autoridades y, 9) política de alianzas para identificación de referentes internos y externos.

Este patrón de acciones está asociado a otros procesos. La declaración de autonomía significa que *de facto*, los autónomos declaran una virtual ruptura con las autoridades a quienes desconocen (pueden ser comunitarias, municipales y aún estatales y federales); esta declaración se soporta sobre una demarcación territorial y jurisdiccional, que comienza en la cabecera en donde están asentadas las autoridades y sus edificios de gobierno y termina hasta la vivienda o terreno del último de sus miembros que reconoce a los nuevos gobiernos y su jurisdicción. La aceptación de nuevas normas y el reconocimiento a los nuevos gobiernos, sus competencias y funciones supone el desconocimiento de las autoridades legalmente establecidas. También impugna la autoridad de esos gobiernos, lo que conduce a una confrontación interna. Las autoridades desconocidas suelen buscar apoyos gubernamentales para for-

talecer su posición y recuperar su autoridad.⁸ Los autónomos, a su vez, cuentan también con referentes políticos. La existencia de dos Ejércitos constituyen quizá los referentes más poderosos que ambos grupos tienen frente a sí para medir sus acciones y establecer sus tensos equilibrios.

Autonomías indígenas *de facto*: autonomía civil y autonomía zapatista

Los procesos autonómicos que emergieron en Chiapas después de 1994 tienen antecedentes históricos que han sido elaborados en otros ensayos incluidos dentro de este volumen. Aquí solo mencionaré tres: las experiencias al interior del movimiento campesino, las que se dieron dentro de la lucha por la democracia al nivel municipal, y las que estallaron al partir de 1992, cuando se logró la construcción de la unidad de las organizaciones locales y regionales para realizar acciones en torno a la conmemoración del Quinto Centenario. El EZLN emerge al escenario nacional precedido y nutrido por todos estos procesos organizativos que fueron construyendo los diversos sujetos autonómicos. Es por ello que en el nuevo escenario que irrumpe en 1994 los procesos autonómicos se expresaran de muy diversa forma y a través de múltiples actores.

En Chiapas se han desarrollado desde 1994, dos grandes bloques de experiencias de autonomías *de facto*, a saber: las experiencias de autonomía civil y las de autonomía zapatista. Dentro de la primera caracterización cabe la declaratoria de autonomía que realizó un importante segmento del movimiento indígena chiapaneco como estrategia de presión en su lucha por lograr la instauración de un régimen de autonomía regional pluriétnica, según se habían

⁸ El modelo de desalojos a los municipios autónomos zapatistas se armó sobre la base de las peticiones de ciudadanos y/o autoridades comunitarias y municipales, que solicitaron al gobierno central la “vuelta al estado de derecho”. El ejército y los policías se erigieron como los “pacificadores” de las confrontaciones intraétnicas.

propuesto en sus documentos programáticos (las Regiones Autónomas Pluri-étnicas RAP). También dentro de ella caben las declaratorias de municipios libres y autónomos que realizaron comunidades y grupos, como mecanismos de presión para lograr del gobierno la instauración de nuevos municipios. En las autonomías zapatistas caben aquellas declaratorias realizadas en territorios que militarmente controla el EZLN y también aquellas en donde viven las “bases de apoyo zapatistas”, que constituye población que expresamente manifiesta su adhesión al EZLN, las Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ).

En estos procesos autonómicos participan –no siempre de manera coordinada y armónica, sino con frecuencia con contradicciones y disputas– varios miles de indígenas y también mestizos, segmentos de la sociedad civil, miembros del EZLN y sus bases de apoyo. Asimismo, las prácticas autonómicas no siempre son acciones concertadas o rigurosamente planeadas por los actores, sino que en varios casos son expresiones espontáneas de resistencia y rebeldía indígena y popular, que encuentran en el discurso autonómico un paraguas político y conceptual que les permite sostener sus reclamos de justicia, dignidad, derechos, libertad y otras reivindicaciones indígenas. De esta forma “los autónomos” en Chiapas, constituyen una amplia franja de un movimiento político-ideológico, en el que caben una gran diversidad de procesos y actores que no siempre están coordinados entre sí, que muchas veces están confrontados disputándose entre ellos mismos territorio, recursos, jurisdicción y población y que tampoco comparten una sola perspectiva de lo que debe de entenderse por “autonomía”. De lo que resulta que los procesos autonómicos en Chiapas son mucho más diversos y complejos de los casos que presentaré en este ensayo.

Autonomía civil

La autonomía como reivindicación política y su conceptualización ha abrevado de las luchas de descolonización nacional, siendo reformulada por el movimiento indígena mundial. Es por eso que fueron las organizaciones in-

dígenas, que llamaré *indianistas*, las que más rápidamente se articularon a este movimiento, hicieron suya la demanda, la adecuaron a la realidad nacional y la propagaron entre las organizaciones indígenas hasta colocarlo como el eje unificador de la lucha india nacional.⁹ Sin embargo este proceso fue lento y tuvo diversas fases y expresiones. En Chiapas, aunque su irrupción fue temprana en la región tojolab'al, su consolidación estatal fue frágil. Antes de 1994 la reivindicación autonómica no tenía una presencia fuerte en la entidad, el terreno estaba dominado de manera contundente por las organizaciones que priorizaban la lucha agraria —*campesinistas*— y las organizaciones con énfasis en los procesos productivos, *productivistas*. Había razones de peso para ello. Durante veinte años la demanda agraria constituyó la principal reivindicación de los campesino-indígenas chiapanecos y alrededor de ella se desarrolló una fuerte lucha social que hoy podemos calificar de exitosa, en la medida en que en la actualidad ya quedan pocas tierras que repartir en los territorios ancestrales indígenas, aunque ciertamente la demanda sigue vigente en cuanto que existe un número significativo de campesinos sin tierra. La lucha *productivista* había sido exitosa y eran numerosas las organizaciones —sobre todo cafetaleras— que estaban empezando a consolidar un camino de apropiación del proceso productivo, pues la mayoría de los individuos que estaban involucrados en estas luchas sociales eran indígenas mayas tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles, así como mames y zoques de las regiones selva, sierra, norte y fronteriza. Empero la causa indianista no era una reivindicación generalizada y antes de 1994, la experiencia autonómica en la entidad se redujo a la región tojolabal.

En la región de Los Altos se desarrollaban otros procesos indígenas autonómicos que se nutrían menos de los planteamientos políticos y más en la construcción de su autonomía estructural. En esta región la lucha agraria no fue muy significativa porque para los años setenta no había grandes latifun-

⁹ Un análisis sobre las condiciones que en 1990 predominaban en el país y los retos para el avance de la autonomía indígena, cuando aún comenzábamos a dar los primeros pasos, pueden verse en Margarito Ruiz Hernández y Aracely Burguete, 1996.

dios, sino pequeños ranchos, sobre los que de todos modos había presión social, pero no con la fuerza que lo reclamaban, por ejemplo, los tzotziles de la región norte de Simojovel y su área de influencia. Tampoco fue significativo el proceso economicista, porque en esos años apenas se propagaba la producción de café en Chalchihuitán, Chenalhó y Tenejapa y este cultivo se consolidaría apenas en la década de los noventa. En la región de Los Altos, la beligerancia indígena se dio principalmente por la reivindicación de la democratización del poder municipal—que se expresaba, entre otras cosas, a través de luchas religiosas— así como de una fuerte disputa por el poder y por los espacios económicos con los mestizos y ladinos tanto de sus municipios como de San Cristóbal; procesos que en otro lugar he caracterizado como tendencias de “empoderamiento indígena”, al referirme a la dimensión estructural de la autonomía.¹⁰

Por estas condiciones, en la región de Los Altos el contenido del programa de lucha de las organizaciones sociales que allí surgieron incluyó reivindicaciones étnicas, fertilizando el camino para el nacimiento de organizaciones de corte indianista. Este movimiento se fortalecería fuertemente con la emergencia de múltiples siglas que se han articulado en torno a la lucha indígena. Antes de 1994 existía en la región un número significativo de estas organizaciones de expulsados-inmigrantes que abonarían el terreno para posteriormente, construir la línea indianista al interior del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) constituido al calor de los primeros disparos en los días inmediatos al levantamiento armado.¹¹

¹⁰ He realizado una reflexión sobre los procesos autonómicos indígenas con énfasis en la región Altos de Chiapas. De manera especial caractericé la dimensión estructural de la autonomía en esta región en una serie de procesos sociopolíticos que sirven de soporte al empoderamiento indígena. Véase Aracely Burguete, 1998 y 1999b.

¹¹ El Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) se formó inmediatamente después de la rebelión zapatista el primero de enero de 1994. Logró unir aproximadamente a 280 organizaciones en apoyo a una resolución pacífica al conflicto. Sufrió divisiones serias en agosto de 1994 en torno al apoyo que organizaciones miembros querían dar a candidatos para la gubernatura de Chiapas. A partir de entonces había dos CEOIC: CEOIC-oficial y CEOIC-independiente.

Regiones autónomas pluriétnicas (RAP)

Con el llamado del CEOIC el 12 de octubre de 1994, a la instauración de las autonomías *de facto* a través de la formación de las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) se da comienzo a una fase de las autonomías civiles en Chiapas. Las acciones de autonomía regional que impulsaba el CEOIC se inscribían en el marco de una concepción de “Autonomía Regional Pluriétnica” elaborado y conceptualizado a partir de la experiencia tojolab’al de 1987.

Esta propuesta había sido desde entonces consensada y reelaborada con otras organizaciones del movimiento indígena nacional, pero fue ciertamente en la región norte en donde mostró su viabilidad. En la coyuntura de octubre de 1994, la CIOAC consolidó su presencia en doce municipios y eran miles de indígenas tzotziles, choles, zoques y mestizos los que militaban en sus filas en un modelo de organización claramente pluriétnico.¹² Sobre esa base y un proceso lento de discusión e interiorización conceptual de los alcances de lo que se llamaba la “autonomía regional pluriétnica”, los miembros de la CIOAC en la región norte hicieron suyas las propuestas autonómicas. La declaratoria de autonomía en esa región se expresó en la toma de los edificios de una docena de Ayuntamientos. Los edificios de los municipios de Bochil, El Bosque, Huitiupán, Ixhucatán, Ixtapa, Jitotol, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Rayón, Simojovel, Solosuchiapa, Soyaló y Tapilula fueron tomados por sus habitantes que reclamaban la destitución de los presidentes, todos ellos de origen priísta.¹³ En algunos municipios el movimiento adquirió consistencia y se logró la destitución de los munícipes y el establecimiento de los Consejos Municipales.

¹² La adhesión de la CIOAC-Chiapas a la lucha autonómica había fortalecido de manera decisiva la corriente indianista. En ese momento la CIOAC gozaba de una enorme fuerza y prestigio y sus dirigentes tenían presencia en las tres corrientes que integraban el CEOIC y pudieron incidir a favor de la corriente autonomista. Importante fue la presencia de Antonio Hernández Cruz, Jorge Arturo Luna y Miguel González Hernández, que se sumaron a Margarito Ruiz Hernández –del FIPI– que antes había promovido la propuesta autonómica casi en solitario.

¹³ Es decir a los miembros/militantes del gubernamental Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Habiendo logrado el poder municipal autonómico, lo novedoso era que para gobernar, no lo harían de manera aislada o unilateral —como antes lo habían hecho— sino que los nuevos Consejos Municipales coordinarían sus acciones de gobierno a través de una instancia regional, que sería la “Región Autónoma Pluriétnica, Zona Norte”, al mismo tiempo que fundamentaban las acciones de gobierno sobre consensos contruidos a nivel de las comunidades. Los principales ejes del autogobierno fueron discutidos en numerosas reuniones que los gobiernos autónomos tuvieron para definir el perfil de la dimensión municipal de la autonomía regional; conceptos que eran nuevos en la construcción del paradigma autonómico de esa zona.¹⁴

Las expresiones de la reivindicación de la autonomía regional tenían una importante historia autonómica detrás. La región del Soconusco fue durante el periodo colonial una entidad distinta a Chiapas y en pasadas etapas de la historia contemporánea, apeló con frecuencia a recuperar ese antiguo *status* y aspira a erigirse como una nueva entidad federativa, separada de Chiapas. En la coyuntura autonómica, el Soconusco planteó este viejo reclamo y un número significativo de ciudadanos declararon 17 “municipios autónomos” para integrar la “Región Autónoma del Soconusco”.¹⁵ En 1994, esta propuesta estaba articulada a organizaciones que participaban con el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

En Ocosingo la construcción de la autonomía *de facto*, también adquirió un carácter regional. En 1995, más de doce organizaciones sociales, productivas y políticas decidieron integrar una organización de convergencia plural sobre la que sostendrían sus acciones de gobierno autónomo, esta organización fue la Coalición de Organizaciones Autónomas de Ocosingo (COAO). Después de una fuerte resistencia en contra del fraude electoral, la COAO transitó de una

¹⁴ Miguel González y Elvia Quintanar (1999: 212-213) documentan la experiencia de autonomía en la región autónoma norte.

¹⁵ Esos municipios fueron Mapastepec, Escuintla, Acocoyagua, Acapetahua, Villa Comaltitlán, Huixtla, Tuzatán, Huehuetán, Mazatán, Tapachula, Unión Juárez, Cacahoatán, Tuxtla Chico, Mazapa, Frontera Hidalgo y Suchiate. Véase *La Jornada*, 4 de diciembre de 1994.

fase de resistencia autonómica a otra de institucionalización de la autonomía municipal. En una experiencia inédita, Ocosingo fue gobernado desde 1996 hasta 1998 por un Concejo Municipal Plural-Ampliado, que recoge el espíritu autonómico en el ejercicio del gobierno municipal.¹⁶

La declaratoria y el ejercicio de las autonomías indígenas *de facto* contenía un fuerte matiz de autoafirmación. Con frecuencia los indígenas que participaban en las luchas autonómicas rechazaban la figura de los asesores mestizos y consideraban poco adecuadas otras estrategias indígenas que dejaban la toma de las decisiones en manos de los intelectuales mestizos que los asesoraban. Los tojolab'ales autonómicos han sido especialmente sensibles a esta injerencia. Una nota periodística fechada el 12 de diciembre de 1994 recogió el siguiente testimonio de la asamblea en la que participaban delegados de 64 comunidades indígenas tzeltales y tojolabales de los municipios de Chanal, Altamirano y Las Margaritas. En la elaboración de sus leyes de autonomía, dijeron:

No vamos a permitir que vengan funcionarios de gobierno o un abogado o un intelectual a orientarnos cómo vamos a hacer nuestras leyes. Nosotros tenemos problemas, pero en tojolabal, tzeltal o castilla revuelta lo vamos a hacer [...] siempre hemos trabajado duro contra los poderes del dinero y nunca nos hacían caso, no tomaban en cuenta. Pero nosotros también sabemos gobernar y también hacer justicia [...].¹⁷

Otro impacto de relevancia era la confrontación que estos nuevos gobiernos hacían con relación a los límites municipales tradicionales. Todas las demarcaciones territoriales y jurisdiccionales eran virtuales. Un miembro del Consejo ejecutivo de las RAP mencionaba los alcances territoriales de las acciones autonómicas que protagonizaban las diversas organizaciones:

¹⁶ La experiencia autonómica de Ocosingo ha sido documentada por Ricardo Hernández Arellano, 1999.

¹⁷ *La Jornada*, la nota está firmada por Gil Olmos y la nota encabeza lo siguiente: "64 comunidades de 3 municipios se declaran región autónoma", 12 de diciembre de 1994.

Es una reordenación política y territorial en la cual no existen ni croquis, ni planos, pero que sí reconocen los pueblos y es lo que finalmente puede delimitar una región. En este sentido, hoy puede ser chica y mañana crecer. Quizá los planos es lo último que se tenga que hacer.¹⁸

Los procesos autonómicos de las RAP no sólo se han vivido en lo regional, sino también en la escala de lo municipal. Una expresión de esos procesos fue la declaratoria de creación de nuevos municipios que emergió como reclamo del anhelo ciudadano por el ejercicio del poder local. El 26 de mayo de 1994, junto al calor de las balas zapatistas, el Movimiento Campesino Regional Independiente (MOCRI) exigió al Congreso del estado la creación del nuevo municipio de Marqués de Comillas en el municipio de Ocosingo. En la coyuntura autonómica el MOCRI insistió y ya no reclamó al Congreso el nuevo *status*, sino que en el ejercicio de la autonomía *de facto* decretado por el CEOIC; el MOCRI como miembro de ese, se declaró como “municipio autónomo” en noviembre de 1994. El nuevo municipio se constituyó con 43 comunidades de composición pluriétnica, integrado por población tzotzil, tzeltal, chol, mame y zoque, pero también por numerosa población mestiza inmigrante originaria de los estados de Michoacán, Veracruz, Guerrero e Hidalgo, entre otros.¹⁹ Otra expresión autonómica municipal, fue el renombrar a algunos municipios ya existentes como autónomos y en rebeldía. Tal fue el caso del municipio Nicolás Ruiz que aunque es un municipio constitucional, también tomó la declaratoria de “municipio autónomo” y formó su Consejo Autónomo.

Una de las primeras acciones que realizaron los gobiernos autonómicos fue declararse en resistencia indígena. En muchos lugares esto se manifestó

¹⁸ Entrevista a Margarito Ruiz Hernández, en Gaspar Morquecho, 1995. “Municipios rebeldes, regiones autónomas y parlamentos indígenas”, *Expreso Chiapas*, 3 de febrero de 1995.

¹⁹ El proceso de remunicipalización que se desencadenó después de 1997 ha tomado diversos derroteros. Si bien por un lado la propuesta gubernamental de nuevos municipios logró recoger la propuesta de constituir el nuevo municipio de Marqués de Comillas (éste es ya un nuevo municipio desde el 15 de julio de 1999) en lo general este proceso de remunicipalización ha tenido un claro matiz contrainsurgente y de debilitamiento al EZLN y al movimiento indígena civil y sus propuestas de remunicipalización. Sobre los retos de este proceso véase Aracely Burguete, 1998b.

al cancelar relaciones de reconocimiento a la autoridad local y estatal; lo más frecuente fue la destitución de Ayuntamientos y la instauración de uno nuevo. En algunos casos se logró el reconocimiento del Congreso local, lo que permitió en esos municipios pasar a otra fase de lucha.²⁰ En un contexto autonómico más amplio, como acción de resistencia civil urbana, miles de chiapanecos suspendieron el pago a los recibos de agua potable y de energía eléctrica, impedían por la fuerza y en muchas ocasiones a través de enfrentamientos con los empleados de la oficina gubernamental sectorial, el corte de la energía eléctrica.

De la misma manera, prácticamente en todas las Regiones Autónomas se realizaron acciones de resistencia: se suspendió el pago de los recibos de energía eléctrica, de agua, de impuestos y de créditos agrarios, se clausuraron oficinas públicas, se prohibió el libre tránsito de los funcionarios de gobierno y en lo general, se evitó cualquier relación con los representantes del gobierno estatal.²¹ Esta fase autonómica se caracterizó principalmente por acciones de resistencia civil que tenían como planteamiento central el desconocimiento a las funciones de los gobiernos locales y estatal, aunque se mantenía la interlocución con el gobierno federal.

Declarados en resistencia y al desconocer a las instancias de gobierno, el principal impacto de este proceso autonómico —en su dimensión local— fue la ruptura con los representantes de gobierno constitucionalmente reconocidos y su sustitución por otras autoridades nombradas por los indígenas autónomos. Esta sustitución implicaba, incluso, el cambio de nombre. Los rebautizaban con cargos que indicaban grandes rangos, como es el caso de los “parlamentarios indígenas”, que refería a su función de nuevos legisla-

²⁰ Así sucedió en Chalchihuitán, en la región Altos. Los autónomos gobernaron durante un año. A partir de 1995 comienza en este municipio un nuevo proceso de lucha política que se expresará a través de los procesos electorales. Sobre esta experiencia véase Aracely Burguete, 1999c.

²¹ Estas acciones fueron acordadas y hechas públicas en la declaratoria de autonomía del CEOIC. Véase Declaración del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (mimeo), San Cristóbal de Las Casas, 12 de octubre de 1994.

dores que trabajaban en la elaboración de un nuevo orden constitucional fundado en un nuevo Estado y una nueva sociedad pluricultural. De cómo esto se lleva a la práctica en algunas regiones, daba cuenta un dirigente del gobierno autónomo²² y representante de las RAP-Ocosingo quien explicó en entrevista periodística los mecanismos de elección de los gobiernos autónomos en esa región:

Si hablamos de autonomía, debemos tener todo: tener nuestro territorio, tener nuestra propia educación, administrar nuestros recursos [...] Entonces, nosotros pensamos que las comunidades deben tener su propio gobierno, para eso se están nombrado los Consejos Parlamentarios Comunitarios, posteriormente los Consejos Parlamentarios Regionales y después a nivel estatal [...]. Por cada comunidad, se forman dos o tres [Consejos Parlamentarios] que cambian poco a poco a las viejas autoridades. Ya no vamos a decir agente municipal, juez municipal, juez rural, comisario ejidal, sino que van a ser los Consejos Parlamentarios que van a formar el Consejo de Ancianos, Consejo de Jóvenes, Consejo de Mujeres, eso es lo que se está practicando desde la base.²³

Después de la fase de declaratoria, las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) iniciaron su estructuración interna. Para tener un espacio en dónde ejercer su gobierno, acordaron recuperar las instalaciones del Instituto Nacional Indigenista de San Cristóbal de Las Casas que fue declarada sede oficial del Consejo de las RAP. En esta sede, las RAP hospedaron durante un año al gobierno de transición que encabezó el periodista Amado Avendaño. La base de la estructura de gobierno de las RAP fue la figura de los “parlamentos indígenas” que son los comisionados de las comunidades, pueblos y organizaciones ante el “Consejo de Parlamentarios” que es la asamblea de parla-

²² Se trata de Juan Vázquez. La importancia de la incorporación de la COAO a la lucha autonómica es relevante. Juan Vázquez ha sido presidente de un Consejo plural que ha gobernado el municipio de Ocosingo durante casi tres años desde 1994 hasta nuestros días, y es el principal artífice de un modelo de autonomía municipal incluyente y plural desarrollado en ese municipio.

²³ Entrevista. “Decir autonomía es decir ¡aquí estamos!” *El Navegante*, órgano de la Convención Nacional Democrática, año 1, núm. 3, México, noviembre de 1994.

mentarios. Cada comunidad ha nombrado a dos, que son el gobierno de los ciudadanos a quienes se les reconoce jurisdicción autonómica; éstos a su vez seleccionan a sus “parlamentos municipales”, que los representan ante el “Parlamento Regional”. La suma de los “Parlamentos Regionales”, de las distantes regiones adheridas a las RAP, forman el “Consejo General de las Regiones Autónomas Pluriétnicas”, que es la máxima instancia de gobierno.²⁴ Este Consejo General ha nombrado un “Consejo Ejecutivo”, que es el que se encuentra de manera permanente en la sede de San Cristóbal y se ocupa de las cuestiones operativas y de coordinación. Éste tiene a su vez un coordinador. En su XII Pleno de las RAP, llevado a cabo el 27 de septiembre de 1997, se realizó el cambio del coordinador.²⁵

Uno de los espacios más relevantes de la práctica de la autonomía indígena ha sido el reconocimiento de la jurisdicción indígena en la impartición de justicia. Los miembros de las comunidades que habían declarado ser parte de un municipio o región autónoma *de facto*, reconocían con ello, la jurisdicción de un gobierno paralelo, distinto al “legalmente establecido” y nombraban para ello al “parlamento justicia” que se integraba por un número indeterminado de personas nombradas por los ciudadanos que le reconocían jurisdicción, y que se presumía debían de acatar las resoluciones o acuerdos. Junto con ellos trabajaban los “parlamentos de derechos humanos” que se encargaban de vigilar “la justicia” y que eran una suerte de última instancia en el que se tomaban los acuerdos de resolución de conflictos. Otros “parlamentos” se encargaban de asuntos relativos al desarrollo y a la gestoría para la satisfacción de demandas sociales.²⁶

²⁴ El momento de constitución de los gobiernos de las RAP fue recogido por Gaspar Morquecho, *Expreso Chiapas*, 22 de enero de 1995.

²⁵ Véase Diario *Cuarto Poder*, viernes 3 de octubre de 1997. Un acercamiento al proceso organizativo de las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) lo ofrece Marcelino Gómez Núñez, 1999.

²⁶ Una sistematización de los sistemas judiciales que crearon los gobiernos autónomos civiles y zapatistas fue realizada por Federico Anaya Gallardo, 1996.

Como se advierte, a la propuesta de autonomía regional de las RAP le eran inherentes las dimensiones comunitaria municipal y regional. Pero no sólo allí se agotaba esa propuesta. La lucha de las RAP también tenía una articulación nacional a través de su participación en los procesos de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) que tuvo un papel relevante en la conceptualización jurídica de una iniciativa de ley para el establecimiento de un régimen autonómico pluriétnico que incorpora las dimensiones comunitaria, municipal y regional de la autonomía y que fue llevado como aporte de esa corriente del movimiento indígena, a la mesa de negociaciones entre el EZLN y el gobierno. Lamentablemente, la propuesta de la ANIPA no fue apoyada por el EZLN.

La ANIPA había realizado tres asambleas a nivel nacional para la elaboración de dicho proyecto de reforma constitucional y celebró una cuarta en la sede de las RAP en San Cristóbal. Lo más relevante de este evento en Chiapas fue que aquí por primera vez se introdujo en el debate la problemática de la mujer indígena en la discusión de la autonomía, con el propósito expreso de introducir cambios al interior de las costumbres y tradiciones indias que hagan posible “que la costumbre sea el respeto a los derechos de las mujeres” como rezaba la consigna de la Primera Asamblea Nacional de Mujeres de la ANIPA.²⁷ Entre las principales diferencias que hay entre esta organización y las bases zapatistas, está la postura frente a los procesos electorales. Para ganar autonomía en su financiamiento y formas de organización, la ANIPA se constituyó y obtuvo su registro como una agrupación política nacional.²⁸

Desde 1996, hasta 1998, los procesos autonómicos que se desencadenaron en el contexto de la experiencia de las Regiones Autónomas Pluriétnicas tuvieron diversos desenlaces y en algunos lugares se debilitaron y en otros se fortalecieron. No obstante lo más relevante es que desde que las RAP hicie-

²⁷ Véase la compilación que preparó Nellys Palomo, 1996.

²⁸ Sobre el proceso organizativo y de construcción de los planteamientos autonómicos de la ANIPA, véase a Margarito Ruiz Hernández, 1999.

ron suyo el concepto de autonomía, éste se popularizó entre la población indígena y hoy forma parte del discurso indígena para la liberación.

Empero también los discursos autonómicos han sido apropiados por actores políticos indígenas articulados a las estructuras de poder gubernamentales, integrándose asimismo al discurso político de los opresores indígenas, que en nombre de la autonomía encuentran ricas vetas para cimentar su poder y para construir y mantener una elite política indígena que es interlocutora del gobierno. Éste está hambriento de mecanismos y procesos legitimadores para continuar legislando precisamente contra la autonomía indígena, que en el discurso afirma reconocer.²⁹

Autonomía zapatista

La demanda de autonomía no tuvo un lugar relevante en el EZLN en el momento del levantamiento armado en 1994 y no aparece en la *Primera Declaración de la Selva Lacandona. Hoy Decimos Basta*. Pese a ello, el planteamiento no estaba totalmente ausente en el proyecto de sociedad que los rebeldes planteaban. Así, en el contexto del llamado “Diálogo de Catedral”, celebrado en el mes de febrero, a sólo un mes de la irrupción zapatista, el subcomandante *Marcos* declaraba a una televisora española sus aspiraciones autonómicas. *Marcos* manifestó su profunda desconfianza al poder central, razón por la cual deseaban la instauración de instituciones que les permitieran el manejo de una “autonomía relativa, [...] con instituciones propias para disfrutar de una autonomía similar a la de las regiones españolas de Cataluña y el País Vasco”.³⁰ Estos mismos conceptos fueron expresados en una entrevista que el diario

²⁹ La legislación aprobada por el gobernador. Gerardo Roberto Albores Guillén tiene claros propósitos antiautonómicos. Un breve acercamiento crítico a dicha legislación puede verse en Xochitl Leyva, Mercedes Olivera y Aracely Burguete, 1999.

³⁰ Esta declaración fue recogida por la agencia de noticias Lemus, de Madrid, España y publicada en el periódico *Tabasco Hoy*, el 11 de febrero de 1994.

La Jornada realizó a *Marcos* en el mismo mes; allí dijo ante un cuestionamiento expreso de los corresponsales Blanche Petrich y Elio Enríquez que le preguntaban si “¿Eso implicaría crear autoridades regionales en las zonas donde ustedes están?”, a lo que el subcomandante insurgente respondió:

Autonomía, dicen los compañeros como la de los vascos, o la catalana, que es una autonomía relativa, porque ellos tienen mucha, mucha desconfianza en los gobiernos estatales. Por ejemplo, en el caso de los compañeros, no es tanto el ejército federal que concentra sus odios; es la inseguridad, es la policía estatal, la judicial, que sí nos comen a pedazos. Pues entonces ellos dicen que hay que negociar un estatuto de autonomía donde nuestro gobierno, nuestra estructura administrativa, sea reconocida por el gobierno y podamos convivir así, sin que se metan con nosotros.³¹

Aunque estas ideas aparecían siempre dispersas en el discurso zapatista, fueron poco a poco tomando cuerpo y se plantearon de una manera más precisa en la *Tercera Declaración de la Selva Lacandona* en enero de 1995, que muestra de manera más explícita sus argumentos autonómicos y declara —entre otras cosas— que el EZLN apoyará a la población civil en: “[...] la instauración de un gobierno nacional de transición a la democracia con las siguientes características: [...] Que reconozca las particularidades de los grupos indígenas, reconozca su derecho a la autonomía incluyente y a su ciudadanía”.

El número de municipios y regiones autónomas zapatistas varía constantemente mientras que algunas son muy exitosas, otras no han logrado ni siquiera constituirse después de su declaración.³² Otros son mencionados, aunque no aparecen en las “listas oficiales” del zapatismo y otros transitan hacia la fase

³¹ Los subrayados y una selección de textos relativos a la autonomía pueden encontrarse en Héctor Díaz-Polanco, 1996.

³² De un total de 32 municipios autónomos, declarados por el EZLN, sólo 9 han funcionado realmente, considera José López Arévalo (1998). Una de las varias listas que circulan, la presento en los cuadros uno y dos como anexo a este ensayo. No obstante cualquier lista es solamente ilustrativa ya que por razones de clandestinidad del EZLN, la información no trasciende con toda precisión a la opinión pública nacional.



Apoyo nacional a las demandas zapatistas
Foto: Fernando Rosales

superior al pasar de la cobertura municipal a un alcance regional. Por ejemplo en la marcha zapatista realizada en Oxchuc el 12 de octubre de 1997, se leía en las pancartas de las columnas que arribaron al centro de ese poblado, las siguientes adscripciones: “Región Autónoma de San Juan Cancuc” y “Región Autónoma Pluriétnica de Tenejapa”. Éstas constituyen nuevas regiones autónomas —que no figuraban en el primer paquete de declaratorias— lo que muestra el avance, extensión y profundización de la autonomía en el programa del movimiento zapatista.

Es importante aclarar que, aunque el nombre de “Regiones Autónomas Pluriétnicas” es asumido, desde 1995, por las organizaciones que militan al interior del proceso de las RAP sin embargo, en algunas regiones zapatistas sus bases también adoptaron esta forma de organización sin que por fuerza ambos procesos coincidan territorialmente. Lo mismo sucede con los “Parlamentos” o “Consejos Parlamentarios”, que es la figura de gobierno regional que crearon las RAP en 1995 y que después asumieron algunas regiones zapatistas, al nom-

brar sus “parlamentos indígenas” e incluso creando el 28 de septiembre de 1997, la figura del “Parlamento Regional Rebelde Tzeltal”.

La figura de los parlamentos no tiene antecedentes en la región y no responde a ninguna forma de gobierno tradicional regional, esto es así, porque una de las acciones más importantes del colonialismo fue despojar a los pueblos indígenas de sus gobiernos regionales, dejándoles en su poder sólo la escala comunitaria y, más recientemente, la municipal. Es por eso que una de las prioridades que la lucha autonómica indígena que en algunas regiones se desarrolla, es la construcción de las instancias de poder regional, como lo demuestra el proceso autonómico de las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) y de las Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ).

Las declaratorias de autonomías *de facto* zapatistas

Las declaratorias de autonomías *de facto* realizadas por los zapatistas irrumpen en tres momentos claramente identificados:

La primera fue en diciembre de 1995, en el marco de una acción militar. La emisión de la “Tercera Declaración de la Selva Lacandona” apoyaba la acción militar que el EZLN había realizado del 9 al 19 de diciembre de 1995 que se caracterizó por la ruptura del cerco militar y el avance del zapatismo a nuevos territorios. Esta acción llamada “Campaña Paz con Justicia y Dignidad para los Pueblos Indios”, fue al mismo tiempo el punto de arranque de la autonomía en los territorios zapatistas, con la declaratoria de la emergencia de 38 “Municipios en Rebeldía”. Después, en 1996, estos municipios se declararon ya no sólo rebeldes, sino también autónomos. Declaratoria que puede ser interpretada como la declaratoria de las autonomías *de facto* zapatista, así como la asunción del programa autonómico por parte del EZLN.

Un segundo momento para la declaratoria de las autonomías *de facto* zapatistas, se produjo en 1996 e irrumpió en una coyuntura de inconformidad con los procesos electorales locales. Antes, en octubre de 1995, se habían

celebrado elecciones para alcaldes en la entidad chiapaneca, el EZLN llamó a sus bases a no votar, de lo que resultó que la mayoría de los municipios de la entidad quedaran de nueva cuenta en manos del PRI. Si los zapatistas hubieran votado, otra fuera la correlación de fuerzas en la entidad y otra sería la historia que ahora estaríamos narrando,³³ ya que seguramente los gobiernos zapatistas no serían los “gobiernos paralelos” que el EZLN estableció como “municipios autónomos”, sino que probablemente, desde 1995, el EZLN hubiera sido gobierno. Pero la historia no fue así, los resultados de las elecciones dieron el poder a los indígenas adheridos al gubernamental Partido Revolucionario Institucional (PRI). Como consecuencia las bases zapatistas no reconocieron las elecciones como legales, ni legítimas y se declararon como “gobiernos paralelos”.³⁴

Un tercer momento de las declaratorias de autonomía zapatista se produce después de 1997, al advertir que el gobierno no cumplirá con lo pactado en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, donde estableció compromisos con los diversos poderes de la nación para que se reformara la Constitución reconociendo la autonomía indígena. En respuesta el EZLN y sus bases de apoyo se negaron a continuar un diálogo simulado y ejercieron la autonomía por la vía de los hechos, a través de las autonomías *de facto*. Este es el argumento al que con más frecuencia recurren los zapatistas para legitimar sus municipios autónomos. Miembros del municipio de “Tierra y Libertad”, sostenían en el contexto del desalojo a su municipio, lo siguiente:

La creación de nuestro municipio Tierra y Libertad y la formación de nuestro concejo municipal es por nuestra decisión y por nuestra fuerza, y nuestra decisión está respaldada por la Constitución y por los Acuerdos de San Andrés firmados por el gobierno federal y por el EZLN. Nuestros pueblos han tomado la decisión. (Municipio Autónomo Tierra y Libertad, Comunicado de prensa, abril, 1998, mimeo).

³³ Una valoración respecto a los alcances de la negativa zapatista de participar en los procesos electorales de 1995, 1997 y 1998 en la entidad, la ha realizado Juan Pedro Viqueira (1999: 96-97).

³⁴ Hubieron situaciones de excepción exitosas, en donde los zapatistas constituían una mayoría política como Larráinzar y El Bosque, en donde los autónomos se mantuvieron como gobierno instalados en los edificios municipales (en Larráinzar aún permanecen). Véase Arturo Lomelí (1999: 250-251).

Los gobiernos autónomos zapatistas

Como observamos en el patrón de las autonomías *de facto*, que delineamos en la parte introductoria de este ensayo, las fases que siguen son: a) la demarcación territorial virtual, que constituye la unidad autonómica (puede ser comunidad, municipio o región); b) una demarcación jurisdiccional, virtual; c) construcción y aceptación de un marco normativo, que regulará a los miembros que aceptan la nueva jurisdicción; d) programa de acciones de resistencia que desconoce la jurisdicción de instancias gubernamentales; e) elección e instauración de órganos de gobierno y autoridades paralelas; f) organización del gobierno definiendo competencias, alcances y funciones; g) establecimiento de los edificios de gobierno (pueden ser los mismos domicilios de las autoridades) y, h) política de alianzas para identificación de referentes internos y externos. Obviamente que tales fases no son lineales y tampoco son racionalmente ejecutadas. Los siguientes ejemplos de procesos autonómicos zapatistas contienen la mayoría de los componentes del modelo.

Es importante advertir que la misma creatividad y diversidad que caracteriza a la autonomía civil, se observa en los municipios autónomos zapatistas, que se expresan en una diversidad de denominaciones. Así, los procesos autonómicos zapatistas se nombran bajo distintas figuras: como “Municipios Rebeldes”, “Municipios Autónomos en Rebeldía”, “Consejos Municipales Autónomos”, “Ayuntamientos Autónomos”, “Pueblos Autónomos”, etcétera. Asimismo, los procesos regionales han recibido nombres diferentes: “Parlamentos Regionales”, “Regiones Autónomas Pluriétnicas” “Zonas Autónomas” y “Regiones Autónomas”, entre otras.

Esta diversidad refleja en gran medida lo que es el zapatismo: una franja de conglomerados humanos, grupos, comunidades, organizaciones, municipios, etcétera, aglutinados bajo el paraguas común de oposición a los gobiernos federal y/o estatal y a los grupos de simpatizantes o complacientes con el gobierno. En la concreción de esa oposición, los zapatistas integran nuevos gobiernos paralelos a quienes reconocen mando y jurisdicción civil y con

frecuencia también militar. La diversidad regional, étnica, cultural, histórica, lingüística, y religiosa imprimen su propio sello a cada proceso autonómico. Es por ello que la diversidad, más que la homogeneidad es el signo de cada uno de los procesos autonómicos zapatistas.

Después de realizadas las declaratorias, la fase siguiente es la de nombramiento o elección de autoridades paralelas de los funcionarios que integrarían el Ayuntamiento o gobierno autónomo.³⁵ En esta fase participan aquellas personas, familias, grupos, ejidos, barrios, comunidades y/o parajes que admiten quedar con la jurisdicción de los individuos y estructuras del gobierno autónomo paralelo, lo que implica ignorar o desconocer a los otros gobiernos ya existentes dentro del barrio, agencia, comunidad, paraje, ejido y municipio y que son rechazados al ser identificados como “gubernamentales”.³⁶

En la fase de instalación del municipio autónomo, el nivel de desconocimiento a las autoridades constitucionales, tiene una relación causa-efecto respecto a la consolidación del gobierno autónomo. Así, en la medida en que las autoridades de un municipio autónomo tienen mayor capacidad –como cuadros, funcionarios y fuerza política– para ejercer mayores funciones –como por ejemplo impartir justicia, recaudar impuestos, instalar una oficina de registro civil, etcétera– en esa misma proporción, los ciudadanos zapatistas renuncian progresivamente a los servicios que ofrecen las autoridades constitucionales y se adhieren a las funciones que realizan las autoridades autónomas, reconociendo su jurisdicción. La ampliación y consolidación de la jurisdicción zapatista fue una fase a la que ya habían llegado las Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ). Esta fase presume el incremento de la membresía y la capacidad de gobierno para expandirse hacia áreas vecinas. Quizá

³⁵ La existencia de gobiernos paralelos en las comunidades y municipios indígenas de Chiapas –especialmente en la región Altos– no es un fenómeno ajeno a la cultura política de esas sociedades. Por el contrario, tal fenómeno se encuentra presente en la historia política de esos pueblos. Así es que no puede “culpase” a las organizaciones civiles y zapatistas autonómicas la creación de tales gobiernos.

³⁶ Esta fase corresponde a lo narrado por Christine Eber (1998: 87) con relación al municipio autónomo de Polhó, en el municipio de Chenalhó.

el único municipio que había llegado hasta esta fase fue el de la Región Autónoma “Tierra y Libertad”.³⁷

La diversidad de los procesos de los municipios autónomos zapatistas puede observarse en su desempeño, que tampoco es homogéneo. Hasta abril de 1998 podían identificarse cuatro estadios de consolidación de los gobiernos de las autonomías *de facto* zapatistas:

El más alto grado de desarrollo de los procesos autonómicos y de los gobiernos autónomos zapatistas es el que se ha logrado al constituir las Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ), expresado en sus diversos nombres, ya como región autónoma, zona autónoma y parlamentos regionales. Esta fase es la que ha logrado un estadio superior y presume un área de jurisdicción significativa, su expansión tiene que ver con un mayor desempeño de las autoridades autónomas y a su eficiencia como gobierno. La Región Autónoma “Tierra y Libertad” es el ejemplo más relevante. Con diversos grados de consolidación en su extensa área de influencia, esta región autónoma tiene —desconozco hasta qué grado se mantiene, porque fue desmantelada por las policías en mayo de 1998— su cabecera en el ejido Amparo Aguatinta y una extensa área de influencia en los municipios fronterizos de Las Margaritas, La Trinitaria, La Independencia, y Frontera Comalapa principalmente, aunque también tenía algunos adherentes en Motozintla y Tapachula, en las regiones Fronteriza, Selva-fronteriza, Sierra y Soconusco.

La información que documentó la prensa durante el desalojo a la cabecera municipal de Amparo Aguatinta mostró que el municipio autónomo contaba con: edificios públicos, una oficina del presidente o Consejo Autónomo, una oficina en donde se realizaba la impartición de justicia, que para el caso la autoridad responsable de tal función era nombrado como “Ministro de Justicia” en otros lugares estas autoridades que imparten justicia se llaman “Parlamentos” y en otros “Mayores”, entre una gran diversidad de nombres;

³⁷ El abogado Federico Anaya Gallardo (1996: 9), ha documentado las funciones del “Ministro de Justicia” del municipio autónomo “Tierra y Libertad” y la eficiencia del mismo, cuya fama le hacía llegar casos que iban hasta Comitán o Comalapa.

una oficina del registro civil en donde se registraban los nacimientos, casamientos, defunciones y una cárcel. En otros domicilios funcionaban más comisiones, como las de salud, abasto y educación, entre otras.

Esta región autónoma era la más consolidada del movimiento autonómico zapatista y se le puede considerar como ejemplar en muchos sentidos. En primer lugar por la extensión de su área de influencia que comprendía varios cientos de localidades y varios miles de personas. Era asimismo ejemplar en la perspectiva regional y pluriétnica de su integración y su gobierno. Al interior participaban tojolabales –ya que es un asentamiento tojolabal de origen– tzotziles, tzeltales y mestizos, que inmigraron a la selva en las décadas setenta y ochenta, chujes y mames. Esta región se caracteriza por un intenso flujo con los mayas de Guatemala, ubicados en la línea de la frontera y otros mayas kanjobales, que decidieron permanecer en México como resultado del refugio guatemalteco en esta región.

La importancia de esta región autónoma radicaba en que el ejido de Amparo Aguatinta era reconocido como gobierno regional por numerosas comunidades rebeldes de los municipios señalados como cabecera de la jurisdicción de autoridades regionales, entre cuyas funciones se encontraba trasladarse a los diversos municipios para atender problemas de la población en comunidades o grupos que habían aceptado su jurisdicción. La pequeña e incómoda cárcel –como todas las cárceles del país– con frecuencia hospedaba visitantes de los otros municipios que habían infringido las leyes zapatistas, fueran o no zapatistas, hubieran, o no, reconocido su jurisdicción para someterse a ellas.

Con frecuencia este último asunto fue uno de los puntos nodales de mayor confrontación con la población no zapatista que vivía en la misma área de influencia. Muchas veces las autoridades zapatistas llevaron a la cárcel o les cobraron multas a personas que se decían inocentes. En cambio, esas personas eran, para los rebeldes autónomos, infractores de la ley zapatista que prohibía entre otras cosas, el consumo de bebidas alcohólicas o sancionaba el incumplimiento hacia ciertos reglamentos sobre las obligaciones ciudadanas que los no zapatistas se resistían a cumplir en virtud de que no reconocían su

jurisdicción.³⁸ Estos asuntos fueron motivo de múltiples confrontaciones entre integrantes del EZLN y los que no lo eran. Este tipo de problemas se presentaron y se siguen presentando, en todos los lugares en donde se establece un gobierno zapatista, no importa del rango que sea, si es región, municipio o comunidad autónoma.³⁹

Como es comprensible, en todos los casos en donde operan los municipios autónomos zapatistas le disputan poder a los gobiernos constitucionales y no importa si son priístas o perredistas. Las presidencias municipales de Altamirano y Jitotol, gobernadas por presidentes de extracción del Partido de la Revolución Democrática, por ejemplo, en ambos casos, tienen conflictos con los zapatistas de sus municipios pero, ciertamente en ningún caso estos munícipes se confrontan con los gobiernos autónomos, como sucede, en todos los casos, con los gobiernos de extracción priísta.

Empero las confrontaciones por las disputas de jurisdicción no se limitaban a los conflictos con los munícipes, sino también se presentaban en las escalas comunitarias e incluso con las competencias del ámbito federal. Todo gobierno tiene un espacio o jurisdicción y controla personas y recursos de esa delimitación. La impartición de justicia sobre problemas agrarios es uno de los problemas más delicados no sólo para los gobiernos zapatistas, sino incluso para el gobierno mexicano. La tierra y los recursos naturales en ella existentes –agua, bosques, minas de arena o grava, etcétera– continúan siendo hasta hoy día, los únicos recursos disponibles en las comunidades indígenas chiapanecas. Es por eso que las principales disputas tienen a estos –ya de por sí escasos recursos– como eje central. Con frecuencia el gobierno zapatista

³⁸ Uno de esos casos fue usado por el gobierno para acusar a las autoridades de “Tierra y Libertad”, Aureliano López Ruiz y Ernesto López López, por los delitos de secuestro y privación ilegal de la libertad. Véase el expediente penal Núm. 212/97, del C. Juez Mixto de Primera Instancia del Distrito Judicial de Motozintla, Chiapas.

³⁹ Las normas zapatistas son extensas en número y bastante rígidas, tanto en sus conceptos, como en su aplicación. Las leyes zapatistas emitidas en 1994 y que eran el marco normativo en los municipios zapatistas, fueron recogidas por Uriel Jarquín (1994).

fallaba un juicio a favor de sus miembros, afectando irremediamente a los otros que eran sus opositores.

La aplicación de la sentencia se ejercía por la vía de los hechos y por la fuerza del poder autónomo. Una mayor o menor capacidad de fuerza zapatista era la que decidía la suerte de las resoluciones y sentencias. Hay que señalar que el fenómeno del zapatismo generó en su área de influencia una redistribución de la tierra que aún no ha sido evaluada; los zapatistas no sólo repartieron los grandes latifundios y los pequeños ranchos, sino además redistribuyeron las pequeñas parcelas de otros campesinos que eran sus opositores, beneficiando a sus militantes o simpatizantes. El logro de obtener un pedazo de tierra de manos del gobierno zapatista, era motivo suficiente para mantener la lealtad a la causa.

Si bien la región autónoma “Tierra y Libertad” es la más relevante porque aparentemente es la más compacta y consolidada, empero no es la única que tiene alcances regionales, también los tiene la región autónoma Tzotz Choj. Ésta se constituyó el 26 de septiembre de 1997 e integra localidades de las jurisdicciones de los municipios de Altamirano, Ocosingo, Chanal y Oxchuc, Tenejapa, Cancuc, Huixtán, San Cristóbal, Amatenango del Valle, Abasolo y el municipio autónomo Ernesto Ché Guevara.⁴⁰ Dentro de la estructura de la región autónoma Tzotz Choj, el gobierno regional quedó representado por un “Parlamento Regional Autónomo”.

La información disponible muestra que las funciones que se ejercen en esta región son las mismas que las que ejecuta el gobierno de los de “Tierra y Libertad” pero, aparentemente su fuerza es menor y suelen tener más dificultades para hacer valer sus normas sobre la población. Por ejemplo, en el Boletín *Batz'íl Tz'ibul*, número 12, órgano informativo de la región autónoma Tzotz Choj de marzo de 1998, se lee la crónica que relata cómo en la feria de Santo Tomás, en Oxchuc —celebrada del 19 al 21 de diciembre de 1997— tres comandantes zapatistas fueron gravemente heridos al intentar aplicar una

⁴⁰ Véase *El Observador de la Frontera Sur*, 27 de septiembre de 1997, Tuxtla Gutiérrez, Chis.

multa de 100 pesos a las personas que se encontraban en estado de ebriedad en dicha feria. A decir de quien escribe la nota “[...] Un grupo de hombres borrachos atacaron a los comandantes y evitaron pagar los cien pesos. El reportero zapatista responsabiliza, en su nota, a “[...] las autoridades municipales priístas de haber dado la orden y la protección a los agresores [...]” ya que después de haber pasado tal incidente, elementos de la Policía de Seguridad Pública, lanzaron ráfagas de balas al aire para evitar la persecución de quienes agredieron a los comandantes zapatistas y de esta forma proteger su huida, según denunció el reportero zapatista.

Así las cosas, los asuntos relativos a la resolución de conflictos agrarios y en general a la impartición de justicia, son algunas de las funciones que asumen los gobiernos zapatistas. Para muchos indígenas chiapanecos el acceso a la justicia es un derecho nunca alcanzado por lo que los gobiernos propios constituyen una razón suficiente para mantener los gobiernos *de facto* que las autonomías de hecho establecen. Es por eso que para las bases de apoyo del EZLN es hasta cierto punto irrelevante poder disponer de los presupuestos que ejercen los gobiernos municipales constitucionales y no constituyen los asuntos financieros o de competencias administrativas los puntos centrales de la disputa zapatista con los gobiernos establecidos.

Desde la perspectiva zapatista, el poder de los gobiernos autónomos es superior que el que los presidentes municipales tienen y prefieren mantenerse como gobiernos paralelos que competir por ganar las elecciones que, en muchos municipios podrían ganar sin dificultad, en virtud de que constituyen mayorías. Me parece que los asuntos que les interesa controlar como son el poder local y la impartición de justicia, no constituyen competencias del gobierno constitucional en la actualidad, razones por las cuales —quizá— a las bases del EZLN no les interesa centralmente el control de los municipios constitucionales.

En el segundo nivel de consolidación se encuentra un significativo número de municipios autónomos zapatistas, éstos se caracterizan por realizar todas las funciones que ejerce el municipio autónomo de “Tierra y Libertad”,

pero no lo hacen a nivel regional, sino con un número más limitado de comunidades. Los ejemplos más contundentes son los casos de San Juan de La Libertad, en el municipio de El Bosque y el municipio autónomo de San Andrés Larráinzar, en donde además los zapatistas ocupan los edificios del gobierno municipal constitucional, mientras que el ayuntamiento constitucional, en ambos casos, han rentado modestas oficinas desde donde despachan.

El “Consejo Autónomo” de Polhó se encuentra en este mismo rango de consolidación, aunque sus instalaciones son muy precarias, con relación a los otros. Éste está formado por 15 autoridades que representan a los parajes y grupos que integran el municipio rebelde, este consejo es la máxima autoridad ejecutiva y tienen organizadas instancias para resolver problemas concretos. Uno de los más importantes, por la situación de guerra en la que viven, es el “Consejo de Abasto” que integra 28 “Comités de Abasto” para la distribución de alimentos. Igual relevancia tiene el “Consejo Agrario Municipal” que resuelve y gestiona problemas agrarios. Las labores de vigilancia la realizan 23 policías que son llamados “Auxiliares municipales”, a su vez 42 “Agentes Plurales” vigilan el cumplimiento de las decisiones de cada comunidad y los representan en la resolución de los conflictos y realizan las funciones de agente municipal.⁴¹ Como se observa, aunque la mayoría de las funciones que se ejercen —con excepción de la “Comisión de Abasto”— corresponden a las mismas que habitualmente realizan las autoridades de cualquier otra comunidad, sin embargo los nombres con los que llaman y reivindican estos cargos no son los tradicionales; es decir, no son nombrados ni mayoles, ni principales, ni con otros nombres que provengan de la tradición, lo que indica una cierta ruptura con los conceptos comunitarios tradicionales y lo que éstos significan, casi siempre asociados a la estructura caciquil de las cabeceras municipales tradicionales.

En su relación con el gobierno, el EZLN y sus bases de apoyo mantienen una situación de resistencia, que se niega a reconocer a las instituciones gu-

⁴¹ Véase Marco Lara, 1998.

bernamentales y –al menos en teoría– se niega a admitir recursos que tengan como fuente al gobierno. Estas acciones de resistencia fueron especialmente notables y conmovieron a la opinión pública en diciembre de 1997, en la coyuntura de la masacre de Acteal, en donde esta postura fue llevada a su máxima expresión. No obstante, la autonomía que rechaza al Estado, caracteriza a las autonomías zapatistas. En abril de 1998, las autoridades del municipio autónomo de Polhó definían así su autonomía:

Aquí nos arreglamos nomás nosotros [...] nos autogobernamos porque de por sí para qué sirve el gobierno si no tenemos luz, ni agua, ni caminos, ni hospitales, ni escuelas [...] no le veo el caso de tener relación con el gobierno [...] para qué, mejor nos declaramos autónomos [...] La gente “vive libre [...] produciendo su milpa” para alimentar a sus familias, apoyar a los desplazados con maíz, frijol y leña y vender “aunque sea algo” en San Cristóbal de Las Casas [...] ⁴²

En abril de 1998, los niños de Polhó, no iban a la escuela, la medicina la proporcionaban los promotores de salud, por temporadas hay algunas casas que cuentan con energía por celdas solares, obtenida con un donativo de la solidaridad internacional. También existe un fondo de autoabasto, a través del cual se distribuye la ayuda solidaria. Un periodista definió a la autonomía de Polhó como “una autonomía precaria”.

El tercer nivel lo constituyen municipios que han llegado a un estadio de desarrollo en donde se imparte justicia entre sus miembros, cuentan con una cárcel, pero no emiten documentos oficiales y por lo general carecen de un edificio en donde puedan concentrarse las autoridades. Aparentemente en esta fase se encontraba Taniperlas que iba a pasar a la fase siguiente al inaugurar las instalaciones del gobierno del Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón, que fueron desmanteladas por la policía en abril de 1998.⁴³

⁴² Véase Marco Lara, 1998

⁴³ El 12 de abril de 1998, más de 150 soldados, procedentes de la 29 Zona Militar, con sede en Ocosingo, acompañados por efectivos del agrupamiento Maya participaron en este operativo. El Ejército se posesionó de la sede del consejo rebelde y, así como los españoles construyeron los templos ca-

El Ayuntamiento Autónomo de Santa Catarina, ubicado en la jurisdicción del municipio de Pantelhó, por su parte, se encontraba también en esta fase de transición cuando fue desmantelado el 13 de enero de 1997, en un proceso muy parecido a lo que aconteció en el Municipio Autónomo de Flores Magón. Antes, en octubre de 1996, se habían reunido 38 agentes municipales de entre un total de 48 comunidades que eligieron al presidente Alonso López Pérez- y a los miembros del “Consejo Autónomo de Santa Catarina”, que estableció su cabecera en el barrio Los Naranjos en las instalaciones de una bodega de café, del municipio de Pantelhó, en la región Altos. En la estructura del consejo quedaron integrados los “Mayores del Consejo Autónomo” que eran la instancia encargada de la impartición de justicia. Sin embargo un enfrentamiento con opositores al zapatismo apoyados por “elementos de la policía vestidos de civil” destruyeron las instalaciones del consejo de gobierno y lo desmantelaron.

Después del enfrentamiento del que los autónomos salieron debilitados, se refugiaron en el monte dejando abandonadas las instalaciones del Consejo Autónomo, mismo que fue destruido, así como la sede de los Mayores y los domicilios de algunos de sus miembros. Estas violentas experiencias dificultaron la consolidación del Ayuntamiento Autónomo y han impedido que pase a un estadio superior.

El cuarto nivel de desempeño de los municipios autónomos zapatistas es aquel en el que operan pequeños grupos de militantes y que constituyen minorías en los municipios o incluso en las comunidades. Tienen jurisdicción sobre sus miembros y sus funciones más importantes son las de impartir

tóricos sobre los lugares sagrados de los pueblos originarios, así también el ejército suele instalarse sobre los escombros de lo que fueran los símbolos de resistencia zapatista. Así lo hizo con el “Aguascalientes” de Guadalupe Tepeyac y así lo hizo en Taniperlas. Después de destruir el improvisado auditorio y templete del consejo rebelde, los efectivos castrenses se posesionaron del terreno, cercaron con alambre de púas casi una hectárea de terreno, dentro de la cual quedó virtualmente secuestrada la población zapatista, levantaron sus casas de campaña, al tiempo que una treintena de elementos de la policía de seguridad pública se encargaban de cavar barricadas y colocar estacas previendo una eventual respuesta de los simpatizantes del EZLN. Diario *Cuarto Poder*, 13 de abril, 1998.

justicia y resolver problemas de salud y/o abasto entre sus adherentes. Viven hostigados por sus vecinos y con mucha frecuencia son agredidos por los elementos de las policías y ejércitos que se ubican en las inmediaciones de sus territorios.⁴⁴

Después de 1997 las autonomías indígenas se debaten entre la permanencia o su desaparición. En su esfuerzo por construir gobiernos alternativos, los indígenas autonomistas pugnan por establecer nuevas reglas, que no todos los vecinos están dispuestos a seguir. La fragmentación jurídica y los gobiernos paralelos, constituyen una nueva división en el mosaico que significa la creciente problemática de la vida y de la recomposición e incremento de redes de la realidad indígena contemporánea. Los consensos han dejado de estar en la vida cotidiana de los territorios indios de Chiapas.

Reflexiones finales

La disputa, el disenso, la confrontación y el faccionalismo, constituyen el pan de cada día en las regiones indígenas, tanto en las autónomas, como en las que no lo son. Más allá del romanticismo que promueve cierta prensa y textos de simpatizantes con las causas indias, la autonomía no se ha vivido de manera romántica. Detrás de cada declaratoria de autonomía se esconden profundos dramas personales y familiares, que se viven a veces, como una gran tragedia. Las regiones indígenas viven los dolores de un largo parto prolongado de más de 50 años de una democracia pasmada en Chiapas que no logra nacer. La gran tragedia es que en Chiapas lo viejo muere cada día y lo nuevo se muere sin haber nacido.

En un contexto estatal de intolerancia, exclusión y cultura patrimonialistas, profundizadas por el desacierto gubernamental de incumplir los compromi-

⁴⁴ El diario local *Sin Línea* de fecha 18 de diciembre de 1999, registró la siguiente nota en primera plana: "Priistas expulsan a zapatistas en Paso Hondo. La decisión fue tomada por la mayoría del ejido".

sos asumidos con la firma de los Acuerdos de San Andrés, la decisión indígena para ser gobierno se ejerce por la vía de los hechos. En este panorama diverso y altamente dinámico y creativo –pero al mismo tiempo conflictivo–, las autonomías *de facto* se expresan principalmente como una disputa territorial y de jurisdicción sobre recursos y población, como un esfuerzo de los pueblos indígenas por el control del poder local. Esta disputa, que apareció como un móvil claramente visible en la masacre de Acteal,⁴⁵ es el eje de la confrontación entre los municipios autónomos –zapatistas y civiles– y los gobiernos municipales y comunitarios constitucionalmente reconocidos, existiendo un problema de gobernabilidad. En esta coyuntura los poderes ejecutivo federal y estatal han mostrado una gran incapacidad para manejar la crisis, recurriendo permanentemente a la violencia y represión, incrementando la polarización entre los actores.

El establecimiento y reconocimiento de la autonomía indígena en Chiapas se debate en medio de dos fuerzas confrontadas: por un lado, la acción indígena que por la vía de los hechos pugna por hacer realidad este derecho y por el otro, las acciones gubernamentales que van precisamente en sentido contrario.

Tanto por acción, como por omisión, el gobierno federal y el estatal han implantado una estrategia que busca minar la autonomía indígena. En respuesta, las organizaciones civiles, las comunidades, pueblos indígenas y el EZLN, trabajan en torno a iniciativas que pretenden fortalecer dicha autonomía en diversos aspectos de su vida social, política y económica. En oposición, como es ampliamente conocido, el gobierno federal ha intentado dar vuelta atrás a lo pactado en los Acuerdos de San Andrés e ignora sus compromisos sobre el tema autonómico.

De esta forma la vía del diálogo y el camino jurídico para dar salida a las negociaciones con el EZLN se han visto entorpecidas por acciones de carácter unilateral que los gobiernos federal y estatal realizan con el propósito de

⁴⁵ Véase el texto de Héctor Díaz-Polanco “Acteal y la autonomía” que desarrolla esta línea de interpretación. Revista *Convergencia Socialista*, núm. 4, enero-febrero de 1998, México.

reducir al mínimo los contenidos de dichos Acuerdos. Ante esta situación, el EZLN ha establecido *municipios en rebeldía*, ejerciendo un gobierno autónomo, que se suma a otras iniciativas de gobiernos autonómicos impulsadas desde las organizaciones indígenas. Este camino ha estado plagado de numerosas dificultades y deja una alta secuela de violencia, ejercida tanto por el gobierno en contra de las comunidades zapatistas y sus bases de apoyo, al dismantelar los *municipios autónomos*, como por el enfrentamiento civil por la disputa territorial.

En los escenarios que se vislumbran parece ser cierto que la solución a la confrontación chiapaneca no se limitará a la mera elaboración de leyes autonómicas. Como no hay plazo que no se cumpla, es previsible que llegará el momento en que la situación jurídica de los Acuerdos de San Andrés tenga algún desenlace en el Congreso de la Unión. Pero, después de que las leyes ya existan en el papel vendrán los *asegures* sobre su ejecución; y es en este contexto enrarecido, en donde emerge la paradoja de la autonomía en Chiapas. Si bien es cierto que en esta entidad se realizan los procesos más relevantes de las autonomías *de facto* en el país –lo que constituye una punta de lanza, en este proceso– al mismo tiempo, por esta rica diversidad, politización y confrontación por el tema autonómico, Chiapas será, en consecuencia, una de las entidades más complejas y difíciles que transite de las autonomías *de facto* a las autonomías *de derecho* o autonomías *constitucionales*.

Desde mi perspectiva, este tránsito será doloroso y estará plagado de numerosas dificultades y confrontaciones en donde es previsible que el gobierno continúe actuando de manera unilateral y existe el riesgo que el tiempo y las confrontaciones internas contribuyan a la polarización profundizando las rupturas del tejido social de las comunidades, regiones y municipios indios. Me parece que esta crisis aún no toca fondo y es previsible el incremento del conflicto.

Parece ser obvio que la ruptura del tejido social, la violencia y la intolerancia no podrán ser escenarios favorables para dar respuesta a la esperanza que los pueblos indígenas invirtieron en este episodio que nos benefició a todos los me-

xicanos. Es necesario detener y evitar la saña gubernamental contra los zapatistas y contra el movimiento social chiapaneco, al tiempo que éste deberá ejercer la tolerancia para convivencia plural. Ante este escenario, es casi seguro que el futuro inmediato va a ser de tiempo de cosecha autonómica para otros pueblos indios del país,⁴⁶ pero no lo será para los indios chiapanecos, quienes antes deberán de realizar la gigantesca tarea de reconstituirse a sí mismos.

Considero que mientras las acciones gubernamentales continúen apostando a una paz impuesta y sin negociación y mientras que la confrontación civil—como resultado de la intolerancia de todas las partes involucradas en el conflicto— continúen, no habrá terreno propicio para la construcción de las autonomías constitucionales y, de continuar así podríamos tener en Chiapas una “década autonómica perdida”, en virtud del conflicto y la polarización que en la actualidad nos agobia a los chiapanecos.

El reto de la actual coyuntura es lograr un encuentro feliz entre las dos vías que se han abierto: la de los hechos y la del derecho. Lo deseable es que éste se convierta en un instrumento de reconocimiento y legalización de las autonomías ahora existentes. Nadie quiere que las dos vías se encuentren de una manera frontal y tengan como resultado un sangriento “enfrentamiento de trenes”, cuando es posible que haya un encuentro armonioso que permita dar cause legal a las justas demandas de los pueblos y evitar nuevos pretextos para la guerra. Guerra que, como siempre sucede, son los indios los que ponen los cadáveres.

En ese proyecto de construcción de la autonomía, mucho queda por hacer a los no indios. La autonomía suele ser percibida en los imaginarios de la sociedad no indígena como una gran amenaza. Son muchos los mestizos—académicos y no— que ven en la autonomía indígena un gran peligro. Mucha desinformación, racismo, temores y mitos están en ese imaginario temeroso

⁴⁶ Por ejemplo, en los primeros meses de 1998, el gobernador del estado de Oaxaca presentó al Congreso del estado una iniciativa de “Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca”. Véase Esteva en esta colección.

del empoderamiento indígena. Frente a esas inercias queda casi todo por hacer.

Y es que la construcción de la autonomía no podrá ser nunca una acción o realización unilateral indígena. Finalmente la autonomía supone la aspiración de liberación al encadenamiento que se tiene “con los otros” que se esfuerzan por mantener y reproducir relaciones heterónomas. La autonomía indígena tiene también frente a sí el reto de construir una sociedad pluricultural, de lo contrario como ya es “costumbre” en la historia regional, los levantamientos indígenas suicidas que todo pierden y nada ganan emergerán en el futuro, como un sueño amenazante que viven los imaginarios regionales pluriétnicos.

Relación de municipios y regiones autónomas
de facto civiles y zapatistas

CUADRO 1
Municipios autónomos que reclama el EZLN*

| Número progresivo | Municipio autónomo reclamado | | Ubicación |
|----------------------|------------------------------|-------------------------------|---|
| | <i>Región</i> | <i>Nombre del municipio</i> | <i>Municipios</i> |
| 1 | Altos | San Juan Kankuc | San Juan Cancuc |
| 2 | | Magdalena de la Paz | Chenalhó |
| 3 | | Polhó | Chenalhó |
| 4 | | Santa Catarina | Pantelhó y Sitalá |
| 5 | | San Andrés Sacamchén | San Andrés Larráinzar |
| 6 | | Jovel | San Cristóbal de Las Casas |
| 7 | | Primero de Enero | San Cristóbal de Las Casas |
| 8 | | Amatenango del Valle | Amatenango del Valle |
| 9 | | Cabañas | Porciones de los municipios de Huixtán, Oxchuc y Ocosingo |
| 10 | | Teopisca | Teopisca |
| 11 | Selva- Ocosingo | 17 de noviembre | Altamirano (ejido Morelia) |
| 12 | | Libertad de los Pueblos Mayas | Altamirano (hacia el área selvática) |
| 13 | | José María Morelos y Pavón | Ocosingo (Marqués de Comillas) |
| 14 | | Ricardo Flores Magón | Ocosingo (Taniperlas) |
| 15 | | Francisco Gómez | Ocosingo (La Garrucha) |
| 16 | | Maya | Ocosingo (Amador Hernández) |

CUADRO 1
Municipios autónomos que reclama el EZLN*

(Continuación)

| Número progresivo | Municipio autónomo reclamado | | Ubicación |
|----------------------|------------------------------|---|--|
| | <i>Región</i> | <i>Nombre del municipio</i> | <i>Municipios</i> |
| 17 | | Ché Guevara | Ocosingo (Cuxuljá) |
| 18 | | San Salvador | Ocosingo (Sibacá) |
| 19 | | Moisés Gandhi | Ocosingo (Región Tzotz Choj) |
| 20 | Selva Fronteriza | San Pedro de Michoacán | Las Margaritas (La Realidad, refugio de la comandancia del EZLN) |
| 21 | | Miguel Hidalgo y Costilla | Las Margaritas (área tojolabal) |
| 22 | | Tierra y Libertad (cabecera de la región autónoma del mismo nombre) | Las Margaritas (Amparo Agua Tinta, área fronteriza) |
| | | Tierra y Libertad | La Independencia (porciones se incorporan a la Región Autónoma Tierra y Libertad) |
| | | Tierra y Libertad | La Trinitaria (porciones se incorporan a la Región Autónoma Tierra y Libertad) |
| | | Tierra y Libertad | Frontera Comalapa (porciones se incorporan a la Región Autónoma Tierra y Libertad) |
| 23 | Norte | San Juan de la Libertad | El Bosque |
| 24 | | Benito Juárez | Tila, Yajalón y Tumbalá |
| 25 | | La Paz | Tumbalá y Chilón |
| 26 | | Independencia | Tila y Salto de Agua |
| 27 | | Francisco Villa | Salto de Agua |
| 28 | | El Trabajo | Palenque y Chilón |
| 29 | | Vicente Guerrero | Palenque |

CUADRO 1 *(Continuación)*
Municipios Autónomos que reclama el EZLN*

| Número progresivo | Municipio autónomo reclamado | | Ubicación |
|----------------------|------------------------------|-----------------------------|--|
| | <i>Región</i> | <i>Nombre del municipio</i> | <i>Municipios</i> |
| 30 | | Sabanilla | Sabanilla |
| 31 | | Simojovel | Simojovel |
| 32 | | Jitotol | Jitotol |
| 33 | | Bochil | Bochil |
| 34 | | San Manuel | No especificado (ranchería San Antonio) |
| 35 | Valles Centrales | Venustiano Carranza | Venustiano Carranza |
| 36 | | Ixtapa | Ixtapa |
| 37 | | Socoltenango | Socoltenango |
| 38 | | Totolapa | |

Fuente: Elaboración propia a partir de información de campo y hemerográfica.

CUADRO 2
Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ)

1. Región Autónoma Tierra y Libertad: con influencia en los municipios de Las Margaritas, Comalapa, Independencia, La Trinitaria
 2. Región Autónoma Tzotz Choj: con influencia en los municipios de Altamirano, Oxchuc, Cancuc, Chanal, Tenejapa y Huixtán.
-

Fuente: Elaboración propia.

CUADRO 3
Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) y Regiones
Autónomas Zapatistas (RAZ)

Regiones Autónomas Pluriétnicas RAP

Región Altos. Influencia en los municipios de: San Cristóbal de Las Casas, Chamula, Tenejapa, Cancuc, Oxchuc, Pantelhó, Chenalhó, Chalchihuitán, Zinacantán,, Tenejapa y Teopisca.

Región Norte: Huitiupán, Simovel, El Bosque, Bochil, Jitotol,

Región Centro: Ixtapa, Cintalapa, Nicolás Ruiz

Región Selva-Ocosingo: Ocosingo, Altamirano

Región Fronteriza: Las Margaritas, Comitán, Trinitaria e Independencia.

Fuente: Elaboración propia.

Bibliografía

ANAYA GALLARDO, FEDERICO

- 1996 “Creación de sistemas judiciales alternativos en comunidades indígenas de Chiapas”, ponencia presentada en el Seminario Nacional sobre Creación de Alternativas, CIICH/UNAM, noviembre (fotocopia).

ARAMONI, DOLORES Y GASPAR MORQUECHO

- 1996 “La otra mejilla... pero armada”, en *Anuario* 1996, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELY

- 1988 “Chiapas, cronología de un etnogenocidio reciente 1974-1988” (mimeo), en *Academia Mexicana de Derechos Humanos*, México.
- 1995 “Autonomía indígena, un camino hacia la paz”, en revista *CEMOS-Memoria*, núm. 75 (marzo), 1995, México.
- 1998a “Remunicipalización en Chiapas: los retos”, en revista *Memoria*, núm. 114 (agosto), México.
- 1998b “Procesos autonómicos indígenas en la región Altos de Chiapas”, en *Anuario de estudios indígenas VII*, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- 1999a “Poder local y autonomía indígena en Chiapas: rebeliones comunitarias y luchas municipalistas”, en María Eugenia Reyes, Reyna Moguel y Gemma van der Haar (coords.), *Espacios disputados. Transformaciones rurales en Chiapas*, UAM-Xochimilco/ECOSUR, México.
- 1999b “Empoderamiento indígena: tendencias autonómicas en la región Altos de Chiapas”, en Aracely Burguete Cal y Mayor (coord.), 1999, *México: experiencias de autonomía indígena*, documento IWGIA, núm. 28, Cholsamaj, Guatemala.
- 1999c “La planeación y sus actores en la región tojolabal. Notas para pensar en la paz del futuro”, en revista *Memoria*, núm. 123 (mayo), 1999, México.
- 1999d “Usos, costumbres, partidos y elecciones en Chalchihuitán, Altos de Chia-

- pas”, en Lourdes de León Pasquel (coord.), *Legislación indígena y participación política en Oaxaca y Chiapas*, CIESAS (en prensa).
- 1999 *México: experiencias de autonomía indígena*, documento IWGIA, núm. 28, Cholsamaj, Guatemala.
- COLLIER, GEORGE Y ELIZABETH LOWERRY Q.
- 1999 *Basta! Land & the Zapatista Rebellion in Chiapas*, edición revisada, Food First Books, Oakland, California.
- CONSEJO ESTATAL DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS Y CAMPESINAS (CEOIC)
- 1994a “CEOIC: propuesta para la creación de las Regiones Autónomas Pluriétnicas”, en revista *Motivos*, núm. 8 (febrero), México.
- 1994b *Declaración del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas*, San Cristóbal de Las Casas, 12 de octubre (fotocopia).
- CHIRINOS, PATRICIA Y JOAQUÍN FLORES
- 1990 “Buscando espacios. El Frente Independiente de Pueblos Indios”, en Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM/INI, México (mimeo).
- DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR
- 1996 “Las voces de la autonomía regional en México”, en PRD (comp.), *La autonomía de los pueblos indios*, Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura, Cámara de Diputados, México.
- DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR
- 1998 “Acteal y la autonomía”, en revista *Convergencia Socialista*, núm. 4 (enero-febrero), México.
- EBER, CHRISTINE
- 1998 “Las mujeres y el movimiento por la democracia en San Pedro Chenalhó”, en Rosalva Aída Hernández Castillo (coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*, CIESAS/COLEM/CIAM, México.
- GARCÍA, MARÍA DEL CARMEN, XOCHITL LEYVA Y ARACELY BURGUETE
- 1998 “Las organizaciones campesinas e indígenas de Chiapas frente a la reforma del Estado: una radiografía”, en *Cuadernos Agrarios*, núm. 16, nueva época, Poder local, derechos indígenas y municipios.

GÓMEZ NÚÑEZ, MARCELINO

- 1999 “Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP). Los muchos senderos de las autonomías *de facto*”, en Aracely Burguete (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, documento IWGIA, núm. 28, Cholsamaj, Guatemala.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, MIGUEL Y ELVIA QUINTANAR QUINTANAR

- 1999 “La construcción de la región autónoma norte y el ejercicio del gobierno municipal”, en Aracely Burguete (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, documento IWGIA, núm. 28, Cholsamaj, Guatemala.

GONZÁLEZ SARAVIA, DOLORES

- 1998 “Los municipios en Chiapas”, en revista *Rostros y Voces de la Sociedad Civil*, año 3, núm. 10 (abril-mayo), México.

GUILLÉN, DIANA

- 1998 *Chiapas 1973-1993. Mediaciones, política e institucionalidad*, Instituto Dr. José Ma. Luis Mora, México.

HARVEY, NEIL

- 1992 “La unión de uniones de Chiapas y los retos políticos del desarrollo de base”, en Julio Moguel y Carlota Botey (coords.), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, Siglo XXI, México.
- 1995 “Reformas rurales y rebelión zapatista: Chiapas 1988-1994”, en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coords.), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, Universidad Iberoamericana, México.
- 1998 *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy*, Duke University Press, Durham y Londres.

HERNÁNDEZ, ANTONIO

- 1999 “Autonomía tojolab’al. Génesis de un proceso”, en Aracely Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, documento IWGIA núm. 28, Cholsamaj, Guatemala.

HERNÁNDEZ ARELLANO, RICARDO

- 1999 “Ocosingo: poder local y buen gobierno. La experiencia del Concejo Muni-

- cial Plural Ampliado”, en Aracely Burguete (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, documento IWGIA, núm. 28, Cholsamaj, Guatemala.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA
- 1998a “Nuevos imaginarios en torno a la nación: el movimiento indígena y el debate sobre la autonomía”, en *Revista de Estudios Latinomericanos*, núm. 9 (enero-junio), 1998.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA (coord.)
- 1998b *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS/COLEM/CIAM, México.
- JARQUÍN, URIEL
- 1994 “Levantamiento indígena en Chiapas, México”, en *Anuario Indigenista 1994*, vol. XXXIII, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- LARA, MARCO
- 1998 “Autonomías indígenas”, suplemento diario *Cuarto Poder* (14 de abril), Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- LEYVA SOLANO, XOCHITL
- 1999 “Chiapas es México: autonomías indígenas y luchas políticas con una gramática moral”, en revista *El Cotidiano*, UAM, núm. 93 (enero-febrero).
- LEYVA, XOCHITL, M. OLIVERA Y A. BURGUETE
- 1999 “Derechos indígenas: los pasos atrás en la Ley Albores”, en suplemento Masiosare, *La Jornada* (28 de marzo de 1999), México.
- LOMELÍ, ARTURO
- 1999 “Pueblos indios y autonomías zapatistas”, en Aracely Burguete (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, documento IWGIA, núm. 28, Cholsamaj, Guatemala.
- LUÉVANO PÉREZ, ALEJANDRO
- s.f. “La lucha por los municipios en Chiapas”, COPEVI/ESPAZ (fotocopia).
- LLOYD, JANE-DALE Y LAURA PÉREZ ROSALES (coords.)
- 1995 *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, Universidad Iberoamericana, México.

MATTIACE, SHANNAN

1998 *Peasant and Indian Political Identity and Indian Autonomy in Chiapas, Mexico. 1970-1996* (tesis doctoral), University of Texas, Austin.

MÉNDEZ, LUIS H. Y MIGUEL ÁNGEL ROMERO

1996 "Chiapas: semblanza de un conflicto. Enero de 1994-febrero de 1996", en revista *El Cotidiano*, núm. 76 (mayo-junio), Universidad Autónoma Metropolitana, México.

MOGUEL, JULIO Y CARLOTA BOTEY (coords.)

1992 *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, Siglo XXI, México.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

1991 "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", en *Anuario 1991*, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

MORQUECHO, GASPAR

1992 *La organización indígena de Los Altos de Chiapas*, ORLACH (tesis de licenciatura), UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

PALOMO, NELLYS

1996 *Influencias del zapatismo en las mujeres indígenas*, Comisión de Seguimiento de mujeres de la ANIPA/K'inál Antsetik, A.C., México.

PARTIDO DE LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA (PRD) (comp.)

1996 *La autonomía de los pueblos indios*, Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura, Cámara de Diputados, México.

REGIONES AUTÓNOMAS PLURIÉTNICAS (RAP)

1995 "Regiones Autónomas Pluriétnicas: una propuesta hacia la autonomía indígena", en suplemento especial, revista *CEMOS-Memoria*, núm. 76 (abril), México.

RUIZ HERNÁNDEZ, MARGARITO

1995 "La paz y los pueblos indios", en revista *CEMOS-Memoria*, núm. 81 (septiembre), México.

RUIZ HERNÁNDEZ, MARGARITO Y ARACELY BURGUETE

1996 "Hacia la autonomía de los pueblos indios", en PRD (comp.), *La autonomía*

de los pueblos indios, Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura, Cámara de Diputados, México.

RUIZ, MARGARITO Y ARACELY BURGUETE

1998 “Chiapas: organización y lucha indígena al final del milenio (1974-1998)”, en revista *Asuntos Indígenas*, núm. 3, IWGIA, Dinamarca.

RUIZ HERNÁNDEZ, MARGARITO

1999 “La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Proceso de construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional”, en Aracely Burguete (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, documento IWGIA, núm. 28, Cholsamaj, Guatemala.

RUS, JAN

1996 “La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas. 1936-1968”, en Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (coords.), *Chiapas los rumbos de otra historia*, CIESAS/CEMCA/UNAM/UG, México.

SARMIENTO SILVA, SERGIO

1998 *Voces indias y V Centenario*, INAH, México.

TRUJILLO FRITZ, HUGO

1996 “Ascenso del movimiento social pacífico en Chiapas. Intento de sistematización”, en *Cuadernos de Ciencias Sociales*, núm. 3 (agosto), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO Y MARIO H. RUZ (coords.)

1996 *Chiapas los rumbos de otra historia*, CIESAS/CEMCA/UNAM/UG, México.

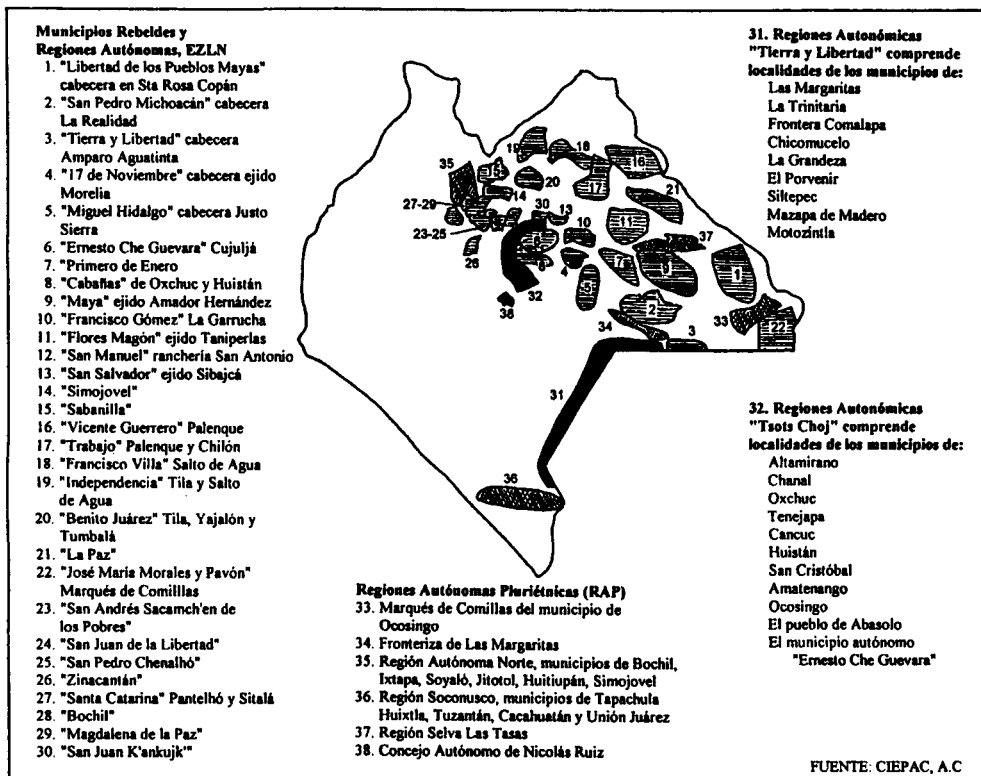
VIQUEIRA, JUAN PEDRO

1999 “Los peligros del Chiapas imaginario”, en *Letras Libres*, núm. 1, año 1 (enero), México.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO Y SONNLEITNER WILLIBALD (coords.)

2000 *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas*, CIESAS/IFE/COLMEX, México.

Municipios y regiones autónomas de Chiapas





“Buscando una nueva vida”: La liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998

Christine Eber

TRADUCCIÓN DE MARÍA VINÓS

Introducción: “Un momento feliz, otro triste”

Desde el levantamiento zapatista de 1994, los habitantes de San Pedro Chenalhó han vivido altibajos de esperanza y desesperación. Antonia, una pedrana en cuya casa viví en 1987, es quien pronunció la frase que encabeza la presente introducción, mientras trataba de ayudarme a entender dicha experiencia. Me explicaba que, como simpatizante zapatista, se siente feliz en los momentos de trabajo junto a otros para conseguir justicia en sus vidas, o en las fiestas, cuando tiene un rato para comer y bailar. Sin embargo, me cuenta que aún en esos momentos sabe que al otro día estará triste; triste por no poder dar de comer a sus hijos o por ver a tropas paramilitares expulsar de sus hogares a sus vecinos pedranos. Antonia me dijo esas palabras en julio de 1997, antes de que conociera una tristeza que superó en magnitud a todas las demás: la matanza de 45 personas en Acteal, una ranchería de Chenalhó, el 22 de diciembre de 1997.

El presente trabajo estudia los esfuerzos de los indígenas de San Pedro Chenalhó por tomar su futuro en sus propias manos durante tiempos muy difíciles en su historia. Empiezo por la evocación que hace Antonia de este periodo, con la esperanza de transmitir a los lectores la impresión de cómo fluye la vida en Chenalhó, tal como la experimentan los pedranos. Antonia sería la primera en advertir que su punto de vista es solamente uno entre muchos. Por fortuna, desde el levantamiento zapatista podemos leer las pala-

bras de muchas mujeres y hombres indígenas que expresan con elocuencia sobre lo que los tiempos actuales significan para ellos (Véanse los testimonios recogidos en Eber, 1998; Freyermuth, s.f.; Hernández Castillo *et al.*, 1998; Ortiz, s.f.; Pérez Tzu, 1995, 1999; Rovira, 1997).

Las luchas cotidianas de este pueblo para sobrevivir y la amplia diversidad de sus respuestas nos recuerdan que los dramáticos cambios que están sucediendo en Chiapas no se iniciaron en 1994. Sus raíces se remontan a varias décadas de paciente espera de hombres y mujeres para abrirse espacios de participación democrática.

En las páginas que siguen, describo las diversas respuestas que, desde la década de 1970, han venido dando los pedranos¹ a un sistema de dominación que penetra casi todos los aspectos de su vida. Al observar la lucha de los pedranos por lograr representación propia y por controlar sus vidas, percibí claramente que era importante no desdeñar nunca los análisis y descripciones que ellos mismos hacen de la situación. Por lo tanto, en el presente trabajo se destacan sus puntos de vista sobre los cambios en su municipio, y hago hincapié en las maneras que tienen de reseñar esos cambios y en la importancia que para ellos reviste lo que dicen. Al enfocar mi atención sobre las declaraciones y análisis de los pedranos, acentué el papel que desempeñan como negociadores del cambio, su manera de elegir y seleccionar entre las ideas que les llegan de fuera, y cómo las vuelven a formular de tal manera que tengan sentido desde su propio punto de vista. Al presentar la forma en que los pedranos me hablaron sobre sus vidas, lo hago esforzándome por lograr que el cambio social de Chenalhó se construya sobre la base de un diálogo de poder a poder entre los académicos y ellos.²

¹ He utilizado el término "pedranos" para referirme al pueblo indígena que vive en Chenalhó, puesto que ésta es la palabra que ellos prefieren usar para distinguirse de los demás. El término se refiere a su origen común en un lugar ancestral, Chenalhó, que los une como hijos de San Pedro, el santo patrono del municipio. A pesar de tener una herencia ancestral común, en décadas recientes los pedranos se han ido diferenciando cada vez más en sectores religiosos y políticos.

² En terminología antropológica, favorecer en el estudio los puntos de vista de los pedranos significa adoptar un punto de vista "emic", o de alguien que está adentro. Los antropólogos utilizan las palabras

El análisis según los pedranos esclarece que la búsqueda de autonomía tiene raíces profundas en un sentido único de la historia, que se basa en su conciencia de formar parte integral de algo que existe más allá de ellos mismos, algo ordenado por los dioses y los ancestros, pero contingente conforme a las acciones e interacciones diarias de los individuos (Eber y Rosenbaum, s.f.). Esta idea de su lugar en el mundo influye profundamente en los criterios y los cálculos utilizados por ellos para formar y reformar sus arreglos sociales. Se puede oír a pedranos expresar dicha idea en discusiones en grupos pequeños cuando hablan sobre la naturaleza de las tradiciones y del cambio, y sobre cuáles de sus tradiciones favorecen sus intereses, mientras que otras necesitan ser revisadas o descartadas.

Deseo advertir a los lectores que las conversaciones que tienen lugar en Chenalhó son de un orden diferente a las que se producen fuera, en círculos académicos. Por ejemplo, los pedranos suelen explicar y legitimar conductas basadas en orientaciones recibidas de los ancestros y los santos en sueños o en oración (véanse Arias, 1985; 1990; s.f.; Eber, 1995; Guiteras-Holmes, 1961). Por igual, los simpatizantes zapatistas dedican el mismo tiempo a hablar so-

"emic" y "etic" para distinguir entre dos maneras diferentes de abordar los fenómenos socioculturales. Los estudios "emic" representan los "puntos de vista nativos", y se centran sobre enunciados que hacen personas que pertenecen a la cultura bajo estudio, cuando hablan de lo que es importante para ellos. Los puntos de vista "etic" se basan en criterios espaciales-temporales para comparar con otras culturas la distribución de elementos y conductas en la cultura bajo estudio. Para comprender a fondo fenómenos socioculturales, es preciso utilizar métodos tanto "emic" como "etic". Si bien es frecuente que los antropólogos prefiramos adoptar una de las dos posturas, admitimos que es necesario relacionar entre sí ambos puntos de vista.

Siento mucha gratitud hacia numerosos pedranos y colegas investigadores, que me han ayudado a analizar los cambios en Chenalhó dentro de perspectivas "emic" y "etic". Entre los pedranos, tengo una gran deuda con Antonia (no es su nombre verdadero). Entre mis colegas, quisiera agradecer por sus conocimientos y comentarios a Ruth Chojnacki, Graciela Freyermuth Enciso, R. Aída Hernández Castillo, Christine Kovic, Shannan Mattiace, Heidi Moksnes, June Nash, Brenda Rosenbaum, Diane Rus y Carter Wilson. En el contexto de la guerra de baja intensidad en Chiapas, que eleva los riesgos de participar en proyectos de investigación tanto para los indígenas como para los observadores, mis relaciones con los pedranos y con mis colegas tienen un valor muy especial.

bre cómo imaginar una sociedad nueva, unida y santificada, que a llevar adelante iniciativas económicas y políticas.

El presente trabajo examina los esfuerzos de los pedranos dirigidos a lograr autonomía desde los años setenta y a lo largo de los ochenta, un periodo en que aumentaron sus diferencias políticas y religiosas. Las figuras clave de esos tiempos fueron los catequistas, que tomaron en sus propias manos la iglesia católica. El trabajo de esos jóvenes, hombres y mujeres, dio origen a muchas discusiones y propició reflexiones, que ya tenían antecedentes, sobre qué clase de pueblo querían que fuera Chenalhó. En la segunda parte, describo algunas alternativas a los arreglos económicos y políticos que los pedranos han creado a partir de principios de los años noventa, entre las que se incluye la formación de una alcaldía autónoma. En esa sección se destaca el trabajo de las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, o EZLN, y la sociedad civil “Las Abejas”, que son los dos sectores más grandes del movimiento por la democracia en Chenalhó. Estudio específicamente los esfuerzos de los dos grupos por buscar autonomía, en el contexto de un movimiento de revitalización de los valores de las tradiciones, así como su resistencia ante los esfuerzos del gobierno por crear conflictos entre distintos grupos. En la parte tres, se ofrece una reseña general de los eventos sucedidos en Chenalhó en 1997, donde se incluyen ataques en contra de miembros de la sociedad civil y sus respuestas (los pedranos utilizan el término “sociedad civil” para referirse a cualquiera que se oponga al dominio del Partido Revolucionario Institucional, o PRI).³ Al final, se hacen algunas reflexiones sobre la importancia que revisten los esfuerzos que actualmente realizan para liberarse de la opresión.

Es importante subrayar que a lo largo de todo el periodo estudiado en el presente trabajo, los tzotziles de Chenalhó se han resistido a utilizar la fuerza para resolver problemas políticos y religiosos, prefiriendo dejar pendientes

³ En el presente trabajo, utilizo siempre el término “sociedad civil” para referirme a los pedranos que se oponen al PRI.

los desacuerdos hasta que pueda llegarse a una reconciliación. Los actos de agresión, como la persecución de los simpatizantes de “Las Abejas” y de los zapatistas durante los años noventa, no son producto de la dinámica local. Se trata de esfuerzos concertados entre poderosos líderes políticos y el ejército mexicano, que han manipulado las diferencias entre los pedranos en favor de sus propios intereses políticos. También es importante subrayar que quienes participan en la sociedad civil no restringen su lucha por la autonomía a la lucha por cambios políticos. Extienden la noción de autonomía hasta abarcar una lucha sagrada por liberarse de toda forma de dominación.⁴

La creación de nuevos espacios de autonomía y justicia: las décadas de 1970 y 1980

Desde hace más de un siglo, los pedranos han trabajado fuera de sus comunidades durante algunos periodos, obligados por la carencia de tierras propias y por la necesidad cada vez más imperiosa de dinero en efectivo. En décadas recientes, al agravarse la crisis económica, combinada con el fracaso de la milpa como base de supervivencia, se volvieron más vulnerables a las fluctuaciones del mercado. A partir de 1994, la guerra de baja intensidad en Chiapas aumentó esa vulnerabilidad (Global Exchange, 1998). Ante esas condiciones de opresión, junto con el rechazo del gobierno a considerar el desarrollo como un proceso social total, los pedranos luchan por mantener a sus familias conservando cierta medida de dignidad.

Si bien casi todos ellos reconocen lo que tienen en común con otros campesinos pobres, en la mayoría de los casos, se resisten a subordinar su identidad a ideologías basadas en clases. Dicha identidad es la de un pueblo con

⁴ Aún cuando el término “liberación” se ha vuelto más común en el habla de Chenalhó desde el levantamiento zapatista, en el periodo que abarca el presente trabajo los pedranos hablaron a menudo –tanto en tzotzil como en español– sobre la injusticia de ser tratados como seres inferiores a los ladinos, y la necesidad de cambiar dicha situación.

tradiciones distintivas, arraigadas en un lugar particular. Desde el pasado y hasta el día de hoy, ser pedrano es poder articular las dimensiones material, social y moral de la vida de tal manera que el grupo local –bien sea que cambie la definición del grupo– se mantenga como referente social clave. En términos económicos, hacen mucho hincapié en que todos trabajen duro y bien, para mantener el equilibrio en los hogares y las comunidades. Al trabajar largas jornadas en el campo, en la casa y en cargos comunitarios (puestos de servicio, como organizador de la fiesta, chamán, partera, policía, etc.) aseguran la supervivencia material, además de la espiritual, y esto es central para convertirse en *batz'i vinik*, hombre verdadero, o en *batz'i antz*, mujer verdadera (Eber y Rosenbaum, s.f.). La pérdida de sus formas tradicionales de trabajo ha afectado profundamente.

Las condiciones actuales de subordinación y marginación bajo las que viven casi todos los pedranos se originan en el despojo de sus tierras, que quedaron en manos de las haciendas durante el siglo XIX (Favre, 1984: 72), así como a sus esfuerzos desde la década de 1920 para recuperar el control tanto sobre sus tierras como sobre el gobierno municipal (Arias, 1990; Garza, 1999; Garza y Hernández, 1998). En la década de 1920, con el liderazgo de Manuel Arias Sojob, nativo de Chenalhó, los pedranos lograron avanzar hacia esos objetivos. Desde su puesto como escribano de la alcaldía, Arias condujo al pueblo a derrocar al gobierno ladino del municipio, a recuperar tierras que habían sido tomadas por los hacendados, y a tomar en sus propias manos la educación de los niños (Arias, 1990: 383-386). Durante las siguientes décadas, un consejo tradicional de ancianos gobernó Chenalhó. Sin embargo, en 1951, al ser formado el Instituto Nacional Indigenista, o INI, y abrirse un centro coordinador, el estado arrebató el control a los pedranos, y reafirmó sus intereses a través del trabajo de jóvenes educados, preparados primero como maestros bilingües y más adelante como promotores de salud. Con el paso del tiempo, éstos ocuparon puestos en el gobierno del pueblo. Desde los años cincuenta y hasta los setenta, el gobierno ejerció amplio poder sobre los pedranos a través de esos hombres, que al principio trabajaban

como intermediarios bajo la cobertura del INI y, a partir de 1964, de la Secretaría de Educación Pública, o SEP.⁵

El primer movimiento amplio de resistencia al dominio de las elites indígenas en todo Chiapas fue la organización de campesinos en los años setenta (Harvey, 1994). En Chenalhó, la resistencia fue producto de una reflexión consciente por parte de los pedranos sobre lo que parecía ser una pérdida de control sobre sus vidas: creciente pobreza, falta de poder y una pérdida de confianza en el futuro. En defensa de sus intereses, el Estado intentó detener a los nuevos grupos campesinos por medio de un programa de desarrollo rural. Dicho programa ofrecía nuevos medios de asistencia y crédito mediante organizaciones como BANRURAL (Banco Nacional de Crédito Rural), INMECAFÉ (Instituto Mexicano del Café), y cooperativas de artesanos organizadas por el Instituto Nacional Indigenista (Garza y Hernández, 1998: 30-31). Para defender su poder, las elites pedranas afirmaban que los que organizaban a campesinos y formaban cooperativas ya no eran verdaderos pedranos, porque habían dejado de respetar las leyes y las tradiciones de su pueblo. Los campesinos respondieron que esas no eran leyes suyas, sino de los ladinos y del PRI (Eber, 2000: 218). En verdad, las tradiciones supuestamente ancestrales que las elites decían apoyar habían evolucionado para servir a la penetración y manipulación del gobierno en sus asuntos.⁶

A lo largo de aquel periodo de reflexión y debate, la resistencia pedrana a la dominación se cristalizó en varias cuestiones concretas. Entre ellas figuraban la

⁵ Véanse Arias, 1990; Garza, 1999; Garza y Hernández, 1998; y Rus, 1994, para consultar estudios más detallados sobre los cambios políticos en Chenalhó desde la década de 1930 hasta los años ochenta.

⁶ Véase Rus, 1994, que contiene un estudio sobre los cambios de ideas en la tradición como resultado de la subversión del gobierno nativo en Los Altos de Chiapas. Los diversos significados que tienen en Chenalhó la tradición y los cambios que experimenta merecen un análisis más profundo que el contenido en el presente trabajo, que más bien se enfoca en los debates contemporáneos que tienen lugar dentro de la sociedad civil. Al presentar dichos debates, he seguido la definición de Handler y Linnekin (1984) de la tradición como proceso simbólico de reinterpretación, en la que se reflejan negociaciones de identidad en el contexto de luchas por el poder. Véase Hernández Castillo (1996), que estudia la tradición en relación con la autonomía en Chiapas e incluye la idea que tienen las mujeres organizadas.

tierra, la religión, la educación, los derechos de las mujeres y los problemas del alcoholismo. Los debates sobre estas cuestiones fueron influenciados por al menos tres cambios de poder: (1) del dominio del PRI sobre la vida pública a una descentralización del poder, (2) del dominio de los ancianos sobre los jóvenes a una mayor independencia de los jóvenes, y (3) del dominio de los hombres sobre las mujeres a una participación mayor de éstas en los asuntos políticos. Un resultado de tales cambios consistió en que nuevos grupos añadieron sus puntos de vista a los debates políticos. Los más importantes entre los nuevos actores en esos debates fueron los protestantes, los católicos participantes en la Opción Preferencial por los Pobres y las mujeres.

La religión empezó a plantearse como problema en la década de 1960, aproximadamente diez años después de que los misioneros protestantes llegaron a Chenalhó (Esponda, 1986). En los años sesenta, la iglesia católica actuó en un nuevo compromiso con la Opción Preferencial por los Pobres en Chenalhó (Chojnacki, s.f.). A finales de la década de 1970, la afiliación religiosa se había convertido en el factor más determinante de las posiciones de los pedranos en torno a las leyes y las tradiciones.

A partir de esa década y hasta el día de hoy, los pedranos se dividen en tres grupos religiosos principales: Tradicionalistas, que aún siguen el catolicismo popular que ha resultado de casi cinco siglos de contacto con la iglesia católica; protestantes, que proceden de diversas denominaciones, siendo más numerosa la presbiteriana; y seguidores de la Palabra de Dios, el término que ellos dan la Opción Preferencial por los Pobres, de la diócesis católica.

Los pedranos se unieron a los grupos protestantes por diversas razones, entre las que se incluyen ambientes libres del consumo de alcohol y apoyo para no desempeñar cargos costosos. La difusión del protestantismo durante la década de 1950 preocupaba a los tradicionalistas, porque los protestantes se resistían a desempeñar cargos comunitarios, así como a aportar pequeñas cantidades de dinero (cooperación) para dar misas por las montañas (*toy mixaetiké*) tres veces al año. Las tensiones entre ambos grupos aumentaron al crecer el número de personas convertidas al protestantismo. En 1957, dichas

tensiones condujeron a que un tradicionalista diera muerte a un hombre protestante. En los años siguientes, los pedranos lograron evitar expulsiones masivas de protestantes como las que tuvieron lugar en San Juan Chamula (Pérez Enríquez, 1994). Sin embargo, en la década de 1970, en las comunidades de Santa Marta, Magdalena, Belisario Domínguez y en la cabecera municipal, las persecuciones y expulsiones se convirtieron en un problema (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1998). En 1979, en Magdalena y Santa Marta, se redactó un acuerdo en el que se requería a los presbiterianos que desempeñaran los cargos impuestos por el PRI. Sin embargo, en 1984, en Santa Marta varias familias protestantes se rehusaron a contribuir a las fiestas o participar en cargos y labores comunitarias; en lugar de expulsarlos del pueblo, los vecinos los atacaron y quemaron algunas de sus casas (Freyermuth, s.f.).

La difusión de la Palabra de Dios en Chenalhó durante la década de 1970 fue también factor de preocupación para los tradicionalistas. Aún cuando el obispo Samuel Ruiz y los agentes de pastoral que trabajaban con él tenían la intención de que los pedranos aplicaran las enseñanzas de Cristo para analizar los orígenes de su opresión (MacEoin, 1995), muchos tradicionalistas veían en la Palabra de Dios los síntomas externos de una nueva amenaza a su hegemonía. Las críticas de los catequistas a las élites se hicieron del conocimiento público en el primer Congreso Indígena de San Cristóbal, organizado en 1974 por el obispo Ruiz a instancias del gobernador de Chiapas (Bermúdez, 1995: 311). Los catequistas de Chenalhó aprovecharon la oportunidad para denunciar los abusos del dueño de la finca El Carmen, ubicada en la frontera entre Chenalhó y Tenejapa (Garza, 1999). Hacia 1974, los pedranos se dividían entre los simpatizantes de los maestros, que estaban aliados con el partido oficial, y sus opositores, que los criticaban a ellos y al gobierno con el que tenían vínculos (Arias, 1990: 391). De este último grupo, los actores más importantes eran los líderes católicos de la Palabra de Dios.

En 1974, los tradicionalistas respondieron a los disidentes religiosos y a los críticos de su ejercicio del poder mediante un movimiento de revitalización.

En los puntos cruciales de su historia, los pedranos han recurrido a movimientos de revitalización para reflexionar y emprender acciones en torno al significado de los cambios (Arias, 1973; 1985; Eber, 1995; Guiteras-Holmes, 1961; Bricker, 1981; Viqueira, 1995(b)). Esos movimientos suelen comenzar con el relato de un sueño o una visión. Así sucedió en 1974, en el caso de Ruiz Paloma, un anciano respetado, que informó a las autoridades de una serie de visitas en sueños, en que la Virgen María venía a regañar a los pedranos por su embriaguez y falta de respeto, y amonestaba a los protestantes y a los seguidores de la Palabra de Dios por no querer contribuir a las fiestas (Eber, 1995:209-212). Ruiz contó que la Virgen mandó a los pedranos celebrar una fiesta en su honor a fin de que volvieran al redil a quienes la Palabra de Dios había alejado. Las festividades en honor a la Virgen, en que servían refrescos en lugar de aguardiente y a las que asistían los pueblos de los municipios vecinos, siguieron celebrándose hasta finales de los años setenta, en un lago de Taki uk'um, Chenalhó.

A finales de la década de 1980, la cuestión de las contribuciones a las fiestas volvió a debatirse en Chenalhó. En 1989, todos percibían que los protestantes constituían aproximadamente un tercio de la población del municipio.⁷ Los tradicionalistas hablaron de obligar a los protestantes a contribuir, diciendo que las misas para las montañas y las fiestas de los santos eran puntos focales de unidad, importantes para la supervivencia. En reuniones públicas, los protestantes invocaron el Artículo 24 de la Constitución Mexicana, que consagra el derecho a la libertad de cultos (Eber, 1995: 217). Los protestantes argumentaban que su nueva relación con Jesús les prometía la salvación personal y eliminaba la necesidad de ofrecer sacrificios. La idea de salvación personal por medio de Jesucristo amenazaba las creencias tradicionalistas sobre la importancia de alimentar un alma colectiva que trasciende a la de los individuos, y que será capaz de defenderlos cuando venga el día del juicio

⁷ Actualmente, los protestantes suman un 19.69% de la población de más de cinco años de edad en Chenalhó, casi cinco veces más que el promedio nacional (Viqueira 1995a: 233). María Isabel Pérez Enríquez (1994) hace un estudio minucioso de las expulsiones en Los Altos de Chiapas.

(Wasserstrom en Eber, 1995: 217). Prefiriendo no forzar las cosas, los tradicionalistas han dejado pendiente el tema de la cooperación.⁸

A finales de los años ochenta, el conflicto en torno a la cooperación se relacionó con el crecimiento de los partidos políticos de oposición. El más importante de ellos era el Partido Socialista de los Trabajadores, el PST. En las elecciones municipales de 1979, los disidentes protestantes se aliaron a este partido, con la esperanza de que su candidato, un maestro, no los obligara a contribuir a las fiestas ni a participar en las asignaciones de cargos, como amenazaban hacer los tradicionalistas. Aunque el PST perdió las elecciones y sufrió la persecución de los tradicionalistas en el poder, obtuvo 15 de las 99 comunidades importantes de Chenalhó. Sus miembros desempeñaron un papel decisivo en la fundación de la cooperativa cafetalera Unión de Ejidos Majomut. Una década después, en las elecciones de 1989 en Chenalhó, reapareció el PST, transformado en el Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional o PFCRN. Al igual que en la votación de 1979, el Frente atrajo a electores protestantes al respaldar nuevamente a un maestro que prometía no forzar a los protestantes a pagar contribuciones ni a servir en cargos. Los seguidores de la Palabra de Dios y algunos tradicionalistas opuestos al PRI, apoyaron a un candidato campesino, respaldado por la Organización Indígena de Los Altos de Chiapas, la ORIACH. Con esa oposición expresaban su insatisfacción con el legado de veinte años de dominio de los maestros y del PRI. Argumentaban que éstos recibían salario del gobierno, y se habían olvidado de lo que era vivir de la tierra. Los sucesos de las elecciones de 1989 ilustran el carácter de las luchas por la presidencia de Chenalhó, que se han llevado a cabo cada vez más en términos de maestros que representan a los

⁸ El tema de la cooperación fue una de las principales cuestiones que se debatieron en la primera reunión de todo el municipio, auspiciada por el INI en octubre de 1988, donde se discutieron leyes y tradiciones. Durante tres días, cerca de doscientos pedranos, todos hombres, se reunieron para hablar de esos temas, además de otros, que el INI llevaba impresos en la agenda del encuentro. Durante la reunión de tres días, solamente se invitó a hablar a dos mujeres: la esposa del gobernador del estado de Chiapas, quien dio la bienvenida a los participantes, y una anciana pedrana, que desempeñaba un cargo religioso.

caciques y al PRI, por un lado, y los campesinos que se oponen a ellos (Garza y Hernández, 1998: 49).⁹

La segunda cuestión grave en Chenalhó a fines de la década de 1980 era el problema del alcoholismo. Al igual que con el tema de la cooperación, los pedranos plantean la cuestión de la bebida en el contexto de la afiliación religiosa (Eber, 1995). En los años ochenta, algunas mujeres y muchos hombres tradicionalistas bebían en exceso, y justificaban sus borracheras aduciendo el contexto de los cargos comunitarios en que los participantes beben como muestra de respeto mutuo y ofrenda a las deidades pedranas. Los protestantes y algunos seguidores de la Palabra de Dios estaban en contra de la bebida; sin embargo, otros adeptos a esta doctrina bebían con moderación; algunos incluso desempeñaban sus cargos utilizando refrescos en lugar de aguardiente, o llevándose la copa a los labios sin beber.

A finales de la década de 1980, los seguidores de la Palabra de Dios organizaron un movimiento para controlar la venta de alcohol (Eber, 1995: 229-231). Aunque estaban a favor de prohibir su venta, sus motivos no eran estrechamente moralistas. La motivación primaria consistía en conservar el valioso dinero en efectivo, además del respeto personal. Aducían que una legislación para implantar la prohibición en forma de ley seca sería una declaración ante los poderosos intereses externos de que los pedranos controlaban sus propios asuntos. Las mujeres de la Palabra de Dios hicieron varias de sus primeras declaraciones sobre abusos de poder en el contexto de encuentros públicos para debatir las ventas de alcohol. Casi todos esos encuentros tuvieron lugar en Yav Teklum, la comunidad donde se reunían y celebraban retiros los partidarios de la Palabra de Dios. Al participar en reuniones y servicios en Yav Teklum y sus comunidades, las mujeres adquirieron la capacidad de relacionar su problemática personal, como el caso del alcoholismo, con cuestiones políticas. También experimentaron el liderazgo, que fue muy útil para quie-

⁹ De todos los municipios de Los Altos, Chenalhó es el que ha tenido más maestros bilingües como presidentes (Pineda, en Garza y Hernández, 1998:50).

nes más adelante se unieron a las bases zapatistas y de “Las Abejas”. En 1988 y 1989, muchas comunidades de Chenalhó acordaron controlar más estrictamente las ventas y el consumo de alcohol, en parte como respuesta a los testimonios y análisis de las mujeres.

Al finalizar la década, mientras la pobreza se agravaba cada vez más, los pedranos intensifican la participación en grupos sociales alternativos, ya fuese uniéndose a denominaciones religiosas o afiliándose a cooperativas de artesanos o agricultores. En esos grupos, lograban trabajar juntos para superar dificultades económicas, conquistar cierto grado de independencia y redirigir ligeramente los intereses externos, y así avanzar en su propia voluntad de descentralización y autonomía.

Asimismo, las mujeres utilizaron las cooperativas artesanales para experimentar con alternativas económicas a los mercados de intensa explotación controlados por los ladinos y por programas de desarrollo del gobierno. Durante esa década, los hogares de Chiapas y de todo México empezaron a depender del ingreso de las mujeres para sobrevivir. En un censo levantado en 1987 y 1988, Diane Rus encontró que el porcentaje de las mujeres que participaban en la producción de artesanías para el mercado de turistas llegaba al 60% (Rus, 1990). En Chenalhó, como en todas las zonas de Los Altos, la venta de artesanía, de productos agrícolas o leña son las únicas maneras que la gente tiene para ganar dinero. La escasez de oportunidades laborales y las interrupciones de la actividad económica por la violencia han hecho del trabajo de tejer en el hogar un medio de ganar dinero cada vez más común entre las pedranas, y aún para algunos de los hombres de sus familias. Para los 10 mil pedranos que viven actualmente desplazados, el trabajo del telar es una de las únicas maneras de ganar dinero.

Además de las ganancias económicas que derivan del trabajo cooperativo, las mujeres crean espacios importantes dentro de las cooperativas para discutir problemas de la comunidad, expresar su solidaridad con quienes no son sus parientes y desarrollar sus capacidades de liderazgo. Debido a sus experiencias en cooperativas, las pedranas ven con la misma suspicacia a los representan-

tes de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. Perciben que ambos tipos de organización tienen el potencial de controlarlos para conseguir sus propios objetivos; a la luz de tales percepciones, los miembros de cooperativas de mujeres prefieren modelos descentralizados, que les confieren mayor autonomía. Como trabajan en sus casas y se reúnen con poca frecuencia, el trabajo de las mujeres se realiza en privado, y al mismo tiempo esas circunstancias les permiten darse cuenta muy claramente de los verdaderos intereses que ocultan los programas de desarrollo del gobierno. Es irónico que las mujeres de las cooperativas hayan utilizado un atributo en apariencia conservador –permanecer en casa– para crear y mantener alternativas a las estrategias dominación y control de los grupos de poder en sus comunidades. Sus actividades organizativas muestran que no son baluartes de la tradición, tal como asumía el gobierno cuando decidió dejar de lado a las mujeres en el adiestramiento de maestros y promotores de salud bilingües. Al contrario, a partir de la revalorización de sus identidades y sus conocimientos locales, las mujeres de cooperativas trabajan para encontrar maneras de responder al cambio y ampliar las opciones de autonomía en Chenalhó.¹⁰

Las puertas se abren de par en par: la década de 1990

Es que Dios es todopoderoso. Dio a un grupo [el EZLN] armas. Dio al otro grupo [“Las Abejas”] el camino pacífico. Cuando un grupo empieza a disparar, el otro grupo viene por la vía pacífica para impulsar. Sin tan sólo utilizamos el camino de la paz, los opresores no quieren entender. El gobierno necesita unas cuantas cachetadas para que pueda escuchar...

Cristóbal Ruiz Arias, un representante de “Las Abejas”

¹⁰ La historia de Tsobol Antzetik (Mujeres Unidas), una cooperativa textilera de Chenalhó, es ejemplo de la tendencia hacia una autonomía cada vez mayor que los pedranos siguen en sus cooperativas. La historia de este grupo se encuentra en Eber, 1999, y D. Rus, 1990; J. Rus, 1995; Nash, 1993; O’Brian, 1997; respecto a las respuestas de las mujeres a la crisis económica en Los Altos de Chiapas, ver Tanski y Eber, en prensa y s.f.

Los dos caminos que los partidarios de la democracia han emprendido en Chenalhó desde el levantamiento zapatista aparecen en las palabras recién citadas como caminos complementarios hacia una nueva vida, y como dones de Dios. Actualmente, cada día crece el número de partidarios de la democracia en las bases zapatistas y en "Las Abejas" que trabajan con esos puntos de vista.¹¹

Sin embargo, hasta hace poco, los simpatizantes del "camino pacífico" y del EZLN ("el camino armado") se han visto sometidos a fuertes presiones para resolver sus diferencias y crear un frente unido contra el PRI. Las diferencias se originan en el rápido crecimiento de las bases zapatistas de apoyo en Chenalhó tras el levantamiento de 1994, y la formación del municipio autónomo en esa región a finales del verano de 1996. Esos sucesos descentralizaron de manera dramática el poder en Chenalhó.

Los primeros grupos de "Las Abejas" se formaron en diciembre de 1992, dos años antes de que se crearan las primeras bases de apoyo del EZLN.¹² En la actualidad, con unos 4 mil miembros, tienen presencia en 25 de las 99 comunidades de Chenalhó (SIPAZ, 1998:5). La mayoría de sus miembros son católicos, aunque el grupo no forma oficialmente parte de la diócesis católica. El significado del nombre "Las Abejas" varía desde la idea de un grupo de personas que pican como abejas (con el aguijón de sus palabras) hasta la imagen de una colmena de abejas que producen juntas miel (justicia) para todos (*ibid.*,

¹¹ Haciendo eco del concepto complementario de Ruiz Arias sobre las bases zapatistas y de "Las Abejas", tenemos las palabras de otro representante: "Así como nuestro cuerpo tiene dos ojos, dos manos, dos piernas, la sociedad tiene que tener sus dos piernas" (sipaz, 1998).

Resulta irónico que en sus llamados de ayuda a los zapatistas y "Las Abejas", las organizaciones y los grupos de solidaridad de Estados Unidos y de Europa acentúan las diferencias entre ambos sectores de la sociedad civil. Por ejemplo, la iglesia y los grupos que apoyan a la sociedad civil "Las Abejas" la presentan como mártir, tipo Gandhi. En cambio, los grupos de solidaridad con los zapatistas celebran el aspecto armado del movimiento, e invocan imágenes de guerreros valientes, como Zapata y el Ché Guevara. Entre los simpatizantes zapatistas, son bastante populares los muñecos con fusiles y cananas. Quiero agradecer a Jennifer Turner de Yale por haberme hecho la presente observación acerca de las imágenes antagónicas que promueven los grupos de solidaridad, y a Jan Rus por mencionarlo.

¹² Pueden consultarse SIPAZ, 1998; Hidalgo, 1997; Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1998, para estudiar más detalladamente la historia de "Las Abejas".

comunicación de Cristóbal Arias Ruiz). Lo que une a sus miembros es el compromiso de buscar vías no violentas para resolver problemas y lograr justicia.

En 1994 se formaron y extendieron las bases de apoyo de los zapatistas por todo Chenalhó. Al igual que “Las Abejas”, las bases zapatistas buscan también medios no violentos para conseguir justicia, pero a diferencia de ellas, están dispuestos a tomar las armas si se ven orillados a defender sus comunidades.

Las bases de apoyo del EZLN son grupos dentro de las comunidades que cuentan con una membresía de entre 20 y 200 personas que se reúnen al menos una vez a la semana para discutir los problemas de la comunidad y los temas que sus representantes exponen después de acudir a reuniones locales o municipales. En 1998, los simpatizantes zapatistas de Chenalhó sumaban 11 mil, y había bases de apoyo en 38 comunidades. En ellas, también viven simpatizantes del PRI; los miembros de las bases zapatistas mantienen la posición que esas personas tienen derecho a vivir en sus comunidades sin ser molestadas.

El rápido crecimiento de las bases de apoyo zapatistas a partir de 1994 condujo a una división en el municipio entre quienes apoyaban a los zapatistas y quienes no lo hacían. Durante los primeros años tras el levantamiento, todos los grupos opuestos al PRI —a saber, las bases de apoyo zapatistas, “Las Abejas” y los independientes— estaban unidos en torno al Partido de la Revolución Democrática, PRD. Sin embargo, los sucesos de esa primavera condujeron a una ruptura con el partido, cuando sus miembros escenificaron una preelección desusada para presidente municipal en que su candidato derrotó al alcalde del PRI que ocupaba el puesto. En lugar de esperar hasta las elecciones en el otoño, un grupo de simpatizantes zapatistas dentro del PRD forzó al alcalde a abandonar el gobierno, e impuso al alcalde electo del PRD. En respuesta, el PRI recurrió a las policías estatal y federal, que desalojaron al alcalde del PRD y reimpusieron al suyo. A fines del verano de 1995, el grupo de simpatizantes zapatistas respondió a esa acción separándose de la estructura po-

lítica formal, y estableciendo un gobierno municipal autónomo. En la primavera de 1996, 33 comunidades y la mayor parte de los barrios de los pueblos más grandes de los municipios se declararon leales al municipio autónomo, cuyo cuartel general se instaló en Polhó (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1998).

Los partidarios del gobierno alternativo sostienen que la única manera de liberarse del control del PRI sobre sus vidas consiste en formar su propio gobierno, que represente sus necesidades e intereses. Antonia lo explica así: “Queremos estar limpios. Hay que estar separados, bien separados. Hay que romper para tener la libertad de formarnos, para formar nuestras propias opiniones, que vienen adentro de nuestros grupos”.

La creación del municipio autónomo se volvió un punto importante de disputas entre zapatistas y no zapatistas. La mayoría de simpatizantes del PRI se sentían amenazados por la separación; algunos empezaron a organizarse para derrocar al gobierno autónomo, uniéndose a grupos paramilitares o bien ofreciéndoles apoyo. Los miembros de “Las Abejas” simpatizaban con los disidentes, pero no eran capaces de unirse a una causa tan radical de reestructuración de la sociedad, ni de apoyar a una organización que optaban por la lucha armada. En aquel momento, circularon rumores de que los zapatistas exigían que todos aportaran parte de sus cosechas para ayudar a mantener al gobierno autónomo, que no recibía fondos estatales; que quienes tenían más tierras debían dar a quienes tenían menos, para que todos tuvieran lo mismo; que los maestros trabajarían sin sueldos y, por último, que las familias que tenían muchos hijos tendrían que dar uno o más de ellos a familias sin hijos o con pocos. Aún cuando casi todos los miembros de la sociedad civil encontraban descabellado el último de esos rumores, decían tener miedo de que al separar el municipio en dos partes, los simpatizantes zapatistas destruyeran toda oportunidad del PRD de ganar elecciones en el futuro y de tener apoyo oficial mediante fondos del gobierno. Temían que la división pudiera inducir al PRI a retirar la ayuda material a la que estaban acostumbrados, como

una forma de probarles que dependían de él y así alentar a la gente a salirse del PRD y reingresar al PRI.¹³

Sometidos a esas presiones, en 1996 los pedranos estaban divididos en cuatro grupos bien definidos: los partidarios del *statu quo* que apoyan al PRI y a los caciques de Chenalhó; la sociedad civil “Las Abejas”; los simpatizantes zapatistas, que son personas que se unen a las bases de apoyo del EZLN, partidarios del municipio autónomo; por último, los independientes, que son pedranos que no aprueban el control de los caciques en la comunidad, pero que no quieren tomar posiciones en su contra uniéndose a “Las Abejas” o a las bases del EZLN. Aunque los independientes no son menos vulnerables a ataques de los partidarios del PRI, al permanecer en esa posición evitan los sacrificios de tiempo y recursos que los miembros de “Las Abejas” y del EZLN deben realizar.

Las bases de apoyo zapatistas construyen sobre las estructuras que muchos de sus miembros católicos utilizan en las bases de la Palabra de Dios; sin embargo, al evolucionar la nueva estructura, se amplían muchas de las ideas de las bases de esta doctrina en torno a la inclusividad y la autonomía. Por ejemplo, hay muchos miembros de base que son tradicionalistas, y algunos protestantes. Aunque estos últimos no abundan, su participación en la acción social, en el “aquí y ahora” de las bases zapatistas, poseen un grado de politización en sus filas que no se había manifestado en Chenalhó antes del movimiento zapatista.¹⁴

¹³ Se hicieron circular rumores parecidos en los años setenta, cuando la oposición le ganaba terreno al PRI en Chenalhó (Arias, 1990: 393).

¹⁴ A lo largo de los ochenta, los seguidores de la Palabra de Dios y los tradicionalistas criticaban a los protestantes por su falta de interés en participar en organizaciones promotoras de cambio social. Acusaban a los protestantes de esperar que bajara una escalera del cielo que los llevaría a “la vida eterna”. Por su parte, los protestantes mantenían que buscar la vida eterna no era incongruente con vivir una vida pacífica y productiva en la tierra (Eber, 1995: 218). Hoy en día, los católicos encuentran lazos comunes con sus vecinos protestantes en sus posiciones en favor de la justicia social y en la resistencia de ambos grupos a desempeñar cargos para el gobierno oficial del municipio.

Al igual que en la Palabra de Dios, los pedranos de bases zapatistas dividen el municipio en zonas con representantes. A niveles de comunidades y de toda la extensión municipal, las bases zapatistas eligen funcionarios cuyos deberes son paralelos a los funcionarios del PRI. Los representantes de comunidades y zonas se reúnen en Polhó, en encuentros que abarcan todo el municipio. Cada base tiene un agente, o alcalde de ranchería, auxiliares que asisten al agente; *mayoles* o policías; un grupo de ancianos electos que ofrecen guía espiritual; y cuatro mujeres y cuatro hombres *responsables*, o representantes. La afiliación está abierta para mujeres, hombres y niños o niñas de catorce años de edad o mayores.

La *praxis* es similar en las bases zapatistas y las católicas. La *praxis* se codifica en la Opción Preferencial por los Pobres: “ver, analizar y actuar”. Los miembros de bases zapatistas tienen reuniones una o varias veces a la semana para discutir sus problemas, definirlos en relación con la temática zapatista y buscar soluciones nacidas de sus propias experiencias y conocimientos locales. Como en todos los municipios autónomos, los miembros de base toman decisiones por consenso.

“Ver” lo que hasta ahora no habían visto, o que habían considerado como normal o natural, ha forzado a los miembros de bases zapatistas a reflexionar en los aspectos opresivos de su propio sistema social. Dicha reflexión consiste en analizar el impacto de la crisis económica sobre los hogares, en particular la dislocación y desorientación que se producen cuando no se pueden encontrar medios viables de ganarse la vida. Los pedranos reconocen hasta qué grado la crisis económica deteriora las maneras en que acostumbran expresar sus valores y sus identidades: trabajando duro para la propia familia y respetando a los seres espirituales mutuamente.

Entre los problemas que se discuten en las bases de apoyo a las que pertenece Antonia figuran los siguientes: el abuso del alcohol, la hegemonía del idioma español, la falta de roles viables para los jóvenes, el dominio de los hombres sobre las mujeres.

Cuando los miembros de base discuten sobre la manera de abordar el problema del alcoholismo, hacen enunciados muy claros sobre la conducta correcta de los pedranos para ser *batz'i vinikitike* y *batz'i antzetike*, verdaderos hombres y mujeres. Los miembros de las bases zapatistas acatan la política prohibicionista del EZLN y sustituyen el aguardiente (posh, en tzotzil) por refrescos en todas las ceremonias. Aunque los pedranos consideran que tanto el aguardiente como los refrescos provienen de la sociedad ladina, los miembros de base del EZLN y "Las Abejas" opinan que los refrescos son aceptables porque no distorsionan la percepción de la gente ni los hacen cometer locuras, ni cuestan tanto como el aguardiente.

En las bases de apoyo se dice también que el idioma español es un símbolo de colonización, y que es necesario hacer un esfuerzo para no utilizarlo entre los pedranos. Por ejemplo, aunque los miembros de las bases de apoyo hablan muy poco español, hay expresiones, como "adiós", que se han vuelto de uso común, y algunos jóvenes pedranos utilizan nombres propios en español, en lugar de los términos de parentesco. Los miembros de base además revitalizan formas distintivas de hablar que los caracterizan como pueblo. Por ejemplo, en las últimas décadas muchos jóvenes han abandonado el *bik'it snuké*, una voz en falsete que se utiliza como signo de respeto al hablar con los mayores. Rechazar esa voz es parte de una tendencia general entre los jóvenes de reafirmar su independencia respecto a los viejos. Los pedranos siempre han sentido orgullo por su forma particular de honrar a los ancianos, sobre todo en los saludos y las despedidas (Eber, 1995: 52, 72, 76). Las bases zapatistas desean conservar esa distinción.

Integrar más plenamente a la vida política a los jóvenes y las mujeres es una de las metas de las bases de la Palabra de Dios, y un factor clave del programa zapatista, al menos en el contexto de Chenalhó. Sin embargo, para lograrlo se enfrentan muchos obstáculos, dadas las creencias sobre la subordinación de las mujeres a los hombres y de los jóvenes a los mayores. En lo que se refiere a la juventud, los simpatizantes zapatistas se esfuerzan por crear espacios en que los jóvenes puedan ser parte de la toma de decisiones y

del gobierno de sus comunidades, antes de la edad en que normalmente se les brindarían esas oportunidades. A cambio, los mayores piden que los jóvenes respeten las prácticas tradicionales en que están cifradas las creencias fundamentales de su cosmovisión. Dichas creencias predicen la visión del proceso de madurez como dedicar toda la vida al servicio de los ancestros, los parientes y la comunidad (Arias, s.f.; Eber, 1995; Eber y Rosenbaum, s.f.). Mientras que algunos jóvenes parecen encontrarle sentido a sus papeles en las bases, que les confieren un lugar seguro, otros rechazan ese camino, y prefieren buscar su independencia trabajando o estudiando fuera de sus comunidades.¹⁵

Incorporar a las mujeres a la lucha política de las bases de apoyo reviste dificultades especiales para las jóvenes, que están sometidas a dos subordinaciones: la de género y la de edad (Eber, 1999). Sin embargo, en todas las edades, las mujeres enfrentan restricciones para participar en encuentros públicos, basadas en ideologías de género de las comunidades indígenas, que asocian a la mujer con la proximidad al hogar y con trabajos relacionados con la casa (Rosenbaum, 1993). Casi todas las mujeres con hijos deben superar grandes obstáculos para asistir a reuniones, entre los que se incluyen proveer el cuidado de los niños durante su ausencia, pagar su transporte, y agotarse por agregar el trabajo organizativo al quehacer de la casa, la atención a los hijos, el trabajo en el campo y las labores de telar, cuyo producto se destina al uso de la familia o a la venta.¹⁶

¹⁵ Véanse Eber y Rosenbaum, s.f., donde se estudia la manera en que el movimiento de revitalización afecta las relaciones familiares.

¹⁶ Antonia rechazó la nominación para ser líder de su base, porque hubiera tenido que viajar varias veces al mes a encuentros regionales de más de un día de duración. Antonia y las demás mujeres de su base determinaron que sus representantes debían ser solamente mujeres solteras, pues resultaba demasiado difícil para las casadas cumplir con las obligaciones del hogar y de la base. "Las Abejas" nunca eligen mujeres como representantes a nivel de ranchería, ni alientan la participación de mujeres al mismo grado que se hace en las bases del EZLN (Eber, 1999). Algunas de las mujeres de "Las Abejas" han ido avanzando en sus aptitudes de liderazgo mediante su trabajo a niveles regional, estatal, nacional e internacional con organismos como la CODIMUJ (Coordinadora Diocesana de Mujeres) Hernández Castillo 1998 y Cloudforest Initiatives (Teresa Ortiz, 1998).

Uno de los resultados de la *praxis* de las bases zapatistas —o sea, la parte del proceso que es “acción”— consiste en crear un movimiento de revitalización (véase Wallace, 1969). El movimiento de revitalización de Chenalhó expresa una de las hebras de la variedad de ideas cambiantes sobre las relaciones entre el yo, el medio ambiente y la cultura en comunidades indígenas por todo Chiapas. Se observan otras expresiones en la organización campesina (Harvey, 1994; 1998; Nash, 1995); en revivir las artesanías de tejido y cerámica en cooperativas (Eber y Rosenbaum, 1993; Morris, 1988; Nash, 1993); y en escribir sobre la historia de manera que se recupere y se denomine en términos nativos.¹⁷

Este movimiento comprende un esfuerzo por descolonizarse dirigido a reinstaurar y reafirmar el orgullo en creencias y prácticas que distinguen a los pedranos como pueblo. Para significar y simbolizar su búsqueda de autonomía, los miembros zapatistas de base asumen posiciones que con frecuencia implican sacrificio y sufrimiento. Por ejemplo, se requiere a los miembros donar sus escasos recursos¹⁸ y boicotear servicios y recursos que proceden del gobierno o del PRI. Los miembros de base llegan al extremo de rehusarse a utilizar el agua que llega a la ranchería desde una fuente lejana en tuberías financiadas por el “PRI-gobierno”. En consecuencia, durante los largos periodos de la estación seca caminan varios kilómetros hasta el río para conseguir agua y lavar la ropa. Los miembros zapatistas también suspendieron sus

¹⁷ Véase Benjamin (2000) para estudiar la perspectiva histórica de los esfuerzos de los pueblos indígenas de Chiapas por recuperar, registrar y diseminar su propio sentido de la historia.

¹⁸ Los pedranos donan recursos y trabajo a reuniones regionales, nacionales e internacionales. Por ejemplo, durante el Encuentro Intercontinental contra el Neoliberalismo y por la Humanidad en julio de 1996, la familia de Antonia aportó trabajo de construcción, leña y comida. En consecuencia, se quedaron sin leña para cocinar tortillas, y todos los días uno de los niños tenía que andar siete kilómetros hasta el centro del pueblo, a fin de comprar la ración diaria de la familia. A fin de proveer la cantidad aproximada de 140 tortillas que necesitaban cada día, Antonia gastó casi todo el dinero que tenían en casa. Los pedranos que no están en las bases zapatistas cuestionan a estos zapatistas radicales que son capaces de no dar de comer ni de beber, ni un techo decente a sus familias, a cambio de un sueño de prosperidad que podría nunca ser realidad, ni siquiera para sus nietos. Los zapatistas dicen que su lucha es por el futuro de sus nietos y bisnietos, y que les duele más ver a sus hijos trabajar y luchar día tras día sin esperanza de cambio, que verlos sufrir en aras de una causa mayor.

pagos de cuentas de electricidad, y rechazan las dádivas del PRI, tales como láminas para construir mejores techos. Al mirar la ladera de la montaña, Antonia me mostraba quiénes de sus vecinos no eran zapatistas, señalando los techos resplandecientes al sol. En las bases zapatistas, los padres de familia critican la manera en que el gobierno trata de conseguir apoyo político por medio de clínicas y escuelas oficiales (véase Zambrano, s.f.). Muchos padres se rehusan a llevar a sus hijos a clínicas controladas por el estado, y prefieren llevarlos al promotor de salud zapatista en Polhó o a una clínica manejada por zapatistas en Oventic, una comunidad de San Andrés Sakamch'en de Los Pobres (antes San Andrés Larráinzar). En Chenalhó, los padres de familia han cerrado escuelas de comunidades para protestar por el comportamiento de maestros borrachos o abusivos, y para tomar posiciones respecto al control que el gobierno ejerce sobre sus hijos (Eber, 1995: 200-202).

Los focos principales del movimiento de revitalización son la revaluación de tradiciones y la creación de alternativas a los proyectos neoliberales de desarrollo económico del PRI. Las tradiciones que las mujeres en la base de apoyo zapatista en la rancharía de Antonia quieren conservar subrayan la descentralización del poder que buscan los partidarios de la democracia. Las “buenas” tradiciones que las mujeres quieren conservar son tradiciones de comunidades y del hogar que en general no requieren de liderazgos centralizados ni organizaciones jerárquicas. Entre ellas figuran: dar la bienvenida a los parientes y ancestros difuntos cuando regresan en el *sk'in ch'ulelal* (Día de los Muertos); preparar comidas tradicionales todos los días y en ocasiones especiales; curar con hierbas, oraciones y análisis de sueños; tejer y usar ropa tradicional bordada con símbolos ancestrales; utilizar la voz en falsete para expresar respeto; casarse de acuerdo con el *joyol*, que es el proceso tradicional de petición de matrimonio; y contribuir a las *toy mixa*, misas por las montañas, tres veces al año, en los ojos de agua (hay reseñas de experiencias y puntos de vista sobre esas tradiciones afines de la década de 1980 en Eber, 1995). Con la excepción de las últimas dos tradiciones, que los hombres controlan, las mujeres desempeñan papeles centrales en esas prácticas tra-

dicionales, y las dirigen de manera que funcionan para satisfacer sus propias necesidades y las de sus familias.

Las tradiciones “malas” que las mujeres de las bases del EZLN de la ranchería de Antonia quisieran eliminar incluyen: beber alcohol, adulterio, impedir que las niñas asistan a la escuela, negar a las mujeres sus herencias, no planear cuántos hijos desean tener. Los pedranos dicen que esas tradiciones no pertenecen al cuerpo de costumbres que los ancestros han encargado preservar, sino prácticas que con el tiempo los pedranos aceptan o toleran. Al menos en sus discursos públicos, los hombres apoyan a las mujeres y dicen estar de acuerdo en que es necesario reconsiderar dichas “malas” tradiciones.¹⁹

Mediante su movimiento de revitalización, los pedranos de las bases zapatistas han creado un contexto en el cual pueden reconciliar las contradicciones que existen entre aquellas ideas que proceden del programa del EZLN y las que pertenecen a la base de conocimiento local. No obstante, pese todos sus esfuerzos, los miembros de base tienen el conflicto que en realidad la retórica y el programa zapatistas los obligan a rechazar o relegar algunos aspectos de su cultura que valoran mucho, a fin de incorporarse al contexto más general de la lucha de clases.²⁰ Respecto a este tema, las experiencias de las mujeres resultan aleccionadoras, porque la retórica zapatista y la estructura organizativa del movimiento no combinan bien con las realidades de su vida (por ejemplo, las dificultades que enfrentan las mujeres para desempeñar roles de liderazgo y los significados que se asignan a los roles de género tradicionales). Aunque muchas mujeres no se deciden a confrontar las dificulta-

¹⁹ Las razones por las que las mujeres pueden no incluir entre las “malas tradiciones” las de *joyol* y *toy mixa* pueden consistir en la concepción complementaria de la división sexual del trabajo, o porque cuando no se abusa de ellas, dichas tradiciones fomentan el respeto a las mujeres (*joyol*) y a la tierra (*toy mixa*), una deidad principal que se asocia con la feminidad. Hay un estudio más profundo de los esfuerzos de las pedranas por conciliar el programa de mujeres zapatistas con sus propios intereses en Eber, 1999.

²⁰ Aunque el EZLN ha utilizado elementos clave de la lucha de clases en su programa, no menosprecia la importancia de la cultura. Al margen de eso, dados los valores comunitarios que se promueven en Chenalhó, todo programa que provenga de fuera presenta algunas contradicciones para los pedranos.

des que perciben al asistir a reuniones públicas, a través de la participación en proyectos económicos de base, como cooperativas panaderas o textiles, encuentran maneras concretas de ajustar el programa zapatista a sus propias identidades y responsabilidades. En esos grupos las mujeres son las líderes, y los hombres desempeñan papeles de apoyo. A través de sus esfuerzos en cooperativas, las mujeres ganan el dinero que tanto necesitan para mantener a sus familias y para financiar algunos aspectos de las actividades de las bases (Eber, 1999).

A pesar de todo, los miembros zapatistas, sometidos a ataques en sus propias vidas y a la lucha por equilibrar el cambio personal con el estructural, a veces solucionan sus problemas en formas culturalmente menos sutiles. Por ejemplo, la retórica que proviene de las bases de “Las Abejas” y del EZLN da la idea de que todo lo que se necesita es quitar al “mal gobierno” para que termine la opresión. Esta retórica tiene una cualidad como de mantra, que proporciona energía a todos los que participan en la lucha de liberación. Pero al apoyarse en la idea del sufrimiento compartido frente al “mal gobierno”, se contradice el conocimiento local sobre las facetas múltiples de la experiencia y sus distintas dimensiones (Gossen, 1994; Eber y Rosenbaum, s.f.). Va en contra de la conciencia de los pedranos de que todos somos capaces de abuso, de faltarnos mutuamente al respeto en el momento en que dejamos de poner atención en nuestra conducta. Los pedranos están muy conscientes de que, para que las sociedades se mantengan en equilibrio, es necesario que cada persona trabaje diariamente para respetar y servir a los demás (Arias, s.f.; 1988; Eber y Rosenbaum, s.f.; Guiteras-Holmes, 1961). Ellos saben que no es posible dejar de trabajar sobre el comportamiento individual sin arriesgarse a causar daños sobre uno mismo o sobre otros. Las mujeres reconocen que los hombres se benefician de una ideología prevalente que plantea que las mujeres deben subordinarse a ellos, al extremo de sufrir abuso (Eber, 1995; Rosenbaum, 1993; Hernández Castillo, 1998). Los pedranos no tienen más que considerar los crímenes horribles cometidos por algunos de ellos —quienes olvidaron las ideas nativas sobre las almas y la solidaridad— y se han unido a fuerzas paramilitares que les prometen poder y dinero.

Mientras los movimientos zapatista y de “Las Abejas” han dado una razón para vivir a muchos pedranos, así como fuerza para luchar por una vida mejor, también promueven algunas prácticas incómodas, o que simplemente no se consideran como necesarias por el resto de la población. Las bases zapatistas pierden miembros y apoyo del exterior debido a la severidad de los castigos, que por ejemplo, dan preferencia a penas breves y en ocasiones severas, en lugar de ir a la cárcel, por ofensas menores.²¹ La falta de apoyo por parte del EZLN a las prácticas tradicionales de curación también es causa de incomodidad para muchos pedranos. Los curanderos, los hierberos, los hueseros y las parteras han formado parte del su sistema de apoyo a lo largo de su historia (Fabrega y Silver, 1973; Freyermuth 1993; Holland, 1963; Nash, 1967). El conocimiento que tienen esos especialistas en torno a las hierbas medicinales y la oración tienen un valor que trasciende con mucho, a las comunidades locales (Eber, 1995). Sin embargo, el programa zapatista se enfoca sobre prácticas biomédicas occidentales, en lugar de elevar la conciencia de la sociedad sobre la medicina indígena y apoyar a los curanderos indígenas en su trabajo.²²

²¹ El castigo por emborracharse en las bases del EZLN ejemplifica el empuje de la justicia en esos grupos. Los miembros de base rechazan la cárcel para los borrachos, diciendo que el mejor camino para que alguien se reforme o se redima consiste en que él o ella permanezcan dentro de la comunidad. Si los miembros de base descubren que uno de ellos se ha estado emborrachando, el agente, que es el representante principal de una base o el alcalde de una ranchería autónoma, y dos de sus asistentes orientan al infractor. Si después de tres sesiones de orientación dicha persona vuelve a beber, dos jóvenes la llevan a la casa del agente, y la atan a un árbol durante tres horas. La severidad del castigo y la forma en que contradice las ideas tradicionales sobre el despropósito de forzar a alguien a hacer lo que sea, representa la línea dura de las bases respecto al alcohol. Funciona también para manifestar una resistencia a aspectos de la sociedad ladina que se consideran opresores, como son el aguardiente y la cárcel. Los crímenes graves se llevan ante el Juez del tribunal en el municipio autónomo de Polhó. Si el crimen es de gravedad, se lleva ante el suplente (que es la autoridad más alta en cuestiones tradicionales), que forma parte del Consejo de Ancianos.

Los miembros de “Las Abejas” siguen también procedimientos de castigar más severamente después de la tercera falta, pero, más de acuerdo con las ideas tradicionales sobre el control, rechazan la fuerza. Si el miembro vuelve a beber después de la tercera sesión de orientación, los representantes de “Las Abejas” le informan que él o ella deben salir del grupo.

²² Agradezco a Igor Ayora-Díaz sus observaciones sobre el programa zapatista y la atención a la salud.

La asociación con grupos e ideas que vienen de afuera del municipio ha dado pretextos a los caciques del PRI para acusar a los partidarios de la democracia de eliminar las tradiciones (por ejemplo, las curaciones) que ellos (los caciques) defienden. Los miembros zapatistas y de “Las Abejas” responden que una de las principales tareas del movimiento democrático consiste en revitalizar las tradiciones que sirven al pueblo, y abandonar las que no lo sirven. Mediante su movimiento de revitalización, los pedranos crean un espacio social en el que se pueden reconciliar las contradicciones entre el programa zapatista y su propia manera de entenderse a sí mismos. En el primero se acentúan las condiciones que son comunes a todos los pueblos indígenas, mientras que las maneras de ser y de conocer de los pedranos pertenecen a un lugar específico, a su propia cultura e historia.²³ Aunque están pagando el precio de tener un proyecto autónomo, se muestran convencidos de que es imposible definirse y reformarse a sí mismos, en sus propios términos, mientras sigan dependiendo del PRI, porque existe aún una facción priísta entre ellos.

1997

Después de una media hora, nos sacaron y nos pusieron en medio de la cancha, uno a uno, pidiéndonos nuestra palabra sobre la cooperación. Cada uno dijo que no podía cooperar, no sólo porque no tenía los cien pesos, sino porque eso no es

²³ Además de acentuar los factores comunes de clase, el programa del EZLN tiende a secularizar actividades que los pedranos consideran esenciales para mantener un equilibrio entre la gente y los seres sagrados. Por ejemplo, las siguientes conductas nuevas que surgen en las bases zapatistas perturban las ideas tradicionales sobre las relaciones sociales y espirituales: (1) lanzar vítores en manifestaciones o encuentros: los pedranos creen que elevar la voz, aunque sea en el contexto de un juego de baloncesto, tiene el poder de desequilibrar; (2) bailar en pareja: para los pedranos se trata de una tradición mestiza que combina desequilibradamente los sexos; (3) cantar: entre los pedranos, hombres y mujeres cantan en contextos diferentes, e imbuyen de significados sagrados al canto y la danza, al igual que a otras actividades “de ocio”. Los ancianos pedranos recuerdan que de jóvenes cantaban a las calabazas y al maíz para ayudarlos a crecer (Guiteras-Holmes, 1961: 221). Los chamanes actuales cantan para curar (Eber, 1995: 144; 161).

lo que Dios dijo, no es para bien, no es para el beneficio, es pago para comprar armas, para comprar balas. Dios dijo ama a tu enemigo.

Macario Arias Gómez, 22 de septiembre de 1997²⁴

1997 fue el año más difícil en la memoria viva de los pedranos, y el 22 de diciembre el día más trágico. Debe haber resultado incomprensible para la mayoría de ellos que la palabra “cooperación”, utilizada para contribuciones destinadas a las ofrendas mediante las cuales se pide un año más de vida a las deidades, fuera utilizada para exigir dinero para comprar armas capaces de quitar la vida a otros pedranos. Sin embargo, eso es lo que sucedió en 1997.

Desde 1996, cambiaron sus percepciones del enemigo, a quien hasta entonces se atribuía un origen externo, nunca del interior de sus propios pueblos o comunidades. Como quedó ilustrado en la reseña de las últimas décadas en Chenalhó, cuando los tradicionalistas sintieron temor ante el cambio, intentaron volver al redil a los convertidos al protestantismo, a los seguidores de la Palabra de Dios y a los miembros de organizaciones campesinas. Aunque en décadas anteriores hubo asesinatos y otro tipo de crímenes para los pedranos era inconcebible que sus hijos se convirtieran en asesinos en masa y sus comunidades en lugares de muerte y destrucción.²⁵

La violencia que empezó en Chenalhó en 1996 es de orden enteramente distinto a la violencia que existía antes (Freyermuth, s.f.). Los pedranos de la

²⁴ El testimonio completo de Arias Gómez y otros testimonios de los sucesos de 1997 que condujeron a la masacre de Acteal pueden ser consultados en *Camino a la masacre: Informe Especial de Chenalhó*, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1998: 25.

²⁵ A mediados de los noventa, surgió una cacería de brujas en Chenalhó, bajo el mismo ambiente de distorsión cultural en que empezó el movimiento de revitalización en las bases zapatistas. Circularon historias de los “cortacabezas”, indígenas con capuchones negros que acechaban a los que iban por las veredas y les cortaban las cabezas, que supuestamente vendían por enormes cantidades de dinero. Los ataques y las amenazas de esos personajes, combinados con relatos sobre asesinos sin rostro, condujeron a los trágicos asesinatos de siete jóvenes en agosto de 1996, a manos de una turba rabiosa. Los que mataron a los jóvenes fueron encarcelados brevemente y luego liberados (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1998, pp. 11-12; Freyermuth, s.f.; Jacorzynski, s.f.).

sociedad civil y aún algunos que eran simpatizantes del PRI vieron la violencia como una aberración, difícil de aceptar y explicar. Los actos violentos que tienen lugar desde esa fecha hasta nuestros días, no se limitan a otra fase de la herencia de pleitos entre familias y comunidades, como adujo el gobierno mexicano, sino que resultaron directamente de la difusión de la guerra de baja intensidad en Chiapas. Uno de los principales componentes de dicha guerra consiste en crear, apoyar y mantener grupos paramilitares en comunidades donde hay amplias bases de apoyo zapatistas. Los paramilitares obtienen financiamiento a través de oficinas municipales y programas de desarrollo, y reciben protección de la policía de seguridad pública y del ejército mexicano. Constreñido por la tregua acordada con el EZLN, el ejército trabaja por medio de fuerzas paramilitares para reprimir cualquier esfuerzo que se oponga a la hegemonía del PRI (Inda y Aubry, 1997; Global Exchange, 1998).²⁶

Los paramilitares han establecido sus fuerzas en 17 de las 61 comunidades de Chenalhó. Controlan 8 de ellas, y suman aproximadamente 250 hombres. Sus integrantes son sobre todo hombres jóvenes, sin tierras ni esperanzas de obtenerlas (Bellinghausen, 1998; Aubry e Inda, 1997). El tiempo que pasan fuera de sus comunidades buscando trabajo asalariado ha apartado a esos jóvenes de sus familias y comunidades, y los ha vuelto vulnerables a grupos que les ofrecen valores de compañerismo, algo de poder y los botines de la guerra, que incluyen animales, vehículos, tierras y cosechas de café.²⁷ Los funcionarios del PRI, que trabajan junto a los grupos paramilitares, utilizan a los jóvenes que se unen a esas fuerzas para crear confusiones y discrepancias,

²⁶ Hay un estudio más minucioso del papel desempeñado por los militares mexicanos en la formación y el mantenimiento de fuerzas paramilitares en Marín, 1998 (b); 1998(b); y *La Opinión*, boletín Núm. 79, CIACH, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 5 de noviembre de 1997, ciach@laneta.apc.org

²⁷ La mayor parte de los paramilitares proceden de comunidades firmemente priistas (Puebla, Yashemel y Los Chorros), que son menos tradicionales en el sentido de que no promueven las obligaciones comunitarias entre los habitantes en la misma medida que las demás. Véanse Aubry e Inda, 1997b para consultar datos generales sobre la razón por la que Los Chorros se convirtió en un cuartel general de actividad paramilitar, e Inda y Aubry, 1997a para un estudio de la vida diaria en pueblos paramilitares.

atizando las hogueras de antiguos desacuerdos sobre tierras y recursos de la comunidad (Aubry e Inda, 1997a).

Para suprimir la disidencia y mantener sus organizaciones, los paramilitares utilizan en Chenalhó una variedad de tácticas: obligan a la gente a trabajar para ellos; crean impuestos de guerra exorbitantes; castigan mediante multas, humillaciones o torturas a quienes no obedecen sus órdenes; profanan y destruyen capillas católicas; finalmente, fuerzan a la gente a participar en operaciones para expulsar de sus casas a miembros de la sociedad civil (Aubry e Inda, 1997a; Aubry e Inda, 1998; Bellinghausen, 1998; Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1998). Con semejantes condiciones de terror, cada vez más miembros de la sociedad civil, y aún simpatizantes del PRI escandalizados por los abusos, tuvieron que elegir entre huir para salvar la vida o ayudar a los paramilitares a oprimir a sus hermanos pedranos; miles de ellos huyeron. Durante 1997, los campamentos de desplazados internos en Polhó y sus alrededores se llenaron de miembros de todos los grupos de oposición e independientes. A finales de 1997, había 10 500 pedranos en 9 campamentos de desplazados, la tercera parte de la población del municipio. Los desplazados viven en esos campamentos en un virtual estado de sitio, y tienen miedo de volver a sus comunidades de origen. Hay otros 400 en tres campamentos en San Cristóbal de Las Casas.²⁸

La masacre de 29 mujeres, 9 hombres y 15 niños pertenecientes a “Las Abejas”, el 22 de diciembre en Los Naranjos, un campamento de desplazados de Acteal, representa una tragedia sin precedentes, y ha sido un llamado al despertar de la sociedad civil de Chenalhó. La masacre fue cometida por 60 hombres armados con AK-47, que pertenecen a un grupo paramilitar llama-

²⁸ Los desplazados de “Las Abejas” están concentrados en tres campamentos: X’oyep, Acteal y Tzajalch’en. Los desplazados zapatistas se concentran en Poconichim, Acteal y Polhó. Además de los nueve campamentos en Chenalhó, hay tres donde viven miembros de “Las Abejas” en San Cristóbal de Las Casas —un campamento en terrenos del INI— Don Bosco y La Nueva Primavera. En estos campamentos viven aproximadamente 400 personas (Center for Economic and Political Investigations of Community Action, 1998).

do “La Máscara Roja”. La balacera duró desde las 11:30 de la mañana hasta las 4:30 de la tarde.²⁹

El gobierno estatal intentó encubrir la masacre alterando la historia del ataque. El Procurador General declaró que la matanza era producto infausto de pleitos entre familias o comunidades. Empero, quienes sobrevivieron para dar testimonio y quienes investigaron el crimen revelaron la participación de oficiales militares de alto nivel. Las investigaciones indican que el General de Brigada retirado Julio César Santiago Díaz encubrió la matanza. Desde la una hasta las cuatro de la tarde, el general estuvo situado a la entrada de Acteal, tan sólo a 200 metros del lugar donde se produjo la masacre. Lo acompañaron 40 funcionarios de la policía del estado y 4 de sus comandantes, quienes escucharon la rápida sucesión de disparos durante más de tres horas y no hicieron nada por detenerlos (Marín, 1998b: 6).

Tras enterrar a los muertos y atender a los sobrevivientes, los pedranos de la sociedad civil elevaron el volumen de sus demandas de que el gobierno desmantelara sus operaciones paramilitares, retirara el personal del ejército de Chenalhó, procesara a los culpables de los crímenes de Acteal y cumpliera los Acuerdos de San Andrés, el convenio que fue negociado y firmado con los zapatistas más de un año antes.³⁰ Las mismas demandas se hicieron en los otros 36 municipios autónomos de Chiapas, y fueron retomadas por organizaciones e individuos de todo el mundo, escandalizados por lo ocurrido en Acteal. Cuando el gobierno mexicano se rehusó a atender esos llamados a la justicia, los miembros de “Las Abejas” y los simpatizantes zapatistas se convencieron de que las diferencias entre ellos eran menores, comparadas con las que tenían con los partidarios del PRI. Según expresaron, algunos de ellos

²⁹ Hay relatos de la matanza de Acteal en Monsiváis, 1998; Marín, 1998b, y Nadal, 1998. Una relación centrada en relatos de mujeres puede verse en Hernández *et al.*, 1998.

³⁰ Los acuerdos de San Andrés fueron firmados el 16 de febrero de 1996 por representantes del EZLN y del gobierno federal. En los acuerdos se describen propuestas conjuntas para establecer una nueva relación de cooperación y respeto entre las comunidades indígenas y el gobierno federal, que incluyen la autonomía política y la autodeterminación de los pueblos indígenas.

habían olvidado todo lo que aprendieron sobre ser verdaderos hombres y mujeres; en términos de la cultura pedrana, habían perdido sus almas (Eber y Rosenbaum, s.f.).

Al desarrollarse los sucesos de 1997, los diversos sectores de la sociedad civil se dieron mejor cuenta de todo lo que tenían en común. Por último, en la primavera de 1998, representantes de “Las Abejas” y de los zapatistas crearon un comité de reconciliación para establecer términos de cooperación. En junio de 1998, los funcionarios estatales y locales del PRI en Chenalhó respondieron con su propio “Pacto de Estabilidad Política y Reconciliación” (Jáquez, 1998).

Pese a las protestas después de Acteal, los paramilitares siguen operando con impunidad, mientras que el ejército mexicano refuerza sus tropas en Chenalhó so pretexto de proteger a la población y realizar proyectos de trabajo social (Global Exchange, 1998). Los pedranos se encuentran indignados por la ocupación del ejército y su complicidad con los paramilitares. Aun así, sienten la impotencia de no poder hacerlos salir. De hecho, en lugar de propiciar la salida del ejército, presenciaron la expulsión de uno de los mejores amigos de la sociedad civil en Chenalhó. La campaña xenofóbica que se extendió en Chiapas a principios de 1998 condujo a la deportación el 15 de febrero del Padre Miguel, Michel Chanteau, cura de Chenalhó durante treinta y dos años.³¹

³¹ La expulsión del Padre Miguel sobrevino varios meses después de que Jacinto Arias Cruz, presidente municipal en ese tiempo, profiriera amenazas contra la vida de Chanteau. Arias Cruz cayó en la cárcel después de la matanza de Acteal, pero los presidentes municipales posteriores a Arias mantienen su misma determinación de mantener fuera de Chenalhó la opción preferencial católica para los pobres (Herrera, 1998). Poco después de la deportación del padre Miguel, el obispo Ruiz envió a un sacerdote jesuita, el padre Pedro Arriaga, para sustituir al padre Miguel, pero Arias Pérez y otros funcionarios del PRI rechazaron el nombramiento. En junio de 1998, varios centenares de pedranos simpatizantes del PRI pidieron al sacerdote católico Luis Beltrán Mijangos, a quien el obispo Ruiz había retirado de sus facultades, que fuera a Chenalhó para bautizar a sus hijos (*ibid.*). Mijangos, un declarado opositor del EZLN, sigue atendiendo las necesidades pastorales de los católicos en la cabecera municipal.

Tras la matanza y después de la expulsión del Padre Miguel, los miembros de base zapatistas y de "Las Abejas" que son católicos dicen seguir los pasos de los primeros cristianos, que sufren igual que San Pedro y San Pablo por traer paz y justicia al mundo. Antonia compara la lucha de su pueblo con la de David en la Biblia, el hombre pequeño del pueblo, que se enfrentó a Goliat, el soldado gigante del gobierno (Eber, s.f.).

Como evidencian los testimonios anteriores, los costos sociales de la militarización y paramilitarización de Chenalhó han sido enormes. Los costos económicos son igual de devastadores, y deben esperar un examen más profundo. Sin embargo, reviste importancia acentuar que la guerra de baja intensidad dificulta cada vez más atender los cultivos y cosecharlos, actividad de la cual la mayoría de pedranos dependen para sobrevivir. Viajar de la casa a la milpa y a los mercados para vender productos del campo y artesanías se ha vuelto peligroso para ellos. En los hogares, las familias luchan por mantener relaciones respetuosas al mismo tiempo que deben someterse a tensiones crecientes y recursos decrecientes (Tanski y Eber, s.f.). En términos de los esfuerzos cooperativistas para vender cosechas por dinero, puede apreciarse el impacto mediante el ejemplo de la Unión Majomut, una cooperativa de café. El año anterior a que los paramilitares saquearan y quemaran los campos, esa cooperativa, uno de los proyectos de mayor éxito para lograr términos comerciales justos para los agricultores cafetaleros, vendió 210 toneladas de café. El año de la escalada paramilitar, la cooperativa vendió solamente 35 toneladas, y se vieron obligados a cancelar ocho contratos, con una pérdida neta de 560 mil dólares (Global Exchange, 1998; Bellinghausen, 1998).

¡Nunca más otro Acteal! ¡Nunca más otro Acteal!

[...] buscamos una nueva vida para todos nuestros hermanos y hermanas.

María, miembro de una base de apoyo zapatista.

Podemos encontrar nuestros propios alimentos. Sabemos cómo buscarlos. Estamos buscando. Tenemos nuestra mente, nuestra lucha, nuestra imaginación, eso es lo que tenemos. Sabemos qué hacer.

Antonia, miembro de base de apoyo zapatista.³²

Chocar contra el muro del horror no enfrió la determinación de los pedranos. Declaraciones como las de María y Antonia desafían el esfuerzo paramilitar y del PRI para negarles el poder de determinar su propio futuro. Sus palabras iluminan la verdad de que las discusiones sobre tradiciones, leyes y religión en Chenalhó no han sido nunca propiedad de las elites ni del gobierno, sino que, por el contrario, representan lo sustancial de la vida para ellos, tanto hombres como mujeres.

A lo largo del periodo reseñado en el presente trabajo, la religión aparece como factor importante en los esfuerzos de los pedranos por obtener un mayor control de sus vidas y del gobierno de su municipio. Las contradicciones en sus experiencias de cambio religioso revelan tensiones entre la religiosidad oficial de los tradicionalistas, las iglesias católica y protestante, y las identidades morales y valores de los mismos. En sus grupos a nivel de ranchería, intentan reconciliar esas contradicciones. Tanto en sus discusiones como en sus acciones, los miembros de la sociedad civil insisten en que la liberación es su objetivo general. Al acentuar la liberación, imbuyen la idea de renacimiento en el concepto de autonomía. El renacimiento que buscan les exige despren-

³² Las conversaciones con María y Antonia ocurrieron en julio de 1997 y julio de 1996, respectivamente. Aunque dichas conversaciones tuvieron lugar antes de la matanza, las mujeres de la cooperativa textil *Tsobil Antzetik*, expresaron sentimientos muy similares en junio de 1998.

derse de todas las capas superpuestas de dominio, hasta que logren volver a sentir su propia piel. El movimiento de revitalización en las bases de apoyo zapatistas proporciona el contexto social e ideológico que resulta clave para el proceso. El acento sobre la liberación más que sobre la autonomía permite a los pedranos que participan en dicho movimiento relacionar algunos aspectos del programa zapatista con un proyecto más amplio, en el que participan todos aquellos que apoyan la justicia. Al enfocarse en la liberación, se crea un territorio común para debates entre miembros de las bases zapatistas de apoyo que desean un municipio autónomo y son partidarios del EZLN, y los pedranos de la sociedad civil, que mantienen posiciones distintas.

Mi estudio de la búsqueda de liberación de los pedranos durante las últimas dos décadas ha puesto en relieve la falta de sensibilidad de los mandos y representantes del gobierno acerca de sus puntos de vista. Una y otra vez, las actitudes y políticas de esos hombres han perturbado la búsqueda de soluciones propias que efectúan los pedranos. En repetidas ocasiones, el Estado ha mostrado una gran falta de respeto a la determinación de éstos por controlar las disputas internas a fin de conservar la armonía en su pueblo.

Además, al estudiar los proyectos colectivos de los pedranos se aprecia su respuesta al profundo desprecio hacia sus necesidades básicas, expresado en las políticas del gobierno federal de liberalización comercial y ajustes estructurales (Eber y Tanski, en prensa). Los proyectos colectivos creados por los pedranos para responder a la bancarrota de las políticas del gobierno constituyen un ejemplo concreto de la visión zapatista de autodesarrollo manifestada en los Acuerdos de San Andrés. La negativa del gobierno federal de respetar esos acuerdos, así como de retirar las tropas de Chiapas, pone en riesgo su vida y ellos deben esforzarse por satisfacer sus necesidades básicas utilizando los recursos que controlan.

No se puede negar que se ha desgarrado gravemente el tejido social en Chenalhó al comienzo de un nuevo milenio. Al concluir el presente trabajo, dos años después de la matanza de Acteal, la ocupación militar y las actividades paramilitares en Chenalhó siguen perturbando la vida diaria. En los campa-

mentos de desplazados, el sufrimiento de la gente es abrumador: las enfermedades los agobian, sufren grave escasez de comida, agua y cobijas; existen pocos mercados para las telas que producen las mujeres. Pero ellas siguen tejiendo, a pesar de todo. Los niños ríen. “Un momento feliz, otro triste”.

A pesar de los obstáculos que enfrentan, están resueltos a reconstruir sus vidas y sus comunidades destrozadas. Rechazan la opción de volver atrás, pues no harían sino ser testigos de la destrucción sistemática de sus recursos naturales y espirituales. Para expresar su compromiso de cambio social, María, Antonia y otras mujeres de su base zapatista usan una frase en tzotzil: *Ta jpastik sk'op ta sventa sjunul Mexico xi'uk sjunul banamil*, [“Luchamos por unir a todo México y el mundo”]. Arrebatados por la pasión, y limitados a su conocimiento del mundo, los miembros de la sociedad civil se imaginan que el mundo entero bulle con la idea de la liberación. En lugar de responder a esa creencia con una sonrisa condescendiente, sugiero que la tomemos en serio. Ya sea en Chenalhó o en cualquier otro lugar del mundo, lo ocurrido en Acteal puede volver a suceder. Sin embargo, será más difícil que pase si crece el número de gente que insiste en imaginar y crear formas propias de desarrollo. Reconozco que los esfuerzos que realizan colectivamente los pedranos en la actualidad son estrategias de supervivencia. Antes de que sus esfuerzos sean soluciones viables a la pobreza y marginalización, tendrán que cambiar muchas condiciones externas. En las estrategias de supervivencia de los pedranos se encuentran las semillas de las alternativas a los modelos inhumanos del PRI.

Bibliografía

ARIAS, JACINTO

s.f. “The Numinous World of the Maya: Contemporary Structure and Change” (tesis de maestría), Catholic University, Washington, D.C.

1985 *San Pedro Chenalhó: Algo de su historia, cuentos y costumbres*, Publicación bilingüe de la Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas de la Subsecretaría de Asuntos Indígenas. Chiapas, 1990, “Movimientos indígenas contemporáneos del estado de Chiapas”, en Jacinto Arias (ed.), *El arreglo de los pueblos indios: La incansable tarea de reconstitución*, Secretaría de Educación Pública/Gobierno del estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, México. pp. 379-399.

AUBRY, ANDRÉS, Y ANGÉLICA INDA

1997a “¿Quiénes son los ‘paramilitares?’”, en *La Jornada* (23 de diciembre).

1997b “Historia del pueblo paramilitar de Los Chorros”, en *Tiempo* (24-31 de diciembre), pp. 8-12.

BELLINGHAUSEN, HERMANN

1998 “En Chenalhó la prepotencia de paramilitares daña aún a sus familias”, en *La Jornada* (3 de mayo).

BENJAMIN, THOMAS

2000 “A Time of Reconquest: History, the Maya Revival and the Zapatista Rebellion in Chiapas”, en *American Historical Review* (abril).

BERMÚDEZ, JESÚS MORALES

1995 “El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio”, en *América Indígena*, LV:1-2 (enero-junio), pp. 311.

BRICKER, VICTORIA

1981 *The Indian Christ, The Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, University of Texas Press, Austin, Texas.

CIEPAC

1998 “Chiapas al día”, boletín núm. 117 (23 de junio): ciepac@laneta.apc.org

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS.

- 1998 *Camino a la masacre. Informe especial sobre Chenalhó*, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

CHOJNACKI, RUTH

- s.f. "Indigenous Apostles: Notes on Maya Catechists Working the Word and Working the Land in Highland Chiapas" (manuscrito).

EBER, CHRISTINE

- 1991 *Before God's Flowering Face: Women and Drinking in a Tzotzil Maya Community* (tesis doctoral), State University of New York en Buffalo.
- 1997 "Communiqué on Violence toward Women in Chiapas", en *Latin American Communique on Violence toward Women in Chiapas. Latin American Perspectives*, 23 (4), pp. 6-8.
- 1998 "Las mujeres y el movimiento por la democracia en San Pedro Chenalhó" en Hernández Castillo (ed.), *La otra palabra: Mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*, CIESAS/COLEM/CIAM, México, pp. 84-105.
- 1999 "Seeking our own food": Indigenous Women's Power and Autonomy in San Pedro Chenalhó, Chiapas (1980-1998)", en *Latin American Perspectives*, 26 (3), pp. 6-36.
- 2000 *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*, University of Texas Press, Austin, Texas.
- s.f. "A Holy Struggle, a Life of Devotion: Catholic Women and Change in Highland Chiapas" (manuscrito).

EBER, CHRISTINE, Y BRENDA ROSENBAUM

- 1993 "That We May Serve beneath Your Hands and Feet: Women Weavers in Highland Chiapas, Mexico", en June Nash (ed.), *Crafts in the World Market; The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, State University of New York Press, Albany, Nueva York, pp. 154-180
- s.f. "Making Souls Arrive: Enculturation and Identity in Two Highland Chiapas Towns" (manuscrito).

ESPONDA, HUGO

- 1986 *Historia de la Iglesia Presbiteriana de Chiapas*, Publicaciones El Faro, México.

FABREGA, HORACIO Y DANIEL SILVER

1973 *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantán: An Ethnomedical Analysis*, Stanford University Press, Stanford California.

FACIO, CARLOS

1994 *Samuel Ruiz: El Caminante*, Espasa Calpe, México.

FAVRE, HENRI

1984 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, 2a. edición, INI (Serie Antropología Social), México.

FREYERMUTH, GRACIELA

1993 *Medicina alópata y medicina indígena. Un encuentro difícil en Los Altos de Chiapas*, CIESAS/ICHC, San Cristóbal de Las Casas.

1998 “Antecedentes de Acteal: Muerte maternal y control natal, ¿genocidio silencioso?”, en Hernández Castillo (ed.), *La otra palabra: Mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*, CIESAS/COLEM/CIAM, México, pp. 63-83.

s.f. “Violencia y etnia en Chenalhó, formas comunitarias de resolución de conflictos” (manuscrito).

GARZA, ANNA MARÍA

1990 “El género entre normas en disputa. Pluralidad legal y género en San Pedro Chenalhó” (tesis de maestría en antropología social), Escuela de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, UNACH.

GARZA, ANA MARÍA, Y ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ

1998 “Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el Estado mexicano: una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia en Chenalhó”, en Hernández Castillo (ed.), *La otra palabra: Mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*, CIESAS/COLEM/CIAM, México, pp. 39-62.

GLOBAL EXCHANGE

1998 “On the Offensive: Intensified Military Occupation in Chiapas Six Months Since the Massacre at Acteal, A Special Investigative Report”, junio, San Francisco: Global Exchange. web-site: www.globalexchange.org

GOSSEN, GARY

- 1994 "From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Souls", en *American Anthropologist*, 96 (3), pp. 552-570.

GUITERAS-HOLMES, CALIXTA

- 1961 *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*, University of Chicago Press, Chicago.

HANDLER, RICHARD, Y JOYCELYN LINNEKIN

- 1984 "Tradition, Genuine or Spurious", en *Journal of American Folklore*, núm. 97 (385), pp. 273-290.

HARVEY, NEIL

- 1994 "Rebellion in Chiapas: Rural Reforms, Campesino Radicalism, and the Limits to Salinismo", en *Transformation of Rural Mexico*, núm. 5, La Jolla, CA: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California en San Diego, pp. 1-43.
- 1998 *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Duke University Press, Durham.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. AÍDA

- 1996 "New Imaginings of the Nation: The Indigenous Movement and the Debate over Autonomy" (ponencia), Reunión Anual de la Asociación Americana de Antropología (AAA), San Francisco California, 20-24 noviembre, 1996.
- 1998 "La Pastoral de la mujer: Liberation Theology and its Gender Perspectives in Chiapas" (ponencia), Reunión Anual de la Asociación para el Estudio Científico de la Religión, Montreal, Canadá, agosto, 1998.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. AÍDA (CON DIANA DAMIAN, CHRISTINE EBER, GRACIELA FREYERMUTH ENCISO PALENCIA, ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS, MARTHA FIGUEROA MIER, MERCEDES OLIVERA BUSTAMANTE, Y CONCEPCIÓN SUÁREZ AGUILAR)

- 1998 "Antes y después de Acteal; voces, memorias y experiencias de las mujeres de San Pedro Chenalhó", en Hernández Castillo (ed.), *La otra palabra: Mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*, CIESAS/COLEM/CIAM, México, pp. 15-36.

HERNÁNDEZ NAVARRO, LUIS, Y RAMÓN VERA HERRERA (eds.)

1998 *Acuerdos de San Andrés*, Era, México.

HERRERA, CARLOS

1998 “Aceptan en Chenalhó a sacerdote disidente”, en *Cuarto Poder*, (29 de junio), Tuxtla Gutiérrez, p. 5.

HIDALGO, ONÉSIMO

1997 “El Vuelo de Las Abejas”, en *Masiosare*, núm. 6 (28 de diciembre), México.

HOLLAND, WILLIAM

1962 *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

INDA, ANGÉLICA Y ANDRÉS AUBRY

1997 “Paramilitares”, en *La Jornada del Campo* (29 de octubre).

1998 “La vida diaria en pueblos paramilitares”, en *La Jornada* (29 de enero).

JÁQUEZ, ANTONIO

1998 “Los consejos tienen demandas comunes, las decisiones se toman por consenso, imparten justicia rápida, hay pluralidad y ya nadie nos engaña”, en *Proceso*, núm. 1107 (18 de enero), pp. 6-11.

JACORZYNSKI, WITOLD

s.f. “La interpretación simbólica de una narrativa” (manuscrito).

MACEOIN, GARY

1995 *The People's Church: Bishop Samuel Ruiz of Mexico and Why He Matters*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York.

MARÍN, CARLOS

1998a “Plan del ejército en Chiapas, desde 1994: crear bandas paramilitares, desplazar a la población, destruir las bases de apoyo del EZLN”, en *Proceso*, núm. 1105 (4 de enero), pp. 6-11.

1998b “Acteal, 22 de diciembre”, en *Proceso*, núm. 1113 (1 de marzo), pp. 6-11.

NADAL, ALEJANDRO

1998 “Terror in Chiapas”, en *The Bulletin of the Atomic Scientists* (marzo-abril), vol. 54 (2).

NASH, JUNE

1967 “The Logic of Behavior: Curing in a Mayan Town”, *Human Organization*, 26 (3), p. 132.

- 1993 "Introduction: Traditional Arts and Changing Markets in Middle America", en *Crafts in the World Market; The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, June Nash (ed.), State University of New York Press, Albany, Nueva York, pp. 1-24.
- 1995 "The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas", en *Latin American Research Review*, 30 (3), pp. 7-41.
- O'BRIAN, ROBIN
- 1997 "Maya Market Women's Sales Strategies in a Stationary Artisan Market and Response to Changing Gender Relations in Highland Chiapas, Mexico", en *Center for Women in International Development Working Papers Series*, Michigan.
- ORTIZ, TERESA
- 1998 "Learning, Walking, and Working", en *Utopias* (boletín informativo), Cloud-forest Initiatives (septiembre), pp. 2, 7.
- s.f. "Never Again A World Without Us: Testimonies From Maya Zapatista Communities in Rebellion" (manuscrito).
- PÉREZ TZU, MARIANO
- 1995 "Los primeros meses de los zapatistas: Una crónica tzotzil en siete escenas" (traducido del tzotzil por Jan Rus), en *Ojarasca*, núms. 40-41, pp. 13-16.
- 2000 "Conversaciones interrumpidas: Las voces indígenas del mercado de San Cristóbal" (traducido del tzotzil por Jan Rus), en *Democracia en tierras mayas: Las elecciones de 1991-1998 en Los Altos de Chiapas*, J.P. Viqueira y W. Sonnleitner (eds.), COLMEX/CIESAS, México.
- PÉREZ ENRÍQUEZ, MARÍA ISABEL
- 1994 *Expulsiones indígenas, religión y migración en tres municipios de Los Altos de Chiapas, Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, De Claves Latinoamericanas, México.
- PINEDA, LUZ OLIVIA
- 1996 "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas, Los rumbos de otra historia*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 279-300.

ROSENBAUM, BRENDA P.

1993 *With Our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Maya Community*. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York en Albany, Nueva York.

ROVIRA, GUIOMAR

1997 *Mujeres de maíz: La voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*, Ediciones La Lletra SCCL, Barcelona.

RUS, DIANE

1990 *La crisis económica y la mujer indígena: El caso de Chamula, Chiapas*, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

RUS, JAN

1994 “The ‘Comunidad Revolucionaria Institucional’: The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968”, en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, pp. 19-40.

1995 “Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, Mexico, 1974-1994”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 58 (junio), pp. 71-89.

SIPAZ

1998 “El Vuelo de Las Abejas sigue: Llevando la paz en tiempos de guerra”, Informe SIPAZ (abril), 3 (2), pp. 4-6.

TANSKI, JANET, Y CHRISTINE EBER

“Indigenous Women’s Economic Strategies of Survival and Empowerment in a Highland Township of Chiapas, Mexico”, en *The Radical Review of Political Economics*, vol. 33, núm. 4 (en prensa).

s.f. “Obstacles to Women’s Grassroots Development Strategies in Mexico” (manuscrito).

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

1995a “Chiapas y sus regiones”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz

(eds.), *Chiapas: Rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, CIESAS, México, pp. 19-40.

1995b “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas: Rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México/CIESAS, pp. 103-144.

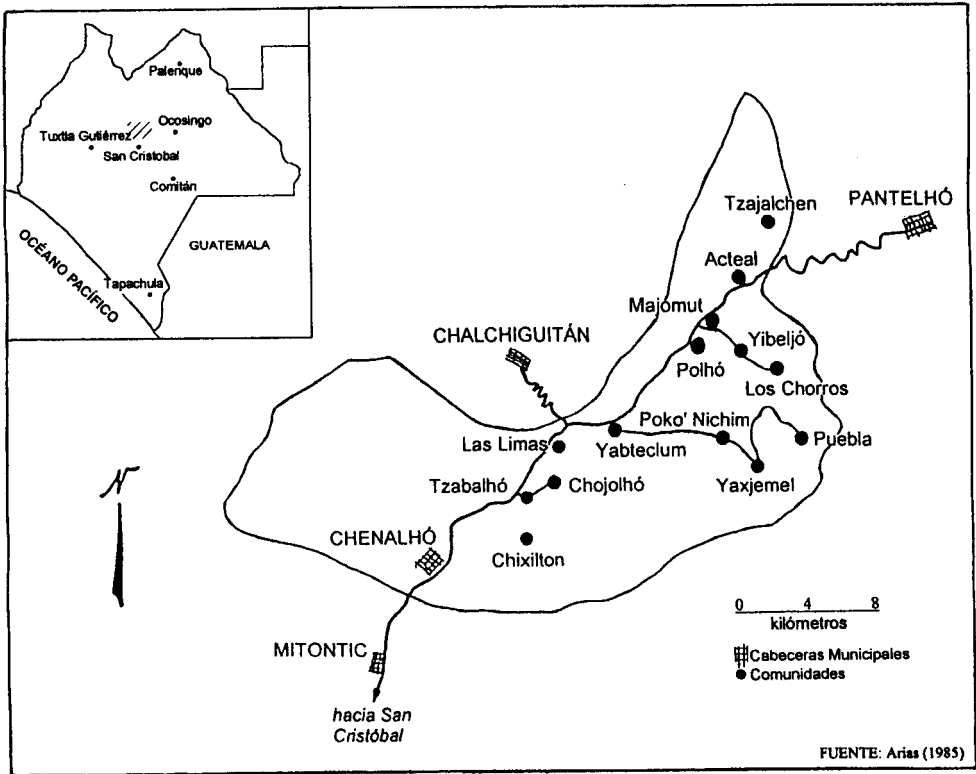
WALLACE, ANTHONY

1969 *Death and the Rebirth of the Seneca*, Vintage, Nueva York.

ZAMBRANO, ISABEL

s.f. “Mass Schooling and Everyday Forms of State Formation: Mitontik, Chiapas, Mexico” (manuscrito).

Comunidades tzotziles de San Pedro Chenalhó



Sentido y alcances de la lucha por la autonomía

Gustavo Esteva

La insurrección de 1994, en Chiapas, trajo la autonomía al centro del debate político en México. No ha salido de ahí desde entonces, pero se han oscurecido sus términos. Se le percibe como una reivindicación de, por y para los pueblos indios. La examino aquí, en cambio, como el eje de una nueva constelación semántica de la transformación social, cuando la tradición de resistencia se convierte en un proyecto de liberación; éste podría clausurar la disputa que ha dividido a los mexicanos desde el nacimiento del país y crearía una opción al camino que parece dominante en el mundo al terminar el siglo XX: el de la llamada “globalización”.

El escenario: La disputa por la nación

El proyecto dominante

La invención de México fue desafortunada: le dio forma de estado-nación homogéneo cuando no lo formaba un pueblo, sino muchos, y aún no se habían constituido como nación; y su invento, de patente extranjera, apenas tomó en cuenta las realidades y esperanzas de los mexicanos (Wolf, 1958; González, 1974; Villoro, 1998). Cuando cristalizó en el Acta Constitutiva de la Federación, en 1824, la invención se ajustó al molde de los Estados que imitaba y en particular a uno, como declararon candorosamente los padres de la patria: “En todos nuestros pasos nos hemos propuesto por modelo la república feliz de los Estados Unidos del Norte” (CNCSRFCS, 1974: 63). Ese

diseño opera hasta hoy como camisa de fuerza. Sigue siendo, para las elites, “raíz y fundamento jurídico de la Nación, forma de gobierno vigente hasta nuestros días y concreción de los ideales democráticos del pueblo mexicano” (CNCSRFCRS, 1974: 1).

La obsesión de las minorías rectoras de México por cerrar la brecha entre su proyecto y el país real nunca pudo llegar muy lejos. “Forjar patria” (Gamio, 1916; Guerrero, 1979) consistió para ellas en redoblar el empeño por adaptar a los mexicanos a diseños que se pusieron sucesivamente de moda en el exterior. Intentaron constituir un pueblo ficticio de individuos abstractos –meras categorías formales de la Constitución– y construir una “nación” en los términos de sus ideologías cambiantes. Se negaron a reconocer la existencia de los pueblos y culturas reales del país y aún más a que construyeran un Estado o una nación concebidos en sus propios términos. Se abrió así una disputa interminable entre los mexicanos, origen de buena parte de los males que han agobiado a la república desde su nacimiento.

Para Guillermo Bonfil, esta disputa es en términos de civilización: la contraposición entre dos sectores de la sociedad mexicana, que tienen modos esencialmente distintos de pensar y comportarse. Llamó *México imaginario* al sector de los mexicanos que encarnan e impulsan el proyecto dominante, para construir la nación en el molde de la civilización occidental. Denominó *México profundo* al formado por quienes se encuentran arraigados en formas de vida de estirpe autóctona, que no comparten el proyecto occidental o lo asumen desde una perspectiva cultural diferente (Bonfil, 1987: 9-10).¹ Para él, no será posible entender las múltiples contraposiciones actuales entre los mexicanos, y mucho menos resolverlas, si no se toma en cuenta que expresan

¹ La expresión *México imaginario* es desafortunada, como el propio Bonfil reconoció hacia el final de su vida. Sería más apropiada la de *México ficticio*, pero respeto aquí la designación original. La expresión *México profundo* se ha empobrecido al vulgarizarse, pero es una categoría técnica precisa, teóricamente delimitada. Existen discrepancias sobre su pertinencia y valor, pero puede formar parte de un análisis disciplinado y riguroso de la realidad y ser objeto de estudios empíricos que pongan a prueba su utilidad. Actualmente, cumple una función eficaz como emblema de posiciones políticas explícitas.

diferentes horizontes de inteligibilidad, que generan diversos ideales de sociedad y futuros posibles diferentes.

Las élites no aceptan esta distinción. Persiste su convicción de que todos los mexicanos están inscritos en la matriz occidental, y fundan tal juicio en la afirmación de que el mestizaje es la condición definitoria del ser nacional, que permitiría la integración del país. Según esta invención del siglo XIX, que se hizo paradigma dominante en el XX, la “común heredad” de los mexicanos actuales no es india ni española, sino mestiza, y en ella ha de basarse un proyecto nacional contemporáneo (Krauze, 1998: 2-9). El planteamiento es falaz: ni el país está “integrado” ni la supuesta integración puede atribuirse al mestizaje biológico o cultural (Florescano, 1998: 1-4). Aunque el mestizaje es real y ha salvado al país de peligrosas obsesiones sobre “pureza racial”, la mezcla interminable de sangres y culturas, que hace mestizos a casi todos los mexicanos, no implica que todos compartan la misma matriz civilizatoria, el mismo sistema mítico. La afirmación del mestizaje responde a un ideal de nación unitaria y Estado homogéneo que se encuentra en abierta contradicción con la pluralidad real de la sociedad mexicana y su estructura desigual.

El proyecto del México profundo

El proyecto nacional se basa solamente en las propuestas del *México imaginario*, y no ha existido un proyecto del *México profundo*. Por la dispersión y desarticulación de los grupos que lo forman, no hay una voz común en todos; sus rebeliones son empeños de resistencia, no de liberación. Carecen de la serenidad, la fuerza y las circunstancias que alientan la concepción de un proyecto político general. Y no han podido ni querido hacer suyos proyectos como los que definen el estado-nación. Poseen una noción diferente del poder. Conciben formas de organización social que no caben en ese diseño jurídico-político. Quizás el episodio que mejor ilustre esta condición es el de los ejércitos de Villa y Zapata, cuando ocuparon la capital de la república y decidieron

abandonarla: no hicieron su revolución para “tomar el poder” y realizar, desde ahí, un “proyecto nacional”, que no concebían ni querían concebir.

Un proyecto implica lanzarse hacia el futuro, echándose hacia adelante. El hombre moderno quiere construir el mundo según la imagen que tiene de sí mismo, su figuración del mundo, en vez de resignarse a estar construido a imagen y semejanza de Dios o por la tradición (Villoro, 1992). Necesita un proyecto. Las elites mexicanas heredaron y asumieron esa compulsión, pero no se plantearon inventar un proyecto: contaban con el diseño occidental, que presumían universal. Sólo hacía falta imponerlo, con las adaptaciones que cada generación juzgó conveniente.

De las cosmovisiones específicas del *México profundo* no nacen impulsos de esa índole. No pueden plantearse una fuga hacia adelante. Algunos grupos conservan la mentalidad tradicional, que hace del pasado destino y convierte el futuro en repetición interminable o regreso al origen. Cada vez más, sin embargo, la mayoría de ellos evita romper con el pasado sin atarse a él, dando continuidad histórica a la tradición sin mantenerla estática: una de sus mejores tradiciones, que explica su supervivencia, es la de cambiar la tradición de manera tradicional. Saben que no puede vivirse sin una imagen del futuro, pero no pretenden controlarlo: en vez de las *expectativas* arrogantes del hombre moderno, basadas en el supuesto de que el futuro es programable, mantienen *esperanzas*, a sabiendas de que pueden o no cumplirse: las abrigan, para que no se congelen, pero sin “colgarse” de ellas. No han podido evitar la experiencia de la modernidad, pero no se han arraigado en ella. Escapan de la falsa disyuntiva entre la historia como destino (el mundo tradicional) y la historia como hazaña del hombre que traza sus fines (el mundo moderno), y nutren con la historia un porvenir: buscan coherencia en el mundo real actual, no en un futuro prometido, y despliegan sus capacidades de transformación desde una conciencia que hace de la memoria la clave para la construcción del futuro.

Dos factores impulsan ahora al *México profundo* a plantearse por primera vez su proyecto: la urgencia de oponer a la versión actual del proyecto dominante,

en que no tienen cabida digna, una visión unificada que articule la diversidad de sus concepciones e intereses; y el hecho de que esa versión crispó la vieja disputa histórica entre los mexicanos hasta agotar la invención original del país: la llevó al punto en que mantenerla lo dividiría de modo insoportable.

El *México profundo* no está formado solamente por los pueblos indios, aunque de ellos surgió. Probablemente pertenece a él una amplia mayoría de la sociedad nacional. La minoría afiliada al *México imaginario* crece continuamente y es cada vez más aguerrida, pero buena parte de quienes la constituyen no lo hacen por convicción propia, sino por la percepción de que no existen alternativas. A medida que éstas aparecen, se modifica la composición de las partes en pugna.

El desafío actual de las mayorías consiste en articular su proyecto sin renunciar a lo que son, sin reducirse a una forma de existencia política que les resulta inaceptable o inconcebible, y en dar a su proyecto un carácter incluyente, que no reproduzca a la inversa la exclusión y subordinación que han padecido.

La transición política

El 1o. de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desafió al grupo encabezado por el entonces presidente Carlos Salinas. Dio nuevo aliento a la causa de los pueblos indios y a diversos movimientos populares, que retomaron viejos anhelos y trataron de agruparse a partir de su descontento general con la situación prevaleciente.

La insurrección surgió en el contexto de una transformación profunda de la sociedad mexicana, iniciada doce años antes. El deterioro del régimen heredado de la Revolución, en el que estaban insertos quienes llegaron al poder en 1982, fue transformado por ellos en la oportunidad de desmantelarlo, para implantar en su lugar otro más ajustado a los vientos dominantes en el mundo. Los partidarios del antiguo régimen fueron desplazados, y al cabo de una década, hacia 1993, el nuevo rumbo parecía firmemente establecido. El

grupo en el poder se proponía consolidar en los siguientes 25 años lo que había iniciado. La oposición política se veía constreñida a ofrecer variantes de izquierda o derecha del modelo adoptado y a impulsar la reforma política, asignatura que aquel grupo había dejado pendiente, pues consideraba necesario consolidar primero sus reformas económicas.

La insurrección inscribió pronto una opción en la agenda política nacional, que enfrentó una vez más la tradición popular y los usos de las elites para definir el nuevo régimen. Lejos de plantearse un regreso al heredado de la Revolución, el impulso que desató el EZLN se orientó a alcanzar lo que ese régimen y todos los anteriores fueron incapaces de lograr: un pacto social con efectiva participación de todos, y un proyecto de nación y de estado basado en la pluralidad de los pueblos y culturas que la forman y en la diversidad de sus ideales.

Este impulso dio un giro a la transición política del país. Se plantea aún como mero ajuste en la estructura vigente, para establecer una democracia más ajustada a los cánones vigentes en las sociedades avanzadas. Pero ya no es sólo eso. Se mantiene tensión continua en cuanto al sentido y alcances de la transición.

Existe amplio consenso sobre la necesidad de dar efectividad al sufragio, lograr el equilibrio de poderes y arraigar otros rasgos de la democracia formal, ampliando la participación ciudadana y reduciendo la influencia de las minorías rectoras y la industria de la comunicación. Pero hay iniciativas y esperanzas en el seno del *México profundo* que no pueden contenerse en la democracia formal, aunque pasen por ella: las nutre una concepción diferente de la democracia y corresponden a un régimen político distinto. Por eso la transición actual ha de enmarcarse en la vieja disputa histórica entre los mexicanos para definir el rumbo de la nación. El proyecto aún dominante busca incorporar la nación mexicana al estilo prevaleciente en el mundo, para que se enfrente sin rezagos políticos a la exacerbación de sus contradicciones en la era de la globalización. El otro, que ve en ésta una perspectiva de margina-

lización para las mayorías, intenta realizar la primera revolución del siglo XXI: una revolución democrática radical, basada en los ámbitos de la comunidad.

Esta disyuntiva refleja la contraposición entre dos estilos políticos radicalmente diferentes. Uno se apega a la mitología política convencional, que desde 1820 descansa en el apotegma de Hegel: “el pueblo no está en condiciones de gobernarse a sí mismo, aunque sea el titular último del poder político”. La cuestión política, según esto, se reduce a los medios y formas de constituir el sistema de representación y la administración del Estado. El otro estilo rompe con esa tradición. No se concentra en la sustitución de la minoría rectora por otra más favorable a los empeños populares, sino en construir una forma de sociedad y de gobierno en que el pueblo no sólo sea titular formal del poder político, sino que pueda tenerlo, mantenerlo y ejercerlo. De la forma de enfrentar esta contraposición depende no sólo la posibilidad de encauzar pacíficamente la transición, sino el rumbo del país y el carácter del régimen con que iniciará el siglo XXI.

Los nuevos actores y su proyecto

La sociedad civil

La expresión “sociedad civil” se emplea con creciente frecuencia para aludir a organizaciones y movilizaciones ciudadanas que emergieron en el último cuarto de siglo. El uso de la expresión encuentra amplio eco, pero también es fuente de confusión, dada su larga y retorcida historia conceptual y sus usos prácticos, que le ha hecho perder una denotación precisa universalmente aceptada. (Bell, 1962 y 1989: 56; Cohen y Arato, 1992; Dahl, 1961; Ferguson, 1969; Kaplan, 1978: 105; Lipset, 1960; Lummis, 1996; Olvera, 1999). Se reconoce la novedad de las organizaciones y movimientos emergentes, pero se cuestiona que hayan producido una mutación sustantiva de la sociedad civil, dándole un carácter directa e inmediatamente político.

Una corriente analítica identifica la sociedad civil con movimientos populares, en Europa del Este y América Latina, en donde no se adoptaron las formas convencionales de las organizaciones de clase o los partidos para sustituir regímenes autoritarios. Estos movimientos populares se caracterizan por la autonomía de las organizaciones que los forman, por su independencia del Estado y su antagonismo respecto a él (Lummis, 1996); sus referentes teóricos incluyen a menudo a Gramsci, pero también emplean ideas y experiencias que proceden de muy diversas tradiciones.

Otra vertiente identifica la sociedad civil como el “tercer sector” o “sector no lucrativo”, formado por “el espectro de organizaciones que los ciudadanos han formado fuera del Estado y del sector de negocios” (Schearer y Tomlinson, 1997: 2; el estudio identifica alrededor de un millón de organizaciones, en América Latina, que están cambiando la naturaleza de su sociedad civil). La Alianza Mundial para la Participación Ciudadana caracteriza a la sociedad civil como “los hombres y mujeres, grupos e individuos, que se reúnen para realizar actividades por sí mismos a fin de cambiar la sociedad en que viven” (citado en Schearer y Tomlinson, 1997: 5). Según una variante de dicha corriente, esta noción implica desconocer la centralidad del Estado y su capacidad de organizar a la sociedad e impulsar la buena vida, que se atribuye a la sociedad civil (Villoro, 1997: 351). Esta veta intelectual desemboca en la noción de “democracia ampliada”, en que la sociedad civil no reemplaza al Estado, sino que opera como una fuerza independiente que lo controla, lo mismo que a los partidos (Bobbio, 1977: 69-71).

Una tercera vertiente de análisis emplea la noción de sociedad civil para aludir a iniciativas de base y movilizaciones populares, de una enorme heterogeneidad, que en el mundo entero reaccionan ante la globalización mediante la localización de sus empeños, la recuperación de sus ámbitos de comunidad y el fortalecimiento de su autonomía. Estos empeños estarían desbordando el marco del estado-nación y de la democracia formal y representarían una auténtica mutación de la sociedad civil, opuesta a un proyecto global que recibe aún distintos nombres: “globalización”, “neoliberalismo”,

“ajuste estructural”, “nuevos cercamientos”, “recolonización” o “nueva división internacional del trabajo” (The Ecologist, 1995; Midnight Notes, 1997; Esteva y Prakash, 1998).

Conforme a este último enfoque, la sociedad civil no es un sustituto de otras expresiones que tienen la misma carga de antagonismo respecto al Estado y semejante sentido político general. No es el “partido de vanguardia”, como agente del cambio histórico. A diferencia de una clase o partido que se levantan y buscan tomar el poder del Estado, la sociedad civil se otorga a sí misma el poder al levantarse, o, para ser exactos, con su movilización hace efectivo el poder que ya tiene. En vez de ocupar el Estado y reemplazar a sus dirigentes, se mantiene contra él, lo marginaliza, lo controla. No está formada por masas: no es un rebaño, sino una multiplicidad de diversos grupos y organizaciones, formales e informales, de gente que actúa de común acuerdo por una variedad de propósitos. Por esa misma condición organizativa, en pequeños grupos, no conduce a la “tiranía de la mayoría”: su forma de operar se asemeja al modelo de sociedad que el inventor de la expresión “tiranía de la mayoría”, Alexis de Tocqueville, consideró la mejor protección contra ella (Lummis, 1996: 30-31). Tampoco conduce a una dictadura burocrática a cargo de la “revolución”.

Esta nueva encarnación de la sociedad civil no delega en el Estado su poder político, sino que intenta retenerlo en los espacios autónomos de la gente, para procesar por sí misma sus contradicciones y escapar a la lógica del capital y del modo industrial de producción. Sigue empleando procedimientos jurídicos y políticos, pero sólo para generar consensos sociales sobre las condiciones de operación de sus espacios autónomos y sobre las funciones meramente administrativas del Estado. Opera en el marco del estado-nación y la democracia formal, pero lo desafía y desborda constantemente: lo asume como una estructura apropiada para la transición hacia una nueva forma de Estado y democracia.

En México, el término sociedad civil adquirió nuevo sentido y valor a partir de la década de 1980. La movilización y las iniciativas asociadas con el

terremoto de 1985, la definieron como “el esfuerzo comunitario de autogestión y solidaridad, el espacio independiente del gobierno, en rigor, la zona del antagonismo” (Monsiváis, 1987: 78-79). En 1994, Andrés Aubry rastreó el contexto histórico en que la noción se reacreditó. Para él, la expresión alude a una nueva semántica de la transformación social, que incluye nuevos conceptos y compromisos, y encarna nuevas formas de movilización, que se manifiestan en el uso de nuevos términos. La *insurgencia* sustituye a la *guerrilla*, para designar iniciativas radicales que provienen de la sociedad. Se destaca el componente *civil* de la lucha, que pasa a una nueva fase: sociedad civil, insurrección civil, resistencia civil. La expresión *liberación nacional* atraviesa todo el proceso y legitima la guerrilla, la meta de los insurgentes, las alternativas al desarrollo y la lucha pacífica de la sociedad civil. En la década de 1980, tras el fracaso del gobierno y los partidos en el manejo de la crisis, la gente se politiza a sí misma en los pueblos y en los barrios; subraya siempre que sus organizaciones son *independientes*. Sus iniciativas no derivan su fuerza de un líder o una ideología, sino de una *organización*, a la cual dan nombres significativos: unión, alianza, bloque, coordinación, convergencia, frente. Aubry subraya, como Monsiváis, que el terremoto de 1985 reveló al mundo la creatividad y madurez de estas organizaciones independientes, y describe la reacción gubernamental ante su aparición: cooptación y represión. Su análisis lleva hasta enero de 1994, cuando los zapatistas anuncian su ¡Ya basta!, “después de haber intentado todo para poner en práctica la legalidad”, y buscan el despertar del pueblo y de sus “organizaciones independientes”. Afirman que no son una guerrilla, tanto por su número como por su subordinación a una estructura no militar; más que tomar el poder, quieren ser catalizadores de la sociedad civil para modificar el sistema de gobierno. En México, concluye Aubry, en la reapropiación de la democracia operó un deslizamiento de conceptos. Desde la Constitución de 1917, la soberanía se hizo residir en “el pueblo”, una expresión que aclara la de nación o es su alternativa. Los movimientos populares de la última década y en particular los de 1994, prolongan ese deslizamiento (Aubry, 1994: 9).

Autonomía y pseudoautonomía

La palabra “autonomía” tiene larga tradición en los movimientos populares en México. En la década de 1980 se unió a la expresión “sociedad civil” para dar nuevo significado a la transformación social.

El gobierno por su parte ha rechazado el concepto bloqueando las demandas autonómicas de los zapatistas. En el Foro Nacional Indígena, a principios de 1996, el tema definió el meollo de las demandas indias, como se reflejó en las negociaciones de San Andrés entre el EZLN y el gobierno y en el seno del Congreso Nacional Indígena.

La iniciativa zapatista neutralizó una corriente de pensamiento, apegada a la tradición autonomista europea que se adaptó en Nicaragua, la cual había estado tratando de articular una versión mexicana de la autonomía (Díaz Polanco, 1991, y Sánchez, 1995). En febrero de 1995 esta corriente impulsó la Asamblea Nacional India Plural por la Autonomía (ANIPA), en la que participaron importantes organizaciones indias y desde entonces encabezó esa demanda en el seno del movimiento indio. En 1999 la ANIPA solicitó y obtuvo su registro como agrupación política nacional, para actuar dentro del esquema político-electoral vigente.

Esta corriente ubica la autonomía dentro del estado-nación. La ve como parte de un proceso de descentralización política. El “autogobierno” o “gobierno autónomo” no sería sino “un orden de gobierno específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado” (Díaz Polanco, 1996: 109). Demanda la creación de un cuarto nivel de gobierno, en las regiones autónomas, que se agregaría a los niveles federal, estatal y municipal para una administración más descentralizada del Estado. Coincide así con el gobierno y los partidos, que sólo quieren menos de lo mismo: acotar la descentralización política y reducir al mínimo posible la

delegación de competencias. No hay en este plano diferencias fundamentales de concepción; es cosa de regateo.²

Intelectuales y dirigentes indios que impulsan esta corriente impugnan todas las versiones del indigenismo como política de Estado orientada a la incorporación económica, social y cultural de los indígenas. Sin embargo, en la hora de su agonía le estarían dando nuevo impulso, haciéndolo político y endógeno, al promover la incorporación de los pueblos indios al diseño del estado-nación. De acuerdo con la experiencia histórica, tal autonomía supone la plena subsunción en el orden estatal; pero conquistarla sería una victoria pírrica: para mí, se habría entregado la primogenitura por un plato de lentejas. Porque a cambio de jurisdicción en un territorio administrativo, con instancias “autónomas” a las que se habrían transferido competencias y facultades del Estado centralista, se consolidaría la estructura de éste, introduciendo en el seno de las autonomías efectivas de la gente el virus de su disolución. A cambio de avances en la democracia formal, en modo alguno garantizados por el esquema, se estarían frustrando los de la democracia radical. Cobra así claro sentido la expresión de un líder sumo, que opinó respecto del régimen establecido en esos términos en Nicaragua: “Tiene sin

² “Quienes defienden esta posición intentan deslindarse de la del Estado al postular que éste impulsa una corriente comunitarista o comunalista, a la cual se habrían adherido algunos grupos indios, particularmente en Oaxaca. Tal corriente intentaría restringir la autonomía al plano de las comunidades; al subordinarla a la lógica heteronómica del Estado, promovería en realidad una pseudoautonomía”. (Díaz Polanco, 1998). En realidad, nadie sostiene esa posición. El Estado ha carecido de una posición coherente sobre el tema, que lo tomó por sorpresa en 1994. Las divergencias y contradicciones existentes en su seno se han hecho evidentes a lo largo del periodo, particularmente durante el diálogo de San Andrés. Su única posición consistente ha sido la de reducir la autonomía —como la corriente formalista— al marco actual del estado-nación. Tampoco existen intelectuales o pueblos indios que sostengan la posición atribuida por los neindigenistas a la supuesta corriente comunitarista. Quienes reconocen que la forma principal de existencia de las prácticas autonómicas de los pueblos indios se encuentra actualmente en sus comunidades, y que hasta hace poco tiempo no habían podido ejercerla eficazmente a otros niveles, no confinan su proyecto de autonomía al plano local: insisten en que la construcción autonómica parta de las comunidades y se realice “de abajo hacia arriba”, pero plantean un proceso de reorganización cabal de la sociedad y el Estado, que reconozca plenamente la autonomía de los pueblos indios, no sólo de sus comunidades.

duda algunos elementos interesantes. Lo que estamos poniendo a prueba es ver si puede ser *realmente* democrático.”³

Esta fórmula autonómica no tiene consenso ni en los pueblos indios ni en el resto de la sociedad. Fue descartada en los Acuerdos de San Andrés y el Congreso Nacional Indígena la dejó de lado al momento de hacerlos suyos. Ninguna de las iniciativas actualmente considerada para la reforma de la Constitución recoge sus planteamientos.

La concepción que articula el consenso general y que se plasmó en forma limitada y provisional en los Acuerdos de San Andrés tiene muy antigua tradición en México; se reavivó en la década pasada y enriqueció continuamente a partir de 1994. Los zapatistas contribuyeron a la nueva formulación de un modo peculiar. Se negaron a poner por delante la concepción de autonomía

³ Comentario en el Simposio indoamericano de Jaltepec de Candoyoc, en 1994, según versión transmitida al autor por Adelfo Regino.

Es útil examinar en mayor detalle esta cuestión decisiva. La tradición inglesa moderna, en que la *descentralización* fue el expediente empleado por el Estado centralista para imponerse sobre el ejercicio independiente de las libertades locales, afianzar su control y hacer más eficiente su administración (Cammeli, 1981), fue implantada por los españoles, en su versión de la Europa continental, en el territorio de lo que hoy es México. El municipio tuvo un claro carácter centralista, como forma descentralizada de ejercer la administración colonial. La resistencia de los pueblos indios a esa institución, hostil y ajena, cuyo carácter excluyente y forma vertical se mantuvieron en el México independiente y en el revolucionario, los llevó a consolidar y enriquecer estilos no formalizados de gobierno local propio, constituidos como lo opuesto a las instituciones centralistas. Cuando con el tiempo los pueblos indios se apoderaron de algunos de esos aparatos de gobierno, en ciertas zonas y nunca por completo, tendieron a refuncionalizarlos y a convertirlos en un gozne de relación con el Estado, en el que se reflejaban todas sus contradicciones.

Su lucha actual no busca un acceso más democrático a las estructuras del Estado, sino el respeto a estilos y diseños que las rebasan. A la *descentralización* democrática, que no es sino una forma de alargar la correa del perro, opondrían el *descentralismo*, para contar con un auténtico gobierno propio, opuesto al *self-government*, un eufemismo para la integración democrática de todos al aparato estatal. Mientras la descentralización tiene como premisa una noción del poder que lo centraliza en la cúspide, para delegar hacia abajo competencias, el descentralismo busca retener el poder en manos de la gente, devolver escala humana a los cuerpos políticos, y construir, de abajo hacia arriba, mecanismos que deleguen funciones limitadas en los espacios de concertación que regulen la convivencia de las unidades locales y cumplan para ellas y para el conjunto algunas tareas específicas.

que aplican en sus comunidades y su movimiento, reconociendo que no es la única ni necesariamente la mejor. Tampoco intentaron definir por sí mismos la forma de la autonomía. “Como pueblos indígenas que somos [señalaron], exigimos gobernarnos por nosotros mismos, con autonomía, porque ya no queremos ser súbditos de la voluntad de cualquier poder nacional o extranjero [...] La justicia debe ser administrada por las propias comunidades, de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, sin intervención de gobiernos ilegítimos y corruptos”. Esta reivindicación “puede igualmente aplicarse a los pueblos, a los sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos, a los gobiernos de los estados o a los estados que son nominalmente libres y soberanos dentro de la Federación” (Autonomedia, 1995: 297-298). Su lucha se propone crear espacios políticos en que todos los grupos y comunidades puedan discutir libremente sus propuestas sociales y establecer su propia forma de autonomía. “Hemos presentado nuestras propuestas, pero hemos dicho repetidamente que no las impondremos a nadie” (Autonomedia, 1995: 299). Formularon así el doble desafío de consolidarse en sus propios espacios y de proyectar ese estilo político al conjunto de la sociedad.

El planteamiento autonómico implica respeto y reconocimiento para *lo que los pueblos indios ya tienen*, no es una propuesta ideológica o una tierra prometida, no se trata de obtener o conquistar autonomía, sino de incorporar la que existe al diseño del estado. “La autonomía no es algo que tengamos que pedirle a alguien o se nos pueda conceder”, ha precisado un dirigente yaqui; “posemos un territorio, en el que ejercemos gobierno y justicia a nuestra manera, lo mismo que capacidad de autodefensa. Exigimos ahora que se reconozca y respete lo que hemos conquistado” (3a. reunión de ANIPA, Oaxaca, agosto de 1995). Y si de eso se trata, es cuestión de ontonomía, más que de autonomía: “La noción de autogestión (del griego *autos*: sí mismo), está basada en una visión de autonomía homocentrista-individualista-racionalista, que se encuentra en las antípodas de la visión de ontonomía autóctona tradicional, cosmocéntrica-comunitaria-mítica” (Vachon, 1993: 5).

Esta noción comprende un régimen propio de gobierno de las comunidades, regiones y pueblos indios; el ejercicio de un régimen jurídico alterno para la administración de justicia; la aplicación de normas diferenciadas sobre la tenencia y uso de la tierra; y la legitimación de la capacidad de autodefensa respecto a las intromisiones del mercado o el Estado en la vida comunitaria. Todo ello existe, de una u otra forma, en numerosas comunidades indias y en menor grado en otros grupos, rurales o urbanos, tolerado en diversa medida por las autoridades. Pero se ha practicado siempre a contrapelo del régimen dominante y está continuamente expuesto a contradicción y disolución al extenderse, junto a la explotación económica, “el imperio de la ley”: la invasión administrativa de la vida cotidiana que se realiza en nombre de leyes impuestas al cuerpo social, como expresión de un abuso de poder. Su frecuente violación agrega insulto al daño: es un abuso del abuso original (Bartolomé, 1997; y Barabas, 1996; Esteva y Prakash, 1998; IOC, 1996). Por ello el reconocimiento de la autonomía de hecho, para que lo sea de derecho, no es una apelación al *statu quo*, sino el punto de partida de una transformación profunda que forma parte de la propuesta.

La lucha autonómica socava las bases de existencia del régimen jurídico-político que importaron los fundadores de México, pero no es separatista o fundamentalista, ni supone la fragmentación del país o la formación de castas o estamentos patrimonialistas. Cuestiona el pacto social formalmente vigente, heredado de la Revolución y paulatinamente desmantelado en las últimas décadas. Exige otro nuevo, que fortalezca la unidad de la nación al dar nuevo sentido a la democracia, como poder del pueblo.

La propuesta autonómica de los pueblos indios busca recuperar facultades y competencias que les ha arrebatado el Estado, pero quiere, sobre todo, que dispongan libremente de sus propios espacios políticos y jurisdiccionales, para practicar en ellos su modo de vida y de gobierno. Esta aspiración sólo puede materializarse en un largo proceso de reconstrucción social y política desde la base, no demanda ahora una decisión legal o institucional que esta-

blezca de golpe ese régimen, lo que sería imposible, exige ejercer libremente la autonomía en un contexto menos rígido y hostil, para construir así, con otros mexicanos no indios, una nueva sociedad.

La propuesta modifica el sentido convencional de la libre determinación. El derecho de todo pueblo a existir significa, en los términos internacionalmente reconocidos, la independencia política para adoptar la forma de un estado-nación, o una autonomía limitada en el seno de un estado-nación ya constituido, a la manera española, nicaragüense o norteamericana. En cambio en esta propuesta, autodeterminación significa libertad y capacidad de determinarse libremente, en los espacios propios, y determinar con otros pueblos y culturas formas de comunión basadas en un diálogo intercultural, que trascienda el totalitarismo del *logos* y el predominio de una cultura sobre las demás y construya una visión compartida y un nuevo horizonte de inteligibilidad en un espacio nacional que ya no sea el del estado-nación homogéneo (Esteva y Prakash, 1998; Panikkar, 1979, 1993, 1995; Vachon, 1990, 1995a y b; Villoro, 1998: 168).

Los avatares de San Andrés

El valor y legitimidad de las causas de la insurrección zapatista, fueron rápidamente reconocidos, dentro y fuera del país. Pero se cuestionaron sus medios. La sociedad civil exigió al gobierno y al EZLN que pusieran a prueba la vía política.

El 21 de febrero de 1994 se inició en San Cristóbal de Las Casas un diálogo entre el gobierno y el EZLN, que empezó en forma espectacular, se desarrolló brillantemente y concluyó pronto... en el fracaso. El gobierno mostró su disposición a oír a los zapatistas, e incluso a hacerlo en forma respetuosa, pero no a escuchar sus demandas políticas. Hizo ahí evidente la política que adoptó desde el primer momento ante el zapatismo y ha mantenido desde entonces: la de *reducir* el ámbito del conflicto en términos militares, geográficos y políticos. Con la convicción de que se trata de unos cuantos insurgentes

cercados por el ejército federal, que operan en unos cuantos municipios e involucran cuando más a Chiapas, y cuyas demandas son asunto de desarrollo, marginación y pobreza, no del régimen jurídico y político ni del modelo de política económica y social, el gobierno se niega en realidad a reconocer la naturaleza del conflicto armado y sus causas profundas.

Tras el fracaso de ese encuentro, el EZLN tomó diversas iniciativas para impulsar las negociaciones. El gobierno, por su parte, tomó otras que abandonaban el diálogo de hecho aunque no en la retórica, y culminaron el 9 de febrero de 1995 en un intento por capturar a la dirigencia zapatista y una campaña espectacular para desprestigiarla. Las reacciones que esto provocó condujeron a un replanteamiento del asunto, que desembocó en la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas. La ley comprometió al gobierno a pactar bases para atender las causas que originaron el conflicto y promover soluciones consensadas a sus demandas y dio protección legal a los zapatistas durante el diálogo. Para coadyuvar a éste, creó la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), formada por representantes de todos los partidos en las dos cámaras, y reconoció una instancia de mediación.

Las primeras fases del diálogo tuvieron lugar en octubre de 1995. El 16 de febrero siguiente se firmaron los primeros acuerdos sobre el tema de derechos y cultura indígenas.⁴ Su contenido básico es el siguiente:

Derechos de los pueblos Se reconoce a los pueblos indígenas y su derecho a la libre determinación, en la forma de autonomía, la cual implica:

- a) Reconocimiento de las comunidades como entidades de derecho público y del derecho de comunidades y municipios a asociarse libremente.
- b) Reconocimiento de los territorios y la jurisdicción de los pueblos indíge-

⁴ Existen múltiples ediciones de los Acuerdos. Una de las mejores es *Nunca más sin nosotros* (México, Juan Pablos Editor, 1996), preparada por los asesores del EZLN. En *Documentos de un trabajo compartido* (México, Opción y Ojarasca, 1997) se reproducen los Acuerdos y una colección de documentos sobre el proceso que condujo a ellos y su secuela.

nas. La jurisdicción comprende el reconocimiento de sus sistemas normativos internos; sus formas propias de gobierno, incluyendo delegación de facultades y competencias a sus órganos y sus propios procedimientos para la elección de autoridades locales; y normas e instituciones específicas, para la atención de sus necesidades, concertadas entre los propios pueblos indígenas y el estado, sustituyendo las concepciones indigenistas por otras pluralistas.

Derechos de los indígenas Se reivindica un trato especial a los indígenas, que reconozca sus especificidades culturales cuando se encuentren en condición migrante o sujetos a juicio.

El gobierno se resistió durante los siguientes meses a cumplir los Acuerdos y a avanzar en las negociaciones sobre la reforma del Estado (segundo tema de la agenda del diálogo) y realizó acciones policiacas y militares contra los zapatistas. El EZLN exigió entonces restablecer las condiciones del diálogo. Para superar el *impasse*, la COCOPA, previa consulta al gobierno, elaboró un proyecto de reforma constitucional ajustado a los Acuerdos y lo sometió a consideración de las partes el 29 de noviembre de 1996. Aunque no satisfacía plenamente lo pactado, el EZLN lo aceptó unos días después. El gobierno lo suscribió también, pero en seguida presentó una contrapropuesta que el EZLN rechazó el 12 de enero.

En el curso de 1997 el EZLN lanzó vigorosas iniciativas para retomar la vía política. Destaca entre ellas el viaje de 1111 zapatistas a la ciudad de México, para participar como observadores en la fundación del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), celebrada del 13 al 15 de septiembre, al que no pudieron incorporarse por la situación prevaleciente. El gobierno no regresó abiertamente a la violencia militar, pero mantuvo un continuo acoso a las comunidades zapatistas y propició la proliferación de grupos paramilitares⁵ y

⁵ Existen innumerables testimonios sobre la operación de estos grupos, por parte de los zapatistas, las comunidades y organizaciones independientes. La Procuraduría General de la República reconoció públicamente la existencia de 16 "grupos civiles armados", como describe eufemísticamente a los paramilitares.

la intensificación de conflictos en el seno de las comunidades indígenas y entre ellas. Esta política condujo a la masacre de Acteal, el 22 de diciembre de 1997.

Las reacciones ante la masacre provocaron ajustes en el gabinete del presidente Zedillo y en el gobierno de Chiapas, pero no en la orientación de la política oficial respecto a los zapatistas. Poco después, el presidente envió al Congreso una iniciativa de reformas constitucionales en materia indígena que no cumple lo acordado en San Andrés. Tampoco lo cumplen las iniciativas que a continuación presentaron el Partido Acción Nacional y el Partido Verde Ecologista de México.

La política gubernamental se ha mantenido sin cambios desde entonces. El cerco militar se aprieta continuamente, multiplicando cuarteles, retenes y patrullajes. Decenas de miles de soldados convierten las comunidades en cuarteles, mientras los paramilitares, las fuerzas de seguridad del gobierno del estado y sus promotores las dividen, intimidan y agreden, y el discurso delirante del gobernador Albores y sus acciones cotidianas profundizan el clima de violencia y confrontación. Los especialistas han descrito la situación como “guerra de baja intensidad”, pero no parece convenirle ese adjetivo. Es una guerra que se libra en todos los frentes, aunque no incluya la confrontación de ejércitos, por la decisión de los zapatistas de persistir en el camino político.⁶ La “Carta abierta al EZLN” que difundió un nuevo Secretario de Gobernación en los primeros días de septiembre de 1999 refleja un cambio perceptible de estilo y orientación, pero es aún demasiado pronto para saber si se trata sólo de un ropaje más civilizado de la política gubernamental o implica un auténtico viraje, para abrirse a un diálogo eficaz y cumplir los compromisos oficiales.

⁶ Es imposible dar cuenta aquí de la abundante literatura sobre esta guerra y sus consecuencias. Destaco, mínimamente, López, 1996; Montemayor, 1997; las publicaciones del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, a partir de su informe *Ni paz ni justicia* (octubre de 1996); Pineda, 1998; NACLA, 1998 y Global Exchange, 1999, que ilustran conceptos y prácticas sobre la situación.

El EZLN, por su parte, no ha cesado en sus iniciativas políticas. Ha ampliado y consolidado 38 “municipios autónomos” en Chiapas, en los que ejerce contra continuo acoso la democracia radical. Tras celebrar un encuentro con la sociedad civil y la COCOPA del 20 al 22 de noviembre de 1998, convocó a una movilización ciudadana para someter a consulta democrática el texto de la COCOPA para la reforma constitucional y la vía política. Para ese fin, cinco mil zapatistas visitaron más de la mitad de los municipios del país, donde se encontraron con buena parte de la población. La consulta se realizó con gran éxito el 21 de marzo de 1999: cerca de 3 millones de personas expresaron su opinión en casi 15 mil mesas o asambleas y se recibieron opiniones de 29 países. En los siguientes meses los zapatistas se reunieron con maestros, universitarios en paro, defensores del patrimonio cultural y otros muchos grupos. El conflicto en Chiapas y el proyecto impulsado por los zapatistas siguen en el primer plano de la agenda política nacional.

La reconstitución de los pueblos indios: El caso de Oaxaca

El sentido de la lucha autonómica y la manera de impulsarla dentro del marco jurídico y político vigente, puede ilustrarse con lo que sucede en Oaxaca, un estado vecino a Chiapas, que ofrece interesantes elementos de comparación (Stephen, 1997).

El estado, con menos del 5% de la población de México, tiene la quinta parte de los municipios del país. No es un hecho casual, sino el fruto de una larga resistencia que permitió a los pueblos indios reapropiarse de las instituciones municipales, al menos en parte, y modificar su carácter.

En Oaxaca, las autoridades han tolerado que las formas de gobierno de los pueblos indios se practiquen continuamente en los municipios, al margen de la Constitución y la ley, pero sometiéndolas a continuo hostigamiento y encubriéndolas bajo múltiples formas de simulación. La más evidente se aplicaba para constituir las autoridades municipales. Predomina la designación

por consenso y asamblea, en la tradición del cargo,⁷ pero se simulaba lo contrario: se registra a la persona ya designada por la comunidad como candidato de un partido político (usualmente el PRI) y el día de elecciones se fingía su realización: un funcionario del cabildo municipal era el encargado de llenar las boletas electorales y preparar las actas, o bien se enviaban en blanco, firmadas y selladas, para que las llenasen fraudulentamente las autoridades electorales. Aunque esto generó así innumerables conflictos “postelectorales”, muchos de ellos violentos, no se afectó el control electoral del PRI sobre las votaciones, pues formaba parte de su estrategia nacional de dominación.

Tras una larga lucha, esta situación se modificó el 30 de agosto de 1995: la reforma del código electoral de Oaxaca creó la posibilidad de que los pueblos indios optasen libremente por el régimen de partidos o sus “usos y costumbres” para la constitución de sus autoridades. El 12 de noviembre de ese año, cuando se aplicó por primera vez esa reforma, 412 municipios, de los 570 que hay en Oaxaca, optaron por sus procedimientos tradicionales. No hubo en ninguno de ellos conflictos postelectorales, que abundaron, en cambio, en los que optaron por el régimen de partidos.

El cambio trascendió al ámbito electoral: fue asumido como ejercicio cabal de autonomía y se extendió a muchas otras áreas de la relación entre los pueblos indios y el Estado. En vez de ampliar el “imperio de la ley” y dar al Estado mayor injerencia en la vida de la gente, la nueva “ley sombrilla” limitó esa intervención, exigiendo que la autoridad respetara la voluntad comunitaria.

El 6 de junio de 1998 se promulgaron cambios en la Constitución de Oaxaca y el 17 de junio se expidió una nueva Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca. Ambos instrumentos fueron expresión y consecuencia de la lucha por la autonomía. El camino que llevó a ellos pasa necesariamente por la insurrección zapatista y los Acuerdos de San Andrés. Por el lado del gobierno local, desde el 21 de marzo de 1994, se sintió obliga-

⁷ Tradicionalmente, el cargo es impuesto como responsabilidad y obligación, sin contraprestación alguna, a la persona designada por la asamblea comunitaria. Las iglesias, los partidos y el gobierno han distorsionado este régimen por diversas épocas.

do a proponer un nuevo acuerdo a los pueblos indios de Oaxaca, para que no se extendiera en ellos la insurrección; las reformas legales de 1995 y las de 1998 se inscribieron en ese marco. Por el lado de los pueblos indios de Oaxaca, la experiencia que acumularon en los foros convocados por los zapatistas y en el proceso de negociaciones con el gobierno, en el que tuvieron intensa participación, se proyectó continuamente en sus iniciativas.

A lo largo de este periodo, los pueblos indios de Oaxaca articularon sus demandas y propuestas de muy diversas maneras, en sus propios foros. Aprovecharon incluso la consulta nacional sobre derechos y participación indígena, organizada por el gobierno federal y el Congreso de la Unión paralelamente al diálogo de San Andrés. La consulta tuvo en el país la precipitación y los vicios que caracterizan en México el uso gubernamental de este procedimiento democrático. En Oaxaca los pueblos indios se apropiaron de la consulta, tanto en su temática como en sus plazos y forma de realización. Entre el 23 de enero y el 19 de marzo de 1996 tuvieron lugar más de 2 mil asambleas comunitarias, de 430 municipios; 34 foros microrregionales; 8 foros regionales; un foro estatal y un Coloquio sobre Derechos y Participación Indígena, en el que tomaron parte numerosos intelectuales indios y no indios y representantes de todos los sectores de la sociedad (IOC, 1996).

La exposición de motivos de una ley es su canon de interpretación, al que deben atenerse cuantos apelan a ella o la aplican. Las exposiciones de motivos de la reforma en la Constitución de Oaxaca y de la nueva ley recogieron con precisión el debate nacional sobre la autonomía, lo mismo que el contenido de los Acuerdos de San Andrés, al establecer el propósito de las disposiciones legales y sus alcances, incluyendo los aspectos que por razones de técnica jurídica no pudieron plasmarse en ellas.

Las reformas de 1990 de la Constitución oaxaqueña se habían adelantado a las de la Federal, de 1992, en el reconocimiento de la composición étnica plural de la sociedad. Las nuevas reformas reconocieron el derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, expresado como autonomía; su personalidad jurídica propia, como entidades de derecho pú-

blico; “sus formas de organización social, política y de gobierno, sus sistemas normativos internos, la jurisdicción que tendrán en sus territorios [...] y en general a todos los elementos que configuran su identidad”. Las reformas abren la Constitución de Oaxaca a un régimen jurídicamente pluralista, que normará las formas de coexistencia armónica de pueblos y culturas diferentes, articulando sus sistemas normativos internos al derecho positivo general.

Las definiciones que aporta el artículo 3o. de la ley que reglamenta estos cambios constitucionales tienen valor intrínseco para su aplicación, pero además muestran la falta de fundamento de las objeciones a las reformas constitucionales planteadas en San Andrés. Asimismo, enriquecen y perfeccionan algunos conceptos básicos de éstos, derivados del Convenio 169 de la OIT, que tiene rango de ley suprema en México.

Las nuevas disposiciones legales de Oaxaca tienen una doble limitación sustantiva. Por una parte, en ausencia de la reforma federal derivada de San Andrés, contienen restricciones que fue inevitable asumir para que las reformas no contradijeran a la Constitución de la República, aunque en varios sentidos la desbordan. Por otra parte, en los propios Acuerdos de San Andrés se fijó como límite el respeto a los derechos humanos, el cual tuvo que ser asumido por los legisladores oaxaqueños.⁸

Existen diversas omisiones en la nueva ley. La principal se refiere a la representación de los pueblos indios en las estructuras del estado mexicano. Es una demanda planteada continuamente e incluida en los Acuerdos de San Andrés. Sin embargo, en Oaxaca no existe consenso sobre la forma de atenderla, entre otras cosas por la contradicción existente entre la noción de poder de los pueblos indios y la implícita en el diseño del estado. Cualquier dispositivo que se hubiera incluido hubiese encontrado seria oposición. La legislación oaxaqueña tampoco incluyó la remunicipalización y la reestructuración

⁸ La noción de derechos humanos es netamente occidental y se contradice con las concepciones y normas de otras culturas. Aunque esta contradicción resulta cada vez más evidente y ha empezado a discutirse en múltiples foros, no existe aún consenso sobre la necesidad de abandonar esa noción como referente universal (Esteva, 1995; Esteva y Prakash, 1998; Panikkar, 1995; Vachon, 1991).

de las instituciones públicas en las zonas indígenas. Estas demandas suponen fórmulas diferenciadas, más que una norma general, y están sujetas a complejos procesos políticos, pero la nueva legislación podría haber establecido procedimientos apropiados para encauzarlos.

Estos cambios legislativos no pueden ser vistos como un hecho aislado. Están profundamente inmersos en los procesos políticos del estado y en la lucha generalizada por la autonomía, para la reorganización de la sociedad mexicana. Fueron posibles por sus condiciones específicas, claramente distintas a las de Chiapas, como evidencia el hecho de que tienen población y territorio semejantes, pero Oaxaca tiene cinco veces más municipios que Chiapas y el doble de población indígena. Es el único estado de la República en que los indígenas forman mayoría de la población. Fueron posibles, igualmente, por el impacto que tuvo en el estado el levantamiento zapatista y su secuela, tanto en los pueblos indios como en las autoridades.

Durante más de 500 años, los pueblos indios han enfrentado fuerzas orientadas a destruirlos y disolverlos, o bien a “preservarlos” en forma subordinada. Algunos pueblos se extinguieron o sus miembros dejaron de ser lo que eran. Ninguno pudo evitar la fragmentación de sus formas de existencia política, la explotación económica y el control político del régimen dominante. La resistencia se concentró en las comunidades, o cuando más en el ámbito regional, y los patrones identitarios propios de cada pueblo fueron expuestos a una extensa diáspora —que llevó a algunos grupos a existir fuera del país—, y sufrieron cambios diferenciados. En la actualidad, cuando la resistencia se transforma en un empeño de liberación, los pueblos indios concentran sus esfuerzos en su reconstitución como tales; no intentan regresar al pasado, ninguno de ellos está retomando sus antiguas instituciones. En la mayor parte de los casos se ha perdido u olvidado la referencia territorial o política original. Al reconstituirse libremente, en sus propios términos, adoptarán configuraciones diversas que por el momento resultan impredecibles. Su lucha actual intenta realizar este proceso en libertad, por sí mismos, no por una nueva imposición “desde arriba” o “desde afuera”. La legislación oaxaqueña

contribuye claramente a ese proceso, al crear un marco legal e institucional que da rienda suelta a la energía autónoma de los pueblos indios para su reconstitución en sus propios términos. Sus desafíos no sólo están en la escala nacional, en donde persiste un contexto adverso. Comprenden también las reacciones de las estructuras locales de poder, que intentan hacer caso omiso de las nuevas leyes y retomar o afianzar su dominación tradicional, como se mostró en las elecciones nacionales de 1997 y la de gobernador y presidentes municipales, en 1998, en que se multiplicaron los casos de manipulación y conflicto.

La reconstitución del estado

Hacia una nueva Constitución

“Los problemas constitucionales no son, primariamente, problemas de derecho, sino de poder” (Lasalle, 1976: 5). Son los factores de poder, la forma en que el poder está organizado en la sociedad, los que determinan quién elabora y promulga la Constitución.

La Constitución mexicana vigente, cuyo articulado ha sufrido más de 300 cambios desde 1917, no expresa ya la forma en que está organizado el poder en México. Como se ha convertido en una traba a los empeños de muchos mexicanos, existen múltiples iniciativas para formular una nueva. Algunas sólo intentan actualizarla y remediar sus inconsistencias y contradicciones. Otras buscan que exprese una profunda reforma del Estado, acorde con la nueva estructuración del poder. Otras más quieren que sea expresión de una nueva forma de sociedad y de Estado.

Estas iniciativas surgen en un contexto en que amplios grupos sociales no tienen ya confianza en las instituciones dominantes y en los gestores de la crisis, cuya respetabilidad, legitimidad y reputación de servir al interés público, muy menguadas ya, terminaron por agotarse. Aspiran a una transforma-

ción simultánea de ideologías e instituciones, que no se reduzca a reformar éstas o a sustituir a sus administradores. El gobierno las percibe como amenaza, por lo que ha tomado medidas preventivas, que le permitan reaccionar con la fuerza cuando se requiera. Los partidos y las estructuras locales de poder intentan arreglos tras bambalinas que reflejen la nueva composición de fuerzas, permitan los golpes de mano (o de timón) y en su momento, generen la impresión de que existe un nuevo dispositivo para encauzar el descontento social, por medio de nuevos gestores de la crisis. Ni uno ni otros parecen haber percibido el verdadero carácter de ésta. Como se manifestó en San Andrés, la gente no está en ánimo de revuelta popular, sino de rebelión política, de insurgencia pacífica. No se prepara a la guerra civil, sino a la paz transformadora; y no parece dispuesta a cejar en su impulso, conformándose con cambios cosméticos. Intenta modificar profundamente la sociedad mexicana, mediante la construcción progresiva de espacios políticos en que pueda hacerse del gobierno efectivo, en una sociedad auténticamente democrática.

Esos impulsos fueron recogidos por los zapatistas en su Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, el 1o. de enero de 1996. Invitaron a ella a la sociedad civil sin afiliación partidaria a formar el Frente Zapatista de Liberación Nacional, definido como una fuerza política que no aspira al poder, pero puede organizar las demandas y propuestas de la gente en forma tal que quienes manden, manden obedeciendo: que sean expresión de la voluntad colectiva y se mantengan bajo su control, en vez de transformarse en sus intérpretes, a través de un sistema de representación en que los “mandatarios” no sólo traicionan sus promesas electorales sino pueden imponerse a la voluntad general. Esa fuerza también puede organizar la solución de los problemas colectivos aún sin la intervención de los partidos políticos y el gobierno. Subrayaron que la función de gobierno es una prerrogativa de la sociedad y que es su derecho ejercer esa función. Como fuerza política, el Frente lucharía contra la concentración de la riqueza y la centralización del poder.

El gobierno y los partidos celebraron la perspectiva de transformación del EZLN en una fuerza política, pero descalificaron su planteamiento. La idea de

impulsar la democracia al margen de los partidos, en una lucha política que no aspira al poder o los puestos públicos, les pareció equivalente a un arcoiris nocturno. La Declaración tendría incongruencias insoportables y vicios antidemocráticos. En realidad, es una propuesta radicalmente democrática, que cuestiona las ilusiones de la democracia, no sus ideales. Atenta contra la sabiduría política convencional y prejuicios extendidos, no contra el sentido común y el ánimo popular. A pesar del escándalo que provoca, podría dar vuelo a una transición política pactada, que es opción forzada ante la descomposición caótica del régimen, que acentúa sus propensiones autoritarias.

La mayor parte de los mexicanos no milita voluntariamente en partidos políticos. Muy pocos aspiran a ocupar un puesto público, una perspectiva que es para unos inaccesible y para otros indigna. El desencanto con los partidos es aquí más agudo que en otras partes porque intensifica la resistencia popular a que los partidos intervengan en las decisiones de grupo. En cuanto al voto, se agrega ahora a la desconfianza tradicional por su validez la experiencia de su inutilidad: lejos de producir los cambios deseables, propicia lo contrario.⁹ Aunque se siguen impulsando avances en la democracia formal y la directa [el referéndum, el plebiscito, la iniciativa popular], se sabe que no podrán eliminar la corrupción y el mal gobierno, enfermedades crónicas de las sociedades democráticas, mientras no se les libere de la camisa de fuerza del estado-nación convencional, que opera inevitablemente como estructura de dominación, manipulación y control.

A esa conciencia de buena parte de los mexicanos apeló la Cuarta Declaración. Una sociedad descontenta y ansiosa de reacción carecía de cauces políticos adecuados para expresarse. Sin más opciones que las propuestas por el

⁹ Entre 1988 y 1995 los mexicanos vivieron una experiencia que les permitió apreciar directamente los límites de la democracia de representación, más que su ausencia o vicios. En 1988 se les regateó un triunfo electoral inesperado; en 1994, en una de las elecciones más limpias y abultadas de la historia del país, así fuese con un proceso inequitativo reconocido hasta por su principal beneficiario, el presidente Zedillo, el resultado de esa forma de expresión de la "voluntad popular" no fue una puerta a la esperanza sino al despeñadero. Las amenazas empleadas contra la oposición política, para suscitar "el voto del temor", fueron cabalmente cumplidas por el candidato triunfante no bien llegó al poder.

gobierno o los partidos, parecía condenada a la pasividad o la apatía política; a refugiarse en espacios locales para resolver problemas inmediatos; o cuando más a movilizaciones puntuales, como las de El Barzón, para impulsar causas específicas. Al dirigir a ellos su llamado, los zapatistas abrieron la oportunidad de forjar un nuevo estilo político, basado en el ejercicio directo, cotidiano y constante del poder de la sociedad. Rescataron así el sentido de la democracia como poder del pueblo. Al poder estatal, único que interesa a los partidos, opusieron el poder de la gente, la capacidad específica de comunidades y barrios de gobernarse a sí mismos, que se pierde al subordinarla a los intereses de un partido y que, a diferencia del ejercicio electoral, puede practicarse en todo momento y en los asuntos que interesan realmente a la gente.

La propuesta intenta articular la acción dispersa de comunidades, barrios y movimientos populares, para reconstruir la vida social y política desde su base. Busca crear espacios políticos para que la gente, además de ejercer directamente su poder, tenga efectiva influencia en la sociedad nacional; que una fuerza política militante, con prestigio moral y poder de convocatoria, haga posible el control democrático de los funcionarios y promueva reformas legales e institucionales que pavimenten el camino para plantearse una nueva constitución formal y real de la sociedad mexicana, por medio de un Congreso Constituyente en que el se mantuviese el principio de mandar obedeciendo y el de servir, en vez de servirse.

El gobierno y los partidos han denunciado esta propuesta como amenaza a la nación o utopía exigiendo que se haga explícita la alternativa que se pretende. Pero no tiene por qué ser así. Un movimiento de esta índole no tiene por qué realizar ideal alguno u ofrecer una utopía alternativa a la que ofrecen el gobierno y los partidos: le basta dar rienda suelta a sus propias fuerzas.¹⁰

¹⁰ “La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella una forma superior de vida (...) tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos. No tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad [...]” (Marx, 1970: 72).

Así podría dar nuevo sentido a la nación y al nacionalismo, asumiendo que el patriotismo, en un contexto realmente democrático, representa el sentimiento que mantiene a la gente unida, no la pasión fuera de lugar por las instituciones que dominan a la gente. “La virtud política —el patriotismo democrático— es el compromiso, el conocimiento y la habilidad de estar por el conjunto, y es una condición necesaria de la democracia” (Lummis, 1996: 37). El patriotismo democrático permitiría redefinir la soberanía nacional, y defenderla, en la era de la globalización de la economía, al combinarse con el matriotismo característico de la mayoría de los mexicanos: su apego a la “patria chica”, definida generalmente en términos de comunidades y municipios (González, 1994).

No hace falta adoptar como premisa una visión futura de la “sociedad en conjunto”. Al contrario, se requiere romper radicalmente con la tiranía de los discursos globalizantes que postulan visiones de esa índole. La “sociedad en conjunto”, actual o futura, no es sino el resultado de una multiplicidad de iniciativas y procesos, en su mayor parte impredecibles. Cuando más, puede vérselo como una perspectiva del tipo arcoiris: como él, tiene colores brillantes y difusos y es siempre inalcanzable (Foucault, 1979). Aunque puede apelar a diversos precedentes (como la Comuna de París o la sociedad en que soñaba Tocqueville), ha de basarse en la imaginación sociológica y tecnológica contemporánea.

Estas concepciones de la política no sólo se están expresando en el FZLN. Se manifiestan en diversos movimientos populares y han dado forma a nuevas agrupaciones políticas, con propósitos diversos y orientación muy diferente. Junto a las iniciativas que se están tomando en los pueblos indios, las comunidades campesinas y los barrios populares de las ciudades empiezan a realizar de manera novedosa los viejos sueños del *México profundo*, entre los cuales ocupa un lugar central el de la autonomía.

Cambiar la manera de cambiar

Las reformas constitucionales derivadas de los Acuerdos de San Andrés son importantes por su contenido y alcances, pero aún más por la forma en que se concertaron y formularon. Representan, como las de Salinas en 1992, un cambio parcial de régimen político. Pero en contraste con la iniciativa cupular y manipuladora de Salinas, que marginó o despreció toda oposición y cooptó o reprimió las reacciones adversas, la de San Andrés fue fruto de una insurrección civil, que abarcó a capas muy amplias de la sociedad. La formulación de los Acuerdos mismos o del proyecto de reformas constitucionales quedó formalmente a cargo de un pequeño grupo, pero su tarea se redujo a dar forma técnica a contenidos muy ampliamente discutidos en las comunidades, en los pueblos y en todo género de foros públicos, y el proyecto se sometió a una amplia consulta democrática nacional, organizada por la propia sociedad civil.

En México, ninguna otra iniciativa de reforma constitucional o legal partió de un movimiento popular. Hay una analogía evidente entre ésta y la Constitución de 1917, que da pleno sentido al uso simbólico de la Convención de Aguascalientes de 1916, preludio de la Constitución de 1917, para diversas iniciativas zapatistas. Es una analogía limitada y parcial, que sin embargo, refleja un aprendizaje de la historia de la mayor significación: la sustitución de la violencia por el recurso al procedimiento jurídico y político.

En este caso, la violencia de los insurrectos se limitó a unos cuantos días y a una pequeña zona del país. Si bien la del régimen dominante se manifiesta de mil maneras diferentes, los zapatistas no han recurrido a la fuerza desde el 12 de enero de 1994. Su esfuerzo está centrado en las formas políticas y jurídicas capaces de generar los cambios sustantivos de la sociedad mexicana y de su régimen político que motivaron su rebelión.

La actual apelación revolucionaria de los zapatistas no es invitación a tomar las armas, sino a dejarlas, sin renunciar por ello al empeño de cambio. A la velocidad que lo permiten las circunstancias y que es propia de procesos de esta índole, están consiguiendo su propósito, acreditando de nuevo el recurso

al procedimiento jurídico, que por casi 200 años los encargados de aplicarlo se ocuparon de desprestigiar.

Cuando pase la polvareda de estos años y sea posible tomar distancia suficiente para apreciar en perspectiva, el significado de los diversos eslabones de la cadena de turbulencias que ha tocado vivir a la actual generación, este cambio en la manera de cambiar puede acaso llegar a ocupar el lugar central.

De la tolerancia a la hospitalidad

Formas de autonomía, en las más diversas condiciones y con los más distintos grados, existen en todo México. Salvo en unos cuantos casos, en que existe una regulación explícita aunque insuficiente [como en la Universidad Nacional Autónoma de México], la condición autónoma es *tolerada* por las autoridades y está expuesta a sus arbitrariedades y facultades discrecionales. Sólo se mantiene por la movilización social y la lucha política constante, lo que produce inestabilidad y frustración e impide la consolidación y florecimiento de los espacios autónomos existentes.

La lucha actual por la autonomía es un empeño político de gran alcance, que no se satisface con la consagración legal de la tolerancia, para darle estabilidad. Comprende una redefinición de la transición política, para pasar de la tolerancia a la hospitalidad.

La tolerancia no es, a final de cuentas, sino la forma más civilizada de la intolerancia. Quien tolera la presencia del otro lo acepta, sin reconocerlo. Admite su permanencia, como expresión de su propia flexibilidad o generosidad, pero a partir de su descalificación: no es como debe ser, como el que tolera. La hospitalidad, en cambio, supone abrirse al otro. No significa admirarlo, seguirlo o imitarlo, ni siquiera entenderlo; significa reconocer que existe y que tiene derecho a ser quien es y a ocupar su lugar. Esto es lo que hoy hace falta.

La mexicana es una sociedad diversa que no cabe en el Estado homogéneo que hasta hoy sigue preso del diseño que importaron, en mala hora, los padres de la patria. Ese estado es ya intolerable, hace falta otro. Es preciso que los mexicanos adopten otra forma política, más acorde con sus realidades y aspiraciones.

Nombrar lo intolerable no implica dar lugar a una nueva forma de intolerancia, como muestra ejemplarmente la lucha por la autonomía. Desatada a partir del ¡Basta ya! de los zapatistas, que impulsó amplias coaliciones de descontentos que reconocieron en ese llamado su propio límite de tolerancia, tomó forma como reconocimiento del otro, de los otros, de los distintos. Se abrió hospitalariamente a ellos, para basar en su diálogo intercultural la comunión mítica en que pueden tejer su coexistencia armónica mediante procedimientos jurídicos y políticos.

Impulsada por los pueblos indios, la lucha por la autonomía no queda contenida en sus movimientos, que tienen sus propias finalidades y alcances, en particular el de su reconstitución. Es una lucha que define una propuesta de transformación abierta a todos, indios y no indios, capaz de enfrentar los desafíos contemporáneos y ofrecer una salida a las múltiples crisis de fin de siglo, en México y en el mundo, que los planteamientos convencionales no supieron prever y de la que no son capaces de imaginar una terminación.

La lucha por la autonomía es ya el cimiento, la argamasa, que puede articular el proyecto de las mayorías sociales para la creación de una nueva sociedad incluyente, hospitalaria y efectivamente democrática.

San Pablo Etlá, octubre de 1999.

Bibliografía

AUBRY, ANDRÉS

1994 *¿Qué es la sociedad civil?*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.

AUTONOMEDIA

1995 *Ya basta! Documents on the New Mexican Revolution*, Autonomedia, Nueva York.

BARTOLOMÉ, MIGUEL

1997 *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas de México*, Siglo XXI, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL Y ALICIA BARABAS

1996 *La pluralidad en peligro*, INAH/INI, México.

BELL, DANIEL

1962 *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, The Free Press, Nueva York.

1989 "American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society", en *Public Interest*, núm. 95 (septiembre), pp. 42-56.

BOBBIO, NORBERTO

1977 *¿Qué socialismo?*, Plaza y Janés, Barcelona.

BONFIL, GUILLERMO

1987 *México profundo: una civilización negada*, SEP/CIESAS, México.

CAMMELLI, MARCO

1981 "Autogobierno", en Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de Política*, Siglo XXI, México, pp. 132-36.

COHEN, JEAN Y ANDREW ARATO

1992 *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, Mass.

CNCSRFCS (Comisión Nacional para la Conmemoración del Sesquicentenario de la República Federal y del Centenario de la Restauración del Senado).

1974 *Original del Acta Constitutiva de la Federación*, CNCSRFCS, México.

DAHL, ROBERT

- 1961 *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, Yale University Press, New Haven.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR

- 1991 *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México.
1996 “La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal”, en *Revista del Senado de la República* 2, núm. 2 (enero-marzo), pp. 104-15.
1998 *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR Y CONSUELO SÁNCHEZ

- 1995 “Las autonomías: una formulación mexicana”, en *Ojarasca*, núm. 44 (mayo-julio), pp. 30-41.

ESTEVA, GUSTAVO

- 1995 “Derechos humanos como abuso de poder”, en *Kwira*, núm. 44 (octubre-diciembre), pp. 24-36.

ESTEVA, GUSTAVO Y MADHU S. PRAKASH

- 1998 *Grassroots Postmodernism*, Zed Books, Londres.

FERGUSON, ADAM

- 1969 *An Essay on the History of Civil Society*, Gregg International Publishers, Farnborough.

FLORESCANO, ENRIQUE

- 1998 “Siete tesis equivocadas sobre los grupos étnicos”, en *Perfil* (suplemento), *La Jornada* (marzo 12), pp. 1-4.

FOUCAULT, MICHEL

- 1979 *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid.

GAMIO, MANUEL

- 1916 *Forjando patria (pro nacionalismo)*, Porrúa, México.

GLOBAL EXCHANGE

- 1999 *Extranjeros de conciencia: Campaña del gobierno mexicano contra observadores de derechos humanos en Chiapas*. Global Exchange/Red de derechos humanos “Todos los derechos para todos”/Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín

Pro Juárez/Comisión Mexicana para la Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, México.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, LUIS

1974 “El periodo formativo”, en Daniel Cosío Villegas *et al.*, *Historia mínima de México*, El Colegio de México, México, pp. 73-116.

1994 “El matriotismo”, en Carlos Salinas *et al.*, *Libertad y justicia en las sociedades modernas*, Indesol, México, pp. 295-300.

GUERRERO, FRANCISCO J.

1979 “La cuestión indígena y el indigenismo”, en Héctor Díaz-Polanco *et al.*, *Indigenismo, modernización y marginalidad: una revisión crítica*, Juan Pablos Editor, México, pp. 47-82

IOC (Instituto Oaxaqueño de las Culturas).

1996 *Coloquio sobre derechos indígenas*, IOC, Oaxaca.

KAPLAN, MARCOS

1978 *Estado y sociedad*, UNAM, México.

KRAUZE, ENRIQUE

1998 “Andrés Molina Enríquez: el profeta del mestizaje”, en Enfoque (suplemento), *Reforma* (marzo 9), pp. 2-9.

LASALLE, FERDINAND

1971 *¿Qué es una constitución?*, Ariel, Barcelona.

LIPSET, SEYMOUR M.

1960 *Political Man: The Social Bases of Politics*, Anchor Books, Garden City, Nueva York.

LÓPEZ A., MARTA PATRICIA

1996 *La guerra de baja intensidad en México*, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, México.

LUMMIS, DOUGLAS

1996 *Radical Democracy*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.

MARX, CARLOS

1970 *La guerra civil en Francia*, Ricardo Aguilera, Madrid.

MIDNIGHT NOTES

1997 "One No, Many Yeses", en *Midnight Notes*, núm. 12 (diciembre), pp. 1-4.

MONSIVÁIS, CARLOS

1987 *Entrada libre: Crónicas de la sociedad que se organiza*, Era, México.

MONTEMAYOR, CARLOS

1997 *Chiapas: La rebelión indígena de México*, Joaquín Mortiz, México.

NACLA

1998 "The Wars Within: Counterinsurgency in Chiapas and Colombia", en *NACLA Report on the Americas* 31, núm. 5 (marzo-abril), pp. 6-21.

OLVERA, ALBERTO

1999 *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México.

PANIKKAR, RAIMUNDO

1979 "The Myth of Pluralism: The Tower of Babel - A Meditation on Non violence", en *Cross Currents: "Panikkar in Santa Barbara"*, XXIX, núm. 2, pp. 197-230.

1993 "La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos", en *Wiñay Marka*, núm. 20 (mayo), Barcelona, pp. 15-20.

1995 *Invisible harmony: Essays on contemplation and responsibility*.

AUGSBURG FORTRESS, MINNEAPOLIS, MN.

PINEDA, FRANCISCO

1998 "Vaciar el mar (la guerra y la crisis de estado)", en *Chiapas*, núm. 6, pp. 121-134.

SCHEARER, S. BRUCE Y TOMLINSON, J.

1997 *The Emerging Nature of Civil Society in Latin America and the Caribbean: An Overview*, The Synergos Institute, Nueva York.

STEPHEN, LYNN

1997 "Pro zapatista and Pro pri: Resolving the Contradictions of Zapatismo in Rural Oaxaca", en *Latin American Research Review*, 32 (2), pp. 41-70.

THE ECOLOGIST

1995 *El nuevo ecologismo: Manifiesto de los ámbitos de comunidad*, Posada, México.

VACHON, ROBERT

- 1990 "L'étude du pluralisme juridique: Une approche diatopique et dialogale", *Journal of Legal Pluralism an Unofficial Law*, núm. 29, pp. 163-173.
- 1991 *Human Rights and Dharma*, Intercultural Institute of Montreal, Montreal, Canadá.
- 1993 "Ontogestión y desarrollo: la tradición autóctona contemporánea de ontogestión y solidaridad cósmica", en Opciones (suplemento), *El Nacional*, 3 (febrero 21), pp. 10-4.
- 1995a "Guswenta or the Intercultural Imperative", en *Interculture* XXVIII (2), núm. 127 (primavera), pp. 1-73; XXVIII (3), núm. 128 (verano), pp. 98-111; XXVIII (4), núm. 129 (otoño), pp. 146-71.
- 1995b "From Global Perspective to an Open Horizon, an Ever Deepening Synthesis", *Holistic Education Review* 8, núm. 2 (verano), pp. 54-6.

VILLORO, LUIS

- 1992 *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*, El Colegio Nacional/FCE, México.
- 1997 *El poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1998 *Estado Plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México.

WOLF, ERIC

- 1958 "La formación de la nación: un ensayo de formulación", en *Ciencias Sociales* IV, núm. 20, Washington, pp. 50-62; 21, pp. 98-111; 22, pp. 146-171.



La autonomía en los acuerdos de San Andrés:¹ Expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal

Andrés Aubry

El histórico Diálogo de San Andrés barrió con una enorme producción antropológica que llena estantes enteros en bibliotecas, editada o inspirada por las prestigiosas escuelas de Chicago y Harvard, y por los brillantes artífices del indigenismo mexicano con todo y que se había convertido en producto de exportación.² Esta circunstancia permite medir hasta qué punto los *Acuerdos sobre Cultura y Derechos Indígenas* dibujan un parteaguas en el quehacer antropológico y anuncian una reflexión académica de nueva generación.

Para esos especialistas de ayer —nacionales o extranjeros— los indígenas eran una supervivencia prehispánica, cuyo principal interés era aquél de llenar los huecos del conocimiento arqueológico porque subsistían como seres fósiles. Sus estudiantes de doctorado descifraron su presente sin futuro a partir de las fiestas y sus “centros ceremoniales”, peinando finamente el com-

¹ Los *Acuerdos de San Andrés*, cuyo tópico es “cultura y derechos indígenas”, fueron firmados por el EZLN y el gobierno federal el 16 de febrero de 1996 después de varios meses de negociación. San Andrés, que les da su nombre, es un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas y el lugar pactado entre las partes como sede del diálogo de paz. Pese a ser el primer paquete de compromisos vinculatorios de los temas programados para la futura firma de la paz y del desarme, quedan sin cumplir hasta la fecha (noviembre de 1999).

² Aludimos a los trabajos producidos por los equipos de Tax, Adams, Vogt y Redfield, entre los de más renombre y de mayor impacto en el área y en el periodo que nos ocupan: Mesoamérica y la segunda mitad del siglo. Sus exponentes mexicanos más notorios, unas veces inspirados por los anteriores y otras sus inspiradores (sin siempre el reconocimiento debido), fueron Caso, Aguirre Beltrán y Villa Rojas. Ellos mismos, sus colaboradores, continuadores o críticos, en sus opciones prácticas y posiciones teóricas, están reflejados en un voluminoso número especial de balance (400 pp.) en la extinta revista “México Indígena” de INI (1978); los planteamientos de esta revisión también han pasado a la historia.

plicadísimo sistema de sus ritos y de sus actores –las autoridades pueblerinas involucradas en la jerarquía de sus “cargos”, concebidos como base de la organización social–, refuncionalizando sus venerables “costumbres” como si, para comprender al pueblo de Estados Unidos, tuviéramos que enfocarnos en los análisis de las sutilezas del Halloween.

En esos “estudios de comunidad” –el modelo metodológico entonces hegemónico– cada pueblito era una isla, perdida en un océano todavía prehispánico, herméticamente protegida de los procesos nacionales y hasta chiapanecos, alérgica a los mecanismos macroeconómicos, ajenos al desempleo y a la diáspora indígena que generó, y a las rupturas comunitarias que produjo.³ Estas publicaciones fueron impermeables primero a la petrolización y luego a la ganaderización y militarización del país, a los fenómenos agrarios, sociales y políticos siendo solamente variables que el estudioso debía registrar, pero insignificantes para su interpretación. Ni por asomo se encuentra el concepto de– o la aspiración a– la autonomía.

A partir de las sacudidas del 1968 y por reacción, surgió en México otra literatura antropológica,⁴ pero no siempre con el brío editorial de la anterior. Con enfoques radicalmente opuestos a ella, con más apego a la teoría que a la observación, se perdió en la distinción y la articulación entre clases y etnias.

De ambas salió victimado el indígena: objeto de estudio, nunca sujeto de su destino. La mesa de diálogo de San Andrés no hizo caso a ninguna de las dos. La costumbre, dijo, es la forma de lucha de un “pueblo” (en su dimensión socio-histórica que desborda la acepción mexicana de comunidad pueblerina) por conquistar un futuro y un lugar en la sociedad que no sea más el trabajo inhumano de la finca, o la celda de una cárcel, o la búsqueda desesperada de tierra y empleo, o la negación de la mujer, o el bache federal

³ Para Yvon Le Bot (en sus 117 páginas de introducción a las entrevistas de Marcos), esta “fractura de las comunidades”, junto con “el trastocamiento del mundo maya”, explica a la vez el surgimiento y el éxito del EZLN.

⁴ Esta nueva ola está en parte reflejada, que no acatada, en el balance mencionado del INI en la penúltima parte.

que sepulta la aspiración a otro futuro político; es una combatividad de a diario para prevenir el genocidio perpetrado por medios macroeconómicos, policíacos o militares.

Los invitados y asesores del EZLN (académicos y activistas de movimientos populares, de las ONG o de los derechos humanos) nos dieron una lección al cerrar para siempre las soluciones culturalistas, integracionistas o clasistas de los indigenismos. Después de atorarse un día en la vana búsqueda de mejores satisfactores para el indígena, la mesa arrasó con esta salida engañosa, rindiéndose a la evidencia de que el porvenir está suspendido en un cambio —no del indígena sino de la sociedad— que lo establezca en una nueva relación con el país que *a él debe su existencia*. Según el último informe consensado del grupo 6 (sobre lenguas y cultura), en él descansa “la refundación del estado”. Otra vez, pero ya sin seguir los caminos de los indigenistas de viejo o nuevo cuño, el indio va “forjando Patria”.

Los famosos y a veces temidos “usos y costumbres”, ya no de comunidades destinadas a infamantes cooptaciones⁵ sino intercomunicadas horizontalmente dentro de los pueblos originarios, no tienen que ver con el minucioso y descriptivo análisis entomológico de los doctos culturalistas, sino con una realidad sociopolítica, tensa y obstinada desde hace 500 años, la que ha tomado formas novedosas de mutación radical desde hace 25. Estos usos y costumbres, aprehendidos llanamente (sin el bisturí funcionalista) en el tejido de la realidad, no son sino la expresión provisional evolutiva y cambiante de la *resistencia* indígena, regulada por sucesivas formas de continua *organización* oculta, la principal siendo la autonomía, vivida de contrabando hasta que, después del 1° de enero de 1994, exigiera que se acabase con su clandestinidad:⁶ es el mensaje de los Acuerdos de San Andrés y de los documentos que los anuncian o los completan.

⁵ Esta manipulación de las “comunidades” y sus resistencias están documentadas por los trabajos citados de Jan Rus (1976 y 1996).

⁶ “Llegó el fin del silencio” de la clandestinidad secular, dijeron las RAP el 12 de octubre de 1994 en San Cristóbal en una fórmula retomada por la CNI en Tlapa, es decir ya no vale esconderse para ejercer un

Dos años después de su firma y de su largo incumplimiento, la Vª Declaración de la Selva (julio de 1998, en su párrafo III) define sus ejes: “autonomía, territorialidad, pueblos indios, sistemas normativos”, la enumeración siendo el enunciado de realidades que crean derechos colectivos de quienes, lejos de querer segregarse de la Nación (pero conscientes de su traumática “exclusión”), ambicionan enriquecer la que conformaron históricamente con el aporte estructural y pluricultural de su *diferencia*. El instrumental, por lo tanto, no será solamente el antropológico sino también la historia cuyos golpes y luchas han definido a la vez su lugar en la sociedad y su proyección en el futuro del país. La autonomía no parte, al contrario, une con la inclusión nacional de su diferencia: “si el gobierno teme fragmentarse, debiera ver el ejemplo de otros países que reconocieron y legislaron sus autonomías y no se fragmentaron. Antes al contrario, los que no lo hicieron se han ido partiendo en muchas partes”.⁷ Al contrario de los planteamientos del fundamentalismo étnico o del integrismo cultural, el EZLN, al planear “un mundo en el que quepan todos los mundos”, (“para nosotros nada, para todos todo”) reconcilia identidad y universalismo, tradición y modernidad, terruño y democracia.

Disculpando comparar a estos pueblos con un generoso corcel –el que, fuera de reflejos etnocéntricos, sería un honorable *ch’ulel*, el animal compañero de los tzotziles– empezaré por un cuento:

Érase una vez un espléndido caballo, bello corcel, bien proporcionado, de musculatura firme, de hermoso pelo moreno, liso, bruñido, construido para corridas infatigables. Quien lo veía lo quería en su corral o su potrero –en su finca, pues ¡Quién no peleó para adueñarse de él! Producto envidiable de generaciones de pura raza, consentido por la herencia y dotes de casta fina, tenía un único y embarazoso problema: no podía correr.

derecho. Ejemplos recientes de esta autonomía de contrabando o “de hecho” (es decir, anticipando la ley que la autoriza: “no necesitamos permiso para ser libres”), o sea de manera rebelde, se dan en la 2ª parte de este trabajo. Remontando más lejos en el tiempo, es la práctica indígena persistente de la que Bonfil (1992) saca conclusiones para repensar pluriculturalmente la vida nacional.

⁷ Comunicado de Marcos del 7 de marzo de 1997.

Los que creen que saben lo probaron todo, sin éxito. No corría y no corría. Gastaron fortunas en consultar a especialistas, en pagarles costosas comisiones para que acudieran a auscultarlo y recetarlo. Al veterinario para un chequeo integral, al biólogo para mejorar la raza aunque fuera inmejorable, al nutricionista para racionalizar y modernizar su alimentación, al quiropráctico para sobarlo, a un *docto* de la psicología animal para poner a prueba las virtudes del equinodesarrollo, a todos para que probaran su arte y su ciencia. Nada se logró, no corría; pero el mozo que lo cuidaba por una propina los miraba a todos con una sonrisa de media burla apenas disimulada hasta que, desesperado por el acoso de tantos, el amo le preguntó: “si crees que sabés ¿por qué no hablás? ¿Qué decís que tiene?”

El mozo se reía. “¿De veras querés saber?” –“¡Pos sí, ándale!”. –“Pero es que no me vas a hacer caso”. –“Mirá, todo mundo se burla de mí, decímelo de una vez”. –“No, no me vas a escuchar. Prefieres gastar dinero antes que aplicar mi remedio”. –“Órale, es la vencida, decímelo”. Entonces el mozo sentenció: “¿No ves, patrón? Lo que tiene este caballo, es que *está amarrado* ¿Por qué no lo soltamos?”

No me enfrascaré en una exégesis de la historia simbólica de los Diálogos de San Andrés. A la hora de la hora, soltar la autonomía conlleva más riesgos para el amo del régimen que los derroteros de 500 años de peritaje indigenista.

Es que de veras no hay cómo tratar de la autonomía sin cruzarla con las explosiones y los enredos de estos diálogos en que participaron de manera tan novedosa el poder, la academia y los movimientos populares. En esta confusión; inflación teórica del discurso sobre autonomía, indefinición de los decidores, tribuna internacional fascinada por un debate local, y una floración repentina de autonomías de contrabando (que decidieron cortar la reata que persogaba su caballo, para que corriera por su cuenta) abundan en demasía las aproximaciones, posibles y necesarias, de la autonomía.

Si la antropología es una ciencia de observación de la realidad social, el análisis de la literatura sobre el tema sería una evasión o una distorsión. Por tanto, se eliminará de plano la abundante producción teórica sobre auto-

mía, y aún propuestas como las de ANIPA, no porque sean desechables sino simplemente porque la observación de los hechos relevantes indica que no consiguieron el consenso indígena, ni en San Andrés ni en el Congreso Nacional Indígena (pese a las simpatías que a veces despertaron sin lograr convertirlas en programa consensado, sea por razones conceptuales o por estrategia). Nos conformaremos *primero* con unos pocos textos que tienen contexto, porque éste –con sus circunstancias– los convierte en acontecimientos observables.

Luego, se tratará de cotejar los mismos textos con las vivencias de la autonomía concreta, sean éstas anteriores a ellos (por tanto sus fuentes) o posteriores (su ilustración, en suma), para *después* situarlos en el proceso autonómico que atraviesa el continente, porque existen adherencias entre las unas y el otro que sugieren que, con la autonomía, surge un umbral histórico en el devenir de los pueblos indígenas.

Estas tres vertientes –textos, experiencias, anhelo mundial– dan a la autonomía las dimensiones que explican tanto los entusiasmos como las reticencias que va despertando.

Primera aproximación: los textos fundadores (el concepto)

Los textos a los que me refiero son pronunciamientos históricos, es decir hechos sociales que fraguaron en una formulación en la cual las circunstancias o el proceso son tan importantes como su letra. Estos documentos –todavía escasos– son el producto, colectivo y plural, de prácticas indígenas que fraguaron en compromisos consensados, proclamados en un momento solemne de la lucha.⁸

⁸ Por carecer de consenso y por tanto de compromisos ulteriores, no comentamos aquí los 32 planteamientos del llamado *Protocolo de la Catedral*, firmado por el EZLN, el Comisionado Manuel Camacho Solís y el mediador Samuel Ruiz García en marzo de 1994; en conferencia de prensa, Marcos había aclarado que la sesión de San Cristóbal no era de negociación sino sólo de diálogo previo a ella.

En orden cronológico, son: aquél de la CNI también llamado *Declaración de la Montaña de Guerrero*, proclamada desde Tlapa⁹ el 18 de diciembre de 1994; los *Acuerdos de San Andrés*, a condición de incluir en ellos el texto del EZLN y sus asesores intitulado *Punto y Seguido*, del 16 de febrero de 1996, que motivó un agregado intitulado *Acuerdos* (en realidad, sus modalidades) también firmado por el gobierno federal; y la Declaración del CNI, *Nunca más un México sin nosotros*, del 11 de octubre de 1996.

Sus circunstancias de producción son tan importantes como sus palabras, porque infieren que, con la aprobación del gobierno o sin ella, son ya compromisos de los pueblos indígenas, los que, por ser derechos, no se regatean sino que se ejercen por acuerdo de los pueblos aunque sea de contrabando. En la semántica de estos acontecimientos, un “Congreso” no es solamente un evento colectivo que agrupa a interesados o agremiados (como el Congreso de LASA, por ejemplo), sino una asamblea representativa de los pueblos “congregados”, la cual considera ley los resolutivos a que lleguen en este acto reflexionado, debatido, consensado y solemne, dándole carácter vinculatorio por ser firmados por delegados con mandato explícito. Tan es así que el* CNI creó una Comisión de seguimiento para que los hechos se encarguen de verificar la declaración.

Sin embargo, los planteamientos del EZLN y las respuestas gubernamentales del equipo del Comisionado diseñan algo como la génesis del concepto de autonomía y de su instrumentación legal. El punto 4º, en la formulación del pliego petitorio del EZLN, exige un *nuevo pacto entre los integrantes de la federación que acabe con el centralismo y permita a regiones, comunidades indígenas y municipios autogobernarse con autonomía política, económica y cultural*; el punto 16 es una variante del anterior (*como pueblos indígenas que somos, que nos dejen organizarnos y gobernarnos con autonomía propia*). El gobierno federal contestó a ambos en su larguísima propuesta del punto 8 (sobre El Art. 27 constitucional, recientemente reformado, aquel del ejido) que sugiere una “ley general de derechos de las comunidades indígenas” que concilie una nueva redacción del Art. 4º constitucional (“la composición pluricultural de la Nación”) y aplicaciones del Convenio 169 de la OIT reajustando el nuevo 27 constitucional a las nociones de “tierra-territorio”.

⁹ Tlapa, en el estado de Guerrero, es la sede de un centro coordinador INI, pero también el pueblo desde donde Lucio Cabañas inició su movimiento armado en los años setenta.

* Aclaración: Existe un CNI (masculino) que es el Congreso Nacional Indígena, y uno (femenino) la Convención Nacional Indígena de Guerrero.

Como estos tres textos básicos tienen una escasa difusión, aquí van extractos relevantes, con la disculpa de quitarles, cortándolos, la inspiración o el dinamismo con que se expresan y adornan.

La Declaración de la Montaña de Guerrero (citada: Tlapa, 7 cuartillas) es la más lírica y descriptiva de todas, la fuente semántica de las demás y un reflejo notable de la primera efervescencia nacional después del 1° de enero de 1994. Desborda el estado en el que se pronunció porque sus firmantes provenían de todo el territorio mexicano, al inscribirse en el proceso de la Convención (la CND, de la que, por lo tanto, es una emanación), es decir en el “nuevo diálogo”, “nacional”, definido y convocado por la IIª Declaración de la Selva, para substituir aquél, oficial y cupular de la Catedral, roto por los asesinos de Colosio, y para remodelizarlo “con la presencia de los tres poderes”, hasta llegar a “realizar acciones concretas para la paz” (Tlapa, 1).¹⁰ El reconocimiento de la autonomía sería una de ellas, algo como el fin de la guerra, lo que recalcó la Nobel Rigoberta Menchú en un mensaje leído públicamente en Tlapa. Es el producto de una asamblea masiva de representantes mandados de las etnias del país, por tanto un resolutive que compromete a sus representados, quienes, ahora dinamizados por el evento, no tardarán en franquear una etapa más de la (re)construcción de las autonomías: varios de ellos reaparecerán en escena como autores colectivos de los textos ulteriores (de San Andrés y del CNI) que reflejan prácticas ya renovadas y razonadas. A continuación un resumen de Tlapa (citado por número):

La autonomía no se define porque va de por sí; lo que hace problema es solamente la transición de “la autonomía de hecho” [que siempre se ha vivido] a “la autonomía de derecho” [por reconocimiento constitucional]. Conlleva derechos colectivos, políticos [“en nuestras regiones y en el país”] y territoriales [“según

¹⁰ Esta *Declaración* “Tlapa” en este artículo— no tiene otra edición oficial que: las hojas firmadas por los delegados y destinadas a los pueblos u organizaciones que los mandataron, una cartulina-afiche sin las firmas, y fotocopias distribuidas en el acto. Este vacío editorial nos obliga a conformarnos con citar los números del texto (cada número tiene varios párrafos).

establece el Convenio núm. 169 de la OIT” con su concepto de *hábitat*], “tanto en nuestra vida comunal como también municipal y regional” [Tlapa núm. 2]. Faculta a los indígenas para “ser los ejecutores de nuestro propio autodesarrollo”, es decir “quitarse de encima a los indigenistas”, “administrar los recursos que por derecho nos corresponden”, construir “un nuevo federalismo” y “un nuevo pacto entre los mexicanos” [núm. 3]. Se inscribe “en un proceso global de democratización nacional [...] y en un marco global de transformaciones nacionales”, “en alianzas respetuosas con todos aquellos mestizos que luchan también por construir un México distinto”. “La unidad entre indígenas y mestizos es una condición básica para los cambios que México requiere, [...] a partir del respeto a la diferencia y la igualdad de derechos” [núm. 4]. Esta “autonomía no es secesión”, al contrario es la única manera de “poder ser, por primera vez, verdaderos mexicanos [...] sin que implique asimilación o integracionismo” [núm. 2], es la expresión de “un movimiento indígena que existe a nivel mundial” [núm. 6]. “La autonomía ha sido una práctica que siempre hemos tenido en nuestros pueblos, que ha existido de manera clandestina, pero ya no queremos que así sea” [núm. 2] porque “ha llegado el final del silencio” [núm. 7].

Los *Acuerdos de San Andrés* (103 páginas, citados en Juan Pablos, 1996) fueron producidos de manera más compleja. En la sesión VIª del Diálogo (5-11 de septiembre de 1995), la delegación gubernamental aceptó el formato preparado por la CONAI que proponía discusiones temáticas (o “Mesas”, entre ellas la de Derechos Indígenas) con “invitados” y “asesores” escogidos por ambas partes (de hecho fueron 215 del gobierno y 358 del EZLN) en tres “tiempos”: uno de diálogo abierto entre todos, otro de negociación entre una selección de los invitados de cada bando, y el final de formulación de compromisos mutuos entre las partes. En el primer tiempo (octubre de 1995), los invitados del gobierno se unieron a los del EZLN, lo que alarmó a la delegación oficial. Entre el segundo y el tercer tiempo, el EZLN, para consolidar los resultados del primero y contrarrestar las preocupantes reticencias gubernamentales en el segundo, convocó a todas las etnias del país (con unos 500 representantes) al “Foro Nacional Indígena” (3-8 de enero de 1996), en presencia de la COCOPA, para consultarlas sobre su posición, la cual fue ratificada.

Este largo diálogo se dio con novedad reflexiva absolutamente inaudita: entre académicos (entre los invitados del EZLN estaban renombrados especialistas de la antropología, brillantes juristas, politólogos e historiadores, reflejando en su conjunto las varias corrientes de sus disciplinas), asesores de las ONG o de movimientos populares indios (es decir luchadores sociales a veces analfabetas, y activistas de derechos humanos o de organizaciones sociales independientes, representando el espectro de las varias tendencias sociales), y delegados o expertos del gobierno (o sea la burocracia: administradores con experiencia pero peritos de pálido nivel), es decir entre interlocutores que no suelen intercambiar y construir juntos, y sin embargo lograron consensos significativos. Los debates, por lo tanto, fueron plurales (interétnicos), democráticos (todas las tendencias), y nacionales (todo el país representado tanto en sus instancias: civil y oficial, como en su extensión: la república de norte a sur y del golfo al pacífico) e inevitablemente intercultural.

A continuación una síntesis del documento final, firmado por las partes el 16 de febrero de 1996:¹¹

Impulsa el necesario establecimiento de una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado. Esta nueva relación debe superar la tesis del integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derecho

¹¹ Citamos aquí su edición agotada de Juan Pablos, porque fue el instrumento tanto del EZLN como de la COCOPA para redactar la conversión de los Acuerdos de San Andrés en el texto legislativo (consensado entre ambos) de reforma constitucional, durante las llamadas “reuniones tripartitas” de San Cristóbal (EZLN y asesores-COCOPA-CONAI, es decir sin la representación gubernamental), convocadas para resolver la interminable “crisis de septiembre” (1996) de suspensión del diálogo.

Se reimprimieron (agosto de 1998) dos nuevas ediciones, ambas con el mismo título: *Los Acuerdos de San Andrés*. La primera, publicada por ERA (México), con útiles comentarios firmados por asesores del EZLN, enfocado en las circunstancias de producción de los Acuerdos (contexto nacional del momento y características de sus autores colectivos). La segunda es un fascículo producido por la CONAI (San Cristóbal), sin ellos pero con un cuadro comparativo entre estos Acuerdos y las sucesivas iniciativas de ley (COCOPA del 29 de noviembre de 1996, PAN del 12 de marzo de 1998, presidencial del 15 de marzo de 1998, y “observaciones” de la CONAI del 17 de marzo de 1998); además, el fascículo, en apéndice, reproduce *in extenso* el Convenio 169 de la OIT, pero omite el documento *Punto seguido* (del EZLN) por reflejar solamente la posición de una de las partes.

en atención a su origen histórico, a la naturaleza de la nación mexicana [Juan Pablos p. 22]. El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional [p. 23] para decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respecto a su identidad [...] para fortalecer un nuevo federalismo en la República mexicana [p. 24]. [Es una] autonomía diferenciada, sin menoscabo de la soberanía nacional y dentro del marco normativo para los pueblos indígenas [p. 30], [en un] orden jurídico basado en la pluriculturalidad [p. 35]. No cabría adoptar un criterio uniforme sobre las características de autonomía a legislar, las modalidades concretas de autonomía deberán definirse con los propios indígenas” [p. 33].

Como se ve, al firmar estos Acuerdos, el EZLN y el gobierno no agregan nada importante al contenido de la Declaración de la Montaña, pero la enriquecen con dos explicitaciones substanciales. La primera es una justificación conceptual que nos gratifica con expresiones claves y recurrentes [que son el fruto del debate de toda una noche en octubre de 1995 en la cual los asesores oficiales obligaron a su invitante federal a ratificar las posiciones de sus simétricos zapatistas] que se convierten en *leitmotiv* en los documentos del Acuerdo: La nación mexicana tiene una “matriz”, una “naturaleza” y una “base” “pluricultural” que transforma “la nueva relación” o “nuevo pacto social” en incesante “diálogo” a todos los niveles (Juan Pablos 22, 27, 35 y *passim*).

La segunda es una estructuración, operativa y cuidadosa, de la Declaración de la Montaña (nunca referida) desglosada en tres documentos ásperamente discutidos en enero de 1996: el primero es un “pronunciamiento” político, el segundo un “compromiso” de nueva legislación –ambos de dimensión nacional– y el tercero de “opciones y acciones” para Chiapas. Estos tres textos, que fueron objeto de negociaciones maratónicas en noches blancas, aseguran el tránsito de la autonomía de hecho a la de derecho (esta semántica, otra vez, siendo diplomáticamente ocultada) mediante un tren de reformas legislativas que, en los Acuerdos, se ordenan en tres niveles: *el constitucional* (indicando a veces los artículos que ameritan modificaciones, con insistencia) en el 3° (edu-

cación), el 4° (el lugar social del indígena en la nación) y el 115 (sobre representación política); el *legal* (las leyes secundarias o reglamentarias); y el *institucional* (administración y políticas públicas).

En el documento *Punto y seguido*, los asesores del EZLN y el propio EZLN, también firmante, explican las circunstancias que llevaron a los Acuerdos de San Andrés, destacando el Foro Nacional Indígena como integrante del Diálogo Nacional y acota que:

San Andrés tiene allí su propia dimensión como punto de arranque, de ninguna manera como punto final o meta definitiva [Juan Pablos p. 87, motivo por el cual la firma fue discreta y por separado, sin solemnidad]. [La autonomía, es] parte de la autonomización de la sociedad civil en su conjunto. El EZLN tiene perfectamente claro que con la sola autonomía indígena no se va a derrotar el antiguo régimen, y que esto sólo será posible con la autonomía [...] y libertad de todo el pueblo mexicano [p. 86], es el espacio de una estrategia más amplia de transformación profunda de las relaciones entre los mexicanos [p. 87]. [Después, un comunicado del EZLN enuncia los puntos que quedan por defender], agotando los esfuerzos de negociación [para concretizar la autonomía, en los que destaca el complejo tierra-territorio], el 27 constitucional –sobre el ejido y la propiedad social en su primera versión, antes de su reciente reforma– y sus numerosas aplicaciones en términos agrarios, jurídicos, educativos, de género y de medios de comunicación.

El CNI reunió a cerca de 500 delegados de más de 30 etnias del país en la fecha simbólica del 12 de octubre de 1996. Existía entonces un intenso clima de resistencia: crisis y suspensión del diálogo e incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés; ríspida negociación para que el EZLN pudiera sesionar en el Congreso del D.F., lo que finalmente se pactó con la participación de uno de sus jefes históricos, la Comandante tzotzil Ramona en la situación patética que todos recuerdan por su grave enfermedad en fase terminal, (es una tzotzil sin escuela, quien, en febrero de 1994, presidió la delegación del EZLN en el Diálogo de la Catedral) con acto multitudinario en el Zócalo capitalino; y en un contexto de militarización de todas las regiones étnicas que convirtió en hazaña la presencia de sus delegados. Pero, al mismo tiempo, otras circunstan-

cias alentaban a los congresistas: la solidaridad nacional e internacional hacia el EZLN, la calidad –moral, cívica e intelectual– de sus apoyos extranjeros, extensivos a los indígenas del país, y una impresionante red transnacional (“intergaláctica” ironizaba el EZLN saboreándola) cruzada por simpatizantes de toda la república, campamentos de paz para hacer de colchón entre rebeldes y ejército, caravanas universitarias con alimentos y mensajes de apoyo a sus causas. El clima, pues, era un escabroso *melting pot* que barajaba peligrosamente la tragedia y el entusiasmo.

La “Declaración” del CNI, (documento de dos hojas en letra pequeña) insiste en los puntos sin afinar de San Andrés, aquellos que quedaron en el aire por la suspensión del diálogo. En su parte medular, exige (las cursivas son citas textuales):¹²

PRIMERO: el reconocimiento [N.B. palabra clave, no se trata de conceder ni de otorgar, sino de “reconocer”] jurídico constitucional de nuestra existencia plena como pueblos y de nuestro inalienable derecho a la libre determinación expresado en la autonomía en el marco del estado Mexicano.

SEGUNDO: el reconocimiento constitucional de nuestros territorios y tierras ancestrales [...].

TERCERO: el reconocimiento de nuestros sistemas normativos indígenas en la construcción de un régimen jurídicamente pluralista que armonice las diversas concepciones y prácticas de regulación del orden social que conforman la sociedad mexicana.

CUARTO: el reconocimiento de nuestras diferencias y nuestra capacidad para goberarnos con una visión propia en que la autonomía y la democracia se expresan como poder del pueblo.

Luego de otros puntos expresa su determinación *para participar en la construcción de un nuevo pacto social, [...] intensificar la lucha para el reconocimiento de los niveles regionales de autonomía, las reformas al Art. 27 [tierra-territorio], y el reconocimiento del pluralismo jurídico [...]. Desarrollaremos un programa de lucha, de resisten-*

¹² Esta declaración sigue siendo inédita; citamos los documentos del Congreso.

cia, de reconstrucción, de transformación de nuestra sociedad. Y termina con un llamado a un gran Diálogo con la Sociedad Civil para buscar la transformación de México pues a esto apunta la autonomía: No cederemos nuestra autonomía. Al defenderla defendemos la de todos los barrios, todos los pueblos, todos los grupos y comunidades que quieren también, como nosotros, la libertad de decidir nuestro propio destino, y con ellos haremos el país que no ha podido alcanzar su grandeza.

Segunda aproximación: el campo (construcción de las autonomías)

La segunda aproximación –fenomenológica o empírica– coteja texto y contexto, formulación y vivencias; acerca a la *praxis* autonómica. Corresponde a una experiencia anterior a las declaraciones, confirmando que las palabras tienen sustento en la práctica (“la autonomía de hecho”), y posterior, aportando la prueba de que las afirmaciones de 1994-1996 ya se aplican como si fueran leyes aunque no avaladas todavía por el poder (que se resiste a declarar la “autonomía de derecho”). En suma, la autonomía es, desde hace mucho tiempo, experiencia, y desde hace poco, compromiso firme.

Aún antes de 1994, ninguna gira de campo de cualquier extraño, fuese investigador, trabajador social o visitante, escapaba a un discreto equipo de recepción y de vigilancia en el pueblo o paraje que fuera. Estas medidas no eran (ni son) reservadas al no indio que se adentra, puesto que el indígena de paso también se presenta a las autoridades del ejido antes de deambular en el pueblo. Tan es así que esta norma resultó en la principal dificultad del EZLN en su primera fase, cuando era un zapatismo de monte que ignoraba esta norma indígena. Logró superarlo con el “pasaporte” que ameritó su fiel aprendizaje del viejo Antonio, con el que convirtió su movimiento en el zapatismo comunitario de su segunda etapa (de la que nacerá más tarde una tercera, la del zapatismo civil después del primer diálogo de 1994).¹³

¹³ Marcos, en el libro editado por Le Bot pp. 132-151, describiendo estas fases, documenta con anéc-

La recíproca se da igualmente cuando un indígena apegado a añejas tradiciones debe viajar a San Cristóbal: consciente de penetrar en otro territorio, de entrada y de salida suele presentarse y despedirse ante el Señor del terruño con un rezo al santo de la iglesia, local pero ajena, que corresponde a su itinerario. Estos modales se imponen también y desde siempre a los turistas quienes, para acceder al templo o al mercado de San Juan Chamula por ejemplo, deben registrarse, es decir pedir permiso antes de penetrar en territorio ajeno.

Ya tuvimos la oportunidad de expresar en otra producción que Los Altos y la Selva de Chiapas funcionan desde hace décadas como espacios de construcción social de una sociedad campesina alternativa, que las declaraciones del EZLN no obedecen a una teoría sino que, al contrario, teorizan viejas prácticas que reflejan “una lenta acumulación de fuerzas en silencio”.¹⁴

Con los arreglos previos al primer diálogo, aquél de Catedral (1994), el comisionado Camacho había propiciado “zonas francas” (ulteriormente cercadas por el ejército federal) para crear las condiciones de la negociación; éstas han funcionado como territorios autónomos, bien discernibles en el terreno por su inconfundible organización urbana.

La “urbanización” del INI y de la secretaría estatal correspondiente (con nombres cambiantes en el transcurso de los sexenios) consta de una desruralización que pretende remedar las ciudades mestizas con una irrisoria retícula de calles, con “parques centrales” artificialmente sembrado de kioscos y terrenos de basket, con ayuntamientos y bodegas uniformes (sin uso o con uso sin relación con su nombre), imágenes insultantes de la estandarización de la sociedad indígena conforme a modelos ajenos. En contraste, la planeación autónoma de las zonas francas es reconocible a su peculiar urbanización (sin calles, articulada en torno a las lomas en Guadalupe Tepeyac, en torno a los ríos —desviados o canalizados— en La Realidad, a la solemne avenida de Oventic

dotas instructivas “la pesadilla” de su naciente organización al topar con este control autonómico que fue su “primera derrota” y una dolorosa experiencia de “soledad” antes de ser su principal originalidad y apoyo.

¹⁴ Aubry, 1994, pp. 9-15.

o al anfiteatro de Morelia que invitan a la convivencia). Es detectable por su arquitectura vernácula con su acondicionamiento genuino del espacio doméstico que incluye “el sitio”, muchas veces experimental de cultivos o artesanía; por sus áreas comunitarias (aprovechadas por los cinco “Aguascalientes”¹⁵ o espacios cívicos –peripatéticos– de cultura y esparcimiento), experimentadas por los miles de visitantes intercontinentales hospedados en restaurantes, dormitorios, tiendas, letrinas, duchas, distintas de –pero relacionadas con– la parte habitada por los vecinos. Pese a la austeridad de la pobreza, todo está previsto: agua, poza para cría de peces, otra para el baño río arriba y una más para lavado de ropa más abajo, otra para que beba el ganado sin contaminar, potreros comunales para animales, espacios colectivos, escolares, ejidales, culturales, equipamientos técnicos socializados (por ejemplo la planta de luz, prendida para bailes o para sesiones públicas con sonorización), clínica, huerta comunitaria, la obligatoria iglesia o capilla, etc., y hasta bibliotecas, con funciones y orden tan distintos de aquéllos impuestos o improvisados en las comunidades cooptadas por el PRI a través de Solidaridad, el INI y el indigenismo estatal.

Tanta organización amerita una iniciación para el forastero que improvisa una visita. Despedido por el retén militar de Gabino Vásquez, el visitante, después de varios kilómetros inhabitados, estaba recepcionado en la zona autónoma al franquear su tranca: inspección (de seguridad para prevenir delación, violencia –armas o navajas–, o contaminación –por ejemplo droga, o bebida alcohólica cuya botella se estrellaba o pisoteaba en el acto) y una primera conversación indagatoria. Llegado al pueblo, un comité de recepción daba las instrucciones elementales de convivencia. Por supuesto, las condiciones de la gue-

¹⁵ La CND se reunió en agosto de 1994 en una inmensa ágora rústica, construida por el EZLN para la circunstancia, bautizada “Aguascalientes” en recuerdo de la Convención de 1914 durante la Revolución mexicana. Posteriormente, el EZLN construyó otros “Aguascalientes” en cuatro pueblos más que son las cabeceras de las demás regiones lingüísticas de su zona de influencia. En ellos, con un diseño urbano que facilita las actividades comunitarias, el EZLN se comunica o reúne con las bases regionales del CCRI, se retroalimenta o se presenta ante sus visitantes. Estos cinco “Aguascalientes” funcionan como foros cívicos o ágoras culturales.

rra y las de la clandestinidad extremaban precauciones, pero con maneras más respetuosas, eficientes y cordiales que las del ejército o de migración.

En los varios “Aguascalientes” (véase la nota núm. 15) abiertos por el intergaláctico (multitudinario Encuentro Intercontinental “por la Humanidad y contra el Neoliberalismo” de julio de 1996), se presentaron tácitamente las regiones autónomas, exhibiendo las comunidades que las integraban, adelantándose al cumplimiento oficial a los Acuerdos de San Andrés. En Oventic [en un espacio de arquitectura vernácula grandioso, digno de los constructores de pirámides, con luz instalada de contrabando por los técnicos autónomos en un par de días], de cada lado de la gran tarima central, varios templetes estaban destinados a las autoridades de los pueblos, reconocibles por sus trajes: los tzotziles de San Andrés y El Bosque, Chenalhó, Pantelhó, Mitontic y Zinacantán, y los tzeltales de Cancuc y Tenejapa. En Morelia, los actos estaban presididos por una pareja tzotzil de Huixtán, y tzeltales de Oxchuc, Altamirano y Ocosingo. La confirmación vino unos meses más tarde cuando se firmó la “Declaración de Moisés Ghandi”, el 24 de febrero de 1997, con el sello de “Región Autónoma Tzotz Choj” que se creó en los mismos municipios, pero del otro lado de la carretera que los une.

El mismo 24 de febrero de 1997, en Paso Hondo (alto Grijalva), 66 comunidades mames y mestizas (en una lista no cerrada) se agregan a las 94 del “nuevo municipio autónomo de Tierra y Libertad”. Éste, con sede en el ex Amparo Agua Tinta, se formó entre el 9 y el 14 de diciembre de 1994 en la operación del EZLN llamada ruptura del cerco (militar). Desde entonces, el grupo Tojtzotze (de *tojolabal*, *tzotzil*, *tzeltal*, además de los refugiados guatemaltecos asentados allí, de lengua mam y chuj) cuyas autoridades a veces son mestizas, se encarga de sus problemas de desarrollo en una extensión que va de los Lagos de Montebello hasta Monte Flor en dirección de la Reserva Biótica de Montes Azules en la Selva. En diciembre de 1994, apenas roto el cerco, instaló su retén, negoció después un retiro del ejército (regresado en 1997), mantiene al día su registro del estado civil, ejerce la justicia tan bien que los ex municipios oficiales (a los que ahora substituye), le turnan los

conflictos que no pueden resolver, los presuntos culpables y testigos siendo conducidos a sus oficinas en los carros de migración, ACNUR o COMAR; no dejan entrar los tractores de la dependencia que construye caminos porque prefieren trazar y construir solos sus calles para no caer en los riesgos de la cooptación clientelista del gobierno. Al anexarse una agencia en Paso Hondo,¹⁶ tácitamente pone en relieve sus criterios de remunicipalización y/o de definición del territorio autónomo: la frontera de Guatemala con las dos carreteras que la bordean (una oeste-este, la otra casi norte-sur) y la cohesión que le dio su carácter estratégico en los tres últimos sexenios (colonización agraria de tierras nacionales, militarización, refugiados guatemaltecos, cuyos hijos ahora optan por la mexicanidad, y sus problemas de tráfico o negocios transnacionales —evidentemente ilegales— de animales exóticos, madera, café y droga con presencia ambigua o cómplice de los servicios de migración).

En una solemne “Declaración de autonomía y libre determinación” comunicada a las comunidades interesadas, a la CONAI, la COCOPA, el CCRI-EZLN, convierten un inmenso esquinero estratégico y fronterizo en región autónoma, conformada por partes en 11 municipios (Ocosingo, Margaritas, Trinitaria, Independencia, Comalapa, Amatenango de la Frontera, Motozintla, Bella Vista, Siltepec, La Grandeza, Villa Comaltitlán),¹⁷ es decir, partes de la

¹⁶ Amparo Agua Tinta (cuyo nuevo topónimo es “Tierra y Libertad”) está en la Selva, junto al paralelo 16 que sirve de frontera E-O con Guatemala, equidistante de los Lagos de Montebello y la Reserva Biótica de Montes Azules; Paso Hondo, también pegado a la frontera, pero en su trazo N-S, ocupa el centro de la línea artificial entre Montebello y la cumbre del Tacaná en la costa del Pacífico. Por lo tanto, el municipio autónomo de referencia dibuja una especie de escuadra fronteriza de Chiapas con Guatemala (véase mapa al final de capítulo).

¹⁷ El municipio libre es una conquista de la Revolución Mexicana, inspirada por la práctica de Emiliano Zapata en los territorios que ocupaban sus campesinos cuyos documentos (de 1916 y 1917) fueron editados (s/f) por el CEN del PRI en el sexenio de Echeverría (1970-1976); estas leyes zapatistas fueron parcialmente asumidas por la Constitución de 1917 en la redacción primitiva de su Art. 115. Antes de la Revolución, existían solamente “Ayuntamientos” cuyos miembros ejecutaban los dictados de los “jefes políticos” en el territorio que éstos últimos administraban; pero después de ella, aparece “el Municipio” así definido: “la forma de gobierno republicano, representativo, popular, teniendo como base de su división territorial y de su organización política y administrativa el municipio libre” (Art. 115).

Selva, Alto Grijalva, Sierra y Soconusco. Para motivar su decisión, argumentan que para caciques y gobierno “no existimos”, que “el pueblo (de estas comunidades) nunca ha sido convocado a elección” mientras que las autoridades de Tierra y Libertad “fueron elegidas libre y democráticamente por el pueblo”, razón por la cual “nos apegamos a sus estatutos y lineamientos” (como se ve son “rebeldes” muy adictos al derecho). Con fecha, sellos y firmas asientan al final: “Con orgullo de sentirnos indígenas de Chiapas y México, lo festejamos como nuestra costumbre, con cohetes, bailables, marimba, trajes tradicionales, consignas y canciones”. Pese a maniobras gubernamentales en Maravilla Tenejapa (marzo de 1997) y Paso Hondo [octubre] para frenarlas, un poco más de 160 comunidades observan la pauta acordada en San Andrés, de libre asociación de comunidades y municipios.

Como se sabe, el municipio autónomo de Amparo Agua Tinta fue desmantelado por las Fuerzas Armadas el 1° de mayo de 1998, junto con otros (Taniperlas el 10 de abril –aniversario del asesinato de Zapata–, Nicolás Ruiz el 3 de junio, El Bosque el 10 –aniversario de la masacre del Corpus en 1971– con 9 muertos). Pero sus presos (entre ellos, además de campesinos autónomos, fueron detenidos un universitario en investigación de campo y un reconocido activista de derechos humanos) reconstituyeron las oficinas autónomas en una celda de la cárcel de Cerro Hueco, con máquina de escribir, refrigerador y una pintura mural. La violencia de estos operativos tuvo un saldo de decenas de observadores internacionales expulsados en castigo por su “indiscreción”.

Estos ejemplos enseñan que las declaraciones y conceptos vertidos sobre autonomía en los Diálogos de San Andrés no fueron puras palabras; que el territorio es inseparable de ella porque le da sustento; que las comunidades ejercen libremente su derecho de asociación a pesar del incumplimiento ofi-

Esta “forma popular” y la gestión de esta “base territorial” (sus múltiples “parajes” de alguna manera federados en torno a su “cabecera”), obliteradas por las prácticas autoritarias de dudosa constitucionalidad del actual régimen, son la dimensión comunal que las autonomías tratan de revitalizar y refuncionalizar al ejercer la libertad que caracteriza al municipio libre.

cial, procediendo, dado el caso, a remunicipalizaciones (de contrabando pero funcionales) pese a la falta de dinero, repuesto por cooperación voluntaria; que las zonas proclamadas autónomas son de hecho pluriétnicas; que los mestizos no sufren ninguna discriminación puesto que, al contrario, llegan incluso a ser autoridades en regiones indígenas, como la Tojtzotze ya mencionada; que su cooperación crítica y selectiva con la COMAR niega la segregación que se le imputa, que no cabe la secesión del resto de Chiapas ni el separatismo de cara al país, que la soberanía no está en peligro. Hay congruencia, pues, entre la teorización consensada en San Andrés y la práctica campesina que se refleja en los hechos.

Pero, como se ve, no hay ningún plan autonómico rígido ni dirigido, porque es un proceso que se va desarrollando en una dinámica social propia que construye “desde abajo” esta “autonomía diferenciada”, como dicen los Acuerdos de San Andrés; ésta “manda obedeciendo” la libre determinación de las comunidades que desean asociarse; la realidad del territorio (frontera, recursos naturales y vías de comunicación) norma las agrupaciones o fundaciones de nuevos municipios o distritos autónomos.

“En los territorios indígenas chiapanecos se está operando un proceso de autonomía, y [...] éste tiene su propia lógica, sus propios procesos y conflictos, y sus propios actores.”¹⁸ Su lógica está definida por las líneas anteriores; en cuanto a los conflictos, se dieron progresivamente entre marzo de 1997 y abril de 1998, en Maravilla Tenejapa, el Nuevo Momón, Damasco, Moisés Ghandi (con su nuevo nombre: Municipio Ché Guevara), Paso Hondo y Taniperlas (ahora Flores Magón), movilizand o a indígenas por millares. Esta continuidad es la expresión de una voluntad política (ya no militar) enfocada en los corolarios de la autonomía: remunicipalización y redistribución, que incluyen la representación política según el vocabulario de San Andrés. Estallaron porque la Federación dejó sin cumplir la firma de los Acuerdos del 16

¹⁸ Marcos, comunicado del 28 de octubre de 1997 (“La otra guerra que viene, el Alto Clero desde las puertas del Infierno”, parte III).

de febrero de 1996, y porque el gobierno de Chiapas los violó (principalmente con las irregularidades de su Comisión Legislativa local).¹⁹ Entonces, el viejo conflicto centenario entre autonomía de hecho (las prácticas autonómicas de siempre) y autonomía de derecho (el reconocimiento constitucional, todavía en el aire) se va complicando con el nuevo matiz de un conflicto entre la ilegalidad (por incumplimiento oficial al no convertir en leyes los Acuerdos firmados), y la legitimidad (por apego campesino a la letra y espíritu de los mismos Acuerdos).²⁰ En este nuevo contexto, las nuevas autoridades autonómicas muestran que tienen palabra, que acatan lo firmado y mandan obedeciendo a Tlapa, a San Andrés y al CNI de México. Es la forma transitoria de su eterna resistencia.

Tercera aproximación: procesos y tendencias continentales (conquistas y polémicas)

La declaración citada de la Montaña de Guerrero finaliza aludiendo a un movimiento indígena continental en el que la reivindicación de la autonomía

¹⁹ La primera violación fue una Comisión Legislativa que no integraba de manera paritaria a los partidos políticos representados en el Congreso local como lo estipula el tercer documento —el chiapaneco— de los Acuerdos. Las otras se dieron en otra Legislatura: una ley de 1999 que se podría llamar “de favores al indígena” sin reconocimiento de sus derechos y sin mención de la autonomía; y la reciente creación de nuevos municipios a iniciativa (irregular) del Presidente del H. Tribunal de Justicia, no de la Comisión Legislativa.

²⁰ El enredo jurídico entre legalidad y legitimidad es comparable a aquel de la anarquía agraria cuando se publica en el Diario Oficial una “Resolución Presidencial” que otorga tierra, la que sigue siendo inprocedente mientras falta la formalidad de la “Ejecución” que espera eternamente su hora en la burocracia de la Secretaría de Reforma Agraria o en el Tribunal Agrario. Esos atrasos (a veces de décadas) motivan las “recuperaciones” de tierras por los campesinos, que gobierno y latifundistas llaman “invasiones”. El cumplimiento de esta legalidad en su letra violando su espíritu, se entrega —por vacío o disfuncionalidad institucional— a las fuerzas armadas y genera a la vez un “orden” policiaco y la ingobernabilidad que degeneran en ilegitimidad. Este reto jurídico no deja otra vía que la organización de la rebeldía para controlar las invivibles manifestaciones salvajes de inconformidad. En esta lógica, que propicia un poder dual, la expresión de la resistencia (agraria y autónoma) es un gobierno paralelo, “de contrabando”.

“existe a nivel mundial” (Tlapa, núm. 6, sin más explicitación). Los hechos se encargaron de confirmarlo cuando, en torno al primer aniversario del 16 de febrero, aquél de los Acuerdos de San Andrés, españoles, vascos, catalanes, belgas, alemanes, griegos, irlandeses, italianos y otros, saludaron la fecha como si fuera propia, ya sea porque disfrutaban una conquista reciente de su autonomía o porque la anhelan.

En América, el movimiento se inició a principios del siglo en una Conferencia Latinoamericana (Buenos Aires, 1929), en la que los delegados del gobierno mexicano escucharon atónitos, por primera vez, las tesis de Mariátegui sobre “la autodeterminación del campesino indígena peruano”.²¹ La respuesta oficial de México, formalizada después para contrarrestarla, fue el indigenismo, fustigado en la Montaña de Guerrero y aún en San Andrés (“todo lo contrario, serán los indígenas [ya no los indigenistas] quienes, dentro del marco constitucional y en el ejercicio pleno de sus derechos, decidan los medios y formas en que habrán de conducir sus procesos de transformación”, Juan Pablos, 1996: 35).

Su cuestionamiento sistemático se dio hace un cuarto de siglo, en la Reunión de Barbados en donde antropólogos, ONG, iglesias católica y evangélicas, denunciaron al indigenismo como la última forma del colonialismo (ahora interno) y como un medio del poder ladino para lastimar colectivamente a indígenas haciéndoles favores individuales de cooptación. En respuesta, vino la ola romántica del “indianismo”, o indigenismo culto de elites indígenas formadas en universidades blancas durante su exilio en Europa, sin bases indígenas reales o, cuando sí, acatando declaraciones nacidas en las cúpulas intelectuales de los jefes sin que surgieran desde abajo.²² Fue recuperado en

²¹ Un breve historial y comentarios polémicos de este proceso se encuentran sistematizados por Gonzalo Aguirre Beltrán, principalmente en los cap. 8, pp. 177ss. y 15 (sobre lo particular a partir de la p. 341).

²² Sobre este fenómeno nacido en el sur (como, por ejemplo, el “Parlamento Panindio” reunido en Paraguay, pero extensivo al continente), véase Aubry 1983 p. 28, o con otro enfoque, la tesis doctoral de Marie-Chantal Barre (1983). Para la cuestión teórica subyacente, comentada en nuestro tercer apartado: (Harvey 1999: 97-110), con abundante bibliografía sobre el tema.

México bajo el nombre de “indigenismo de participación” por la administración INI-COPLAMAR y su tesis del “etnodesarrollo”, barrida en los hechos por el movimiento popular nacido del Congreso Indígena Fray Bartolomé de las Casas de 1974 (cerca de 2 mil tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles reunidos en San Cristóbal durante varios días para intercambiar sobre tierra, comercio, educación y salud) cuya fuerza y eficiencia sirvió de pasaporte indígena a las diversas organizaciones sociales independientes que, en lo sucesivo, politizaron y transformaron a Chiapas y a las demás regiones rurales y étnicas del país.

Madurando esos esbozos, los primeros pasos firmes de la autonomía se dieron en las décadas siguientes, las de los ochenta y noventa. Se construyó con Misquitos en la primera fase sandinista de Nicaragua (1980), aunque pronto contaminada por las maniobras de la Contra; se elevó a nivel constitucional en el Brasil desmilitarizado (1988), como un homenaje a la lucha de los indígenas de Amazonas por su contribución a la toma de conciencia democrática del país; lo mismo se dio más tarde en Colombia (1991). Bolivia, sin lograr inscribirla en su Constitución, la conquista bajo el nombre de “municipalidades” (1993), y la CONAIE se vuelca a la calle durante dos semanas sin alcanzarla (1994), pero consigue algo de representación política de los indígenas, aunque en un grado menor que Colombia (con diputados y senadores indígenas) o Bolivia (con un vicepresidente de la República aymará hasta 1997). Es un anhelo y todavía una lucha de los Mapuches de Chile. Guatemala, en sus acuerdos de paz de diciembre de 1996, contempla, con altibajos y una reciente e inesperada frustración, las reformas constitucionales en las que México se debate ahora.²³

Finalmente, en los mismos mes y año, una Comisión del III preparaba una Declaración continental sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (nótese el vocabulario: “pueblos”, es decir los fundadores de las naciones, no las

²³ Para la información reciente sobre este proceso continental, véase: *NACLA*, *Report on the Americas* (vol. XXIX, 5, marzo-abril): “Gaining Ground, The Indigenous Movement in Latin America” (varios autores), Nueva York, 1996.

“minorías” étnicas de las “comunidades” en el “refugio” –vocabulario de Aguirre Beltrán– de nichos del país).

Aunque existan lagunas o diferencias conceptuales entre las primeras autonomías y las formas y expresiones que formuló San Andrés (que no las contradice pero las rebasa), para todos esos países, el anhelo o la conquista de “la autonomía como ejercicio del derecho a la autodeterminación”, (Juan Pablos, 1996: 23, 30) es la de un *autogobierno*, por *autoafirmación* de los pueblos concernidos cuyos miembros tienen derecho a su *autoadscripción*, en la *autodelimitación* de sus territorios (remunicipalización, redistribución, y eventualmente regionalización a partir de la noción de “hábitat” en los términos del Convenio 169 de la OIT), practicando su *autoorganización*, en la *autogestión* de sus recursos para un *autodesarrollo* (Juan Pablos, 42).

Por tanto, el CNI de Guerrero tenía toda la razón: un nuevo proceso legal y constitucional atraviesa ya todo el continente. Los docentes de derecho constitucional parecen ignorar –o no entender– los procesos transformadores que se generan bajo nuestra mirada. Las constituciones históricas [o las reformas históricas a viejas constituciones] no fueron redactadas por constitucionalistas, sino por luchadores sociales, por ejemplo los constituyentes de 1917 (lo mismo podría decirse de la Constitución de los Estados Unidos de América, o aquella de la Revolución francesa, y hasta de la de Cádiz en 1812), lo que no significa que estaban mal preparados, como lo documentan los debates de esos mismos Congresos Constituyentes. El trabajo de los juristas vino después: no para redactar la Constitución o sus reformas, sino para checar si las leyes secundarias que posteriormente se emitieron, estaban en conformidad con los principios constitucionales, frutos de profundas transformaciones sociales cuyas fechas son hitos de la historia. Sin entrar en este debate por estar fuera de nuestro tema, importa recalcar (ahora sí dentro del mismo) que las referencias aquí enunciadas significan que el proceso autonómico que vivimos, tiene relevancia, recurrencia e intensidad históricas. Surgido de las bases y apoyado por autoridades intelectuales, su progresivo reco-



Los Acuerdos de San Andrés prerequisite para la construcción de la paz

Foto: Fernando Rosales

nocimiento de parte del Estado es, para los países concernidos, una eminente manera de saldar su deuda histórica con los pueblos indígenas.

El lento proceso de maduración aquí esbozado manifiesta que el tránsito de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho, como fenómeno continental identificador de las luchas indígenas de este siglo, la convierte en una nueva expresión histórica del federalismo que, en la emergencia de las democracias, costó años de lucha y a veces tanta sangre. Sin embargo este “nuevo federalismo”, tan pregonado en los documentos de San Andrés, podría prestar a confusión en un contexto neoliberal en el que, al revés de las condiciones históricas de surgimiento del sentimiento federal, el poder central, para aliviar sus obligaciones y luego privatizar sus progresivas adquisiciones, “federaliza” los costos de educación o salud, descargándose en los estados periféricos. Al contrario, la autonomía reivindica para los “pueblos originarios” las libertades gestionarias –políticas, culturales y económicas–

que conquistaron antaño los estados con el pacto federal que garantiza sus derechos colectivos e históricos.

Para concluir: ejes y alcances

Recordemos que el debate sobre autonomía se formalizó en el transcurso de la Mesa I (de octubre de 1995 a febrero de 1996) del Diálogo de San Andrés, enmarcado por los “Derechos y Cultura Indígenas”. El trato conceptual dado a estas dos categorías inseparables es novedoso pues las monografías clásicas de la literatura antropológica no las asociaban.

Tal como lo asentó la Declaración de la Montaña, “no somos porcentajes de pobreza o ‘índices de marginación’ “, ni etnias o grupos minoritarios o remanencias exóticas, “los indígenas somos *pueblos*” (Tlapa, 3). Esta categoría histórica se toma prestada al vocabulario del Convenio 169 de la OIT que la refiere a los orígenes de los países nacidos de ellos. Son legitimados por su pasado y su “territorio”, tienen un dinamismo cultural fincado en las lenguas que inspiran su pensamiento y su educación, son colectivamente los dueños de los recursos naturales de su “hábitat”. Eventualmente, estos “pueblos originarios” barajan pluriculturalmente varias etnias que compartieron una misma historia en un mismo territorio, los que quieren volver a compartir y gestionar en su autonomía.

Esta categoría territorial e histórica (San Andrés: “la unidad indisoluble hombre-tierra-naturaleza”, en Juan Pablos: 41) les hace “sujetos de derechos en cada uno de los ámbitos y niveles en que harán valer y practicarán su autonomía diferenciada, sin menoscabo de la soberanía nacional” (Juan Pablos: 51). Estos derechos, por lo tanto, y ahí está la innovación, no se restringen a las garantías individuales que deben seguir defendiendo los derechos humanos, sino que infieren *derechos colectivos* -de pueblos-: históricos, políticos, agrarios, económicos, culturales y sociales. Por ejemplo, el viejo derecho constitucional de libre asociación ciudadana (siempre válido) se ve amplia-

do por el reconocimiento “del derecho de las comunidades como entidades de derecho público, de asociarse libremente en municipios” (Juan Pablos: 40), que ya ejercen las regiones que se declararon autónomas tal como lo documentamos aquí. La autonomía de los pueblos es a la vez el primero —y la llave— de los demás derechos colectivos.

Este reconocimiento de los indígenas como pueblos originarios destraba las trampas indigenistas o la condescendencia social: a los pueblos que se autogobiernan, ya no les interesan favores o foros especiales de demandantes; lo que les importa es *un nuevo pacto social* que infiera “la representación política a todos los niveles” (municipal, estatal, federal) y todos los poderes: ejecutivo, legislativo y judicial. Al colocarse en este plano, caen de por sí los viejos pliegos petitorios de mejor atención, más dinero y recursos, porque de esta “nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado, sus instituciones y niveles de gobierno” (Juan Pablos: 22) nacen un nuevo país y una nueva sociedad, es decir “*un nuevo federalismo en la República mexicana*” (Juan Pablos: 24).

Este nuevo federalismo [con las precauciones interpretativas del último párrafo de nuestro apartado anterior], subrayado con tanta recurrencia en los Acuerdos de San Andrés, conduce al aporte mayor de esta conquista indígena en la historia de la democracia y del derecho constitucional.

La democracia nace con ciudadanos iguales ante la ley, con igualdad de derechos individuales. Pero este enfoque patrimonial e histórico de todos los países democráticos se topó con realidades colectivas que lo hacía ilusorio o ideal en los países de la Conquista, porque se daban derechos iguales a desiguales en las circunstancias concretas de la vida cotidiana. Al identificar y enunciar por primera vez los derechos colectivos de pueblos fundadores de países pluriculturales, la interpelación de Chiapas, dentro de la gran caja de resonancia del país más indígena del continente (en cifras absolutas pese a porcentajes menores), atempera y concilia la igualdad de derechos con el derecho a la diferencia, cuya máxima expresión colectiva justamente es la autonomía sin segregación ni secesión del país. Aunque los indígenas de otras naciones la hayan conquistado antes que México, éste último, en el intenso

debate en curso y cualquiera que sea su salida, la fundamenta con un aporte novedoso a la teoría y a la práctica democráticas. La democracia clásica (cuyos protagonistas, como por ejemplo los “sans culotte”, tampoco “existían” —eran ninguneados— antes de tomar calles y Bastilla) nace con la igualdad consagrada por los individuales derechos humanos; la nueva (con el protagonismo de los indígenas, parangón de muchos otros socialmente negados), sin contradecir la anterior de la que es heredera, nace bajo nuestra mirada con el nuevo federalismo definido en San Andrés que, sin ruptura nacional, plantea *el derecho colectivo a la diferencia*.

El tránsito de la autonomía de hecho —en el silencio de la resistencia o de la clandestinidad— a su liberación por el derecho mediante la organización, exige los reconocimientos constitucionales acuñados en los Acuerdos de San Andrés: primero al territorio o hábitat de pueblos, segundo a un nuevo pacto social entre éstos y el país (algo más riguroso que “la economía moral” de algunos antropólogos), y tercero a su derecho federal a la diferencia. Sin estas nuevas “tres garantías” (valga esta referencia a la historia fundadora de México) la autonomía seguiría siendo amarrada, apresada. Para terminar en los términos del cuento por el que hemos empezado, la contrapropuesta-iniciativa gubernamental del 15 de marzo de 1998,²⁴ al silenciarlas o cohibirlas, no suelta la soga, tan sólo la moderniza ofreciendo a los pueblos originarios otro control disfrazado: aquél de una reata más larga.

²⁴ Esta iniciativa queda estancada por las resistencias (populares, del CNI, de la CONAI entonces todavía operante y de la COCOPA) y las dudas que despertó (en la prensa, entre legisladores, partidos de oposición y hasta ante la opinión internacional) entre otras razones porque: reduce el concepto de ‘pueblos originarios’ a aquél de ‘comunidad’, ‘otorga’ generosamente la autonomía en vez de ‘reconocerla’ como un derecho, oblitera el derecho colectivo a la diferencia, silencia sus repercusiones en la gestión colectiva de los recursos naturales, niega la dimensión territorial de las autonomías —así esterilizadas— y rechaza la lógica jurídica de sus ‘sistemas normativos’; es decir, es selectiva de cara al bloque de los Acuerdos que, en esta operativización parcial, pierden su espíritu y coherencia.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1983 *Lenguas vernáculas, su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, CIESAS, México.

AUBRY, ANDRÉS

- 1983 “Indigenisme, indianisme et luttes populaires de libération”, en *Le Monde Diplomatique* (abril), París.
- 1994 “La historia de Chiapas identifica a los zapatistas”, en *Documentos*, núm. 43, pp. 9-15, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas (reproducido parcialmente en el suplemento de la *Revista de la Universidad de Guadalajara*, abril-mayo 1994, con el título: “Una lenta acumulación de fuerzas en silencio”).

BARRE, MARIE CHANTAL

- 1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

- 1992 *México profundo, una civilización negada*, Grijalbo/SEP/CIESAS, México.

CNI

- 1994 18 de diciembre, “Declaración de la Montaña de Guerrero”, affiche de la CNI.
- 1996 11 de octubre, *Nunca más un México sin nosotros*, inédito.

HARVEY, NEIL

- 1999 “La autonomía indígena y ciudadanía étnica en Chiapas”, en *Boletín de antropología americana* (julio 1998), Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

INI

- 1978 *INI, 30 años después, revisión crítica*, INI, México.
- 1996 *Nunca más sin nosotros* (documentos completos de los Acuerdos de San Andrés), México.

LE BOT, YVON

- 1997 *Subcomandante Marcos, El sueño zapatista*, Plaza y Janés, México.

RUS, JAN

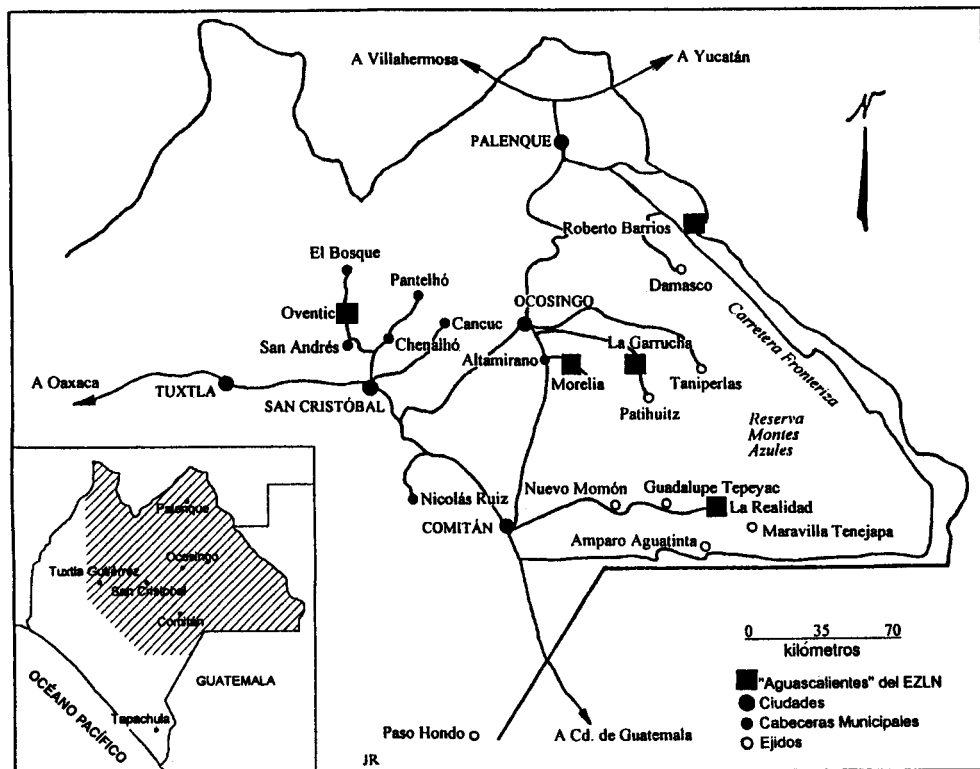
1976 "Managing Mexico's Indians: The Historical Context and Consequence of Indigenismo", (ms).

1996 "La comunidad revolucionaria institucional", en Mario H. Ruz y J. Pedro Viqueira, *Chiapas, los rumbos de otra historia*, CIESAS/UDG/UNAM, México.

ZAPATA, EMILIANO

s.f. *Derechos y obligaciones de los pueblos*, CEN del PRI, México.

Área de influencia del EZLN (1994-2001)



Glosario

| | |
|----------|---|
| ACIEZ | Asociación Campesina Independiente Emiliano Zapata |
| ACNUR | (UNHCR, en inglés). Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados |
| AEDEPCH | Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco |
| ANIPA | Asamblea Nacional Indígena Plural para la Autonomía |
| ARIC | Asociaciones Rurales de Interés Colectivo |
| BANRURAL | Banco Nacional de Crédito Rural |
| CAP | Congreso Agrario Permanente |
| CCI | Central Campesina Independiente |
| CCRI | Comité Clandestino Revolucionario Indígena |
| CIACH | Centro de Información y Análisis de Chiapas |
| CIDH | Comisión Interamericana de Derechos Humanos |
| CIOAC | Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos |
| CNC | Confederación Nacional Campesina |
| CND | Convención Nacional Democrática |
| CNI | Convención Nacional Indígena. Reunida una sola vez en Tlapa, Guerrero. |
| CNI | Congreso Nacional Indígena |
| CNM | Consejo Nacional de Mujeres |
| CNPI | Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas |
| CNPI-I | Coordinadora Nacional de Pueblos Indios Independientes |
| CNPI | Consejo Nacional de Pueblos Indígenas |
| COAO | Coalición de Organizaciones Autónomas de Ocosingo |

| | |
|----------|---|
| COCOPA | Comisión para la Concordia y Pacificación. Comisión formada por los partidos políticos representados en la Cámara de Diputados y en el Senado del Congreso de la Unión, más un representante del Congreso local de Chiapas y otro del Ejecutivo estatal, nacida para equilibrar la representación del Ejecutivo en el conflicto y las negociaciones de San Andrés Larráinzar. |
| CODIMUJ | Coordinadora Diocesana de Mujeres |
| COICS | Coordinadora Indígena y Campesina de la Sierra |
| COMAR | Comisión Mexicana de Ayuda a los Refugiados |
| CONAI | Comisión Nacional de Intermediación |
| CONAIE | Confederación de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador |
| CONPAZ | Coordinadora de Organizaciones No Gubernamentales por la Paz |
| CROICS | Consejo Regional de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Soconusco |
| CSM | Consejo Supremo Mame |
| CUD | Convenios Únicos de Desarrollo |
| DEA | Drug Enforcement Agency (Agencia Antidrogas Estadounidense) |
| EPR | Ejército Popular Revolucionario |
| ESPAZ | Espacio Civil por la Paz |
| EZLN | Ejército Zapatista de Liberación Nacional |
| FERTIMEX | Fertilizantes de México |
| FIPI | Frente Independiente de Pueblos Indios |
| FLN | Frente de Liberación Nacional |
| FNPI | Foro Nacional Permanente de Pueblos Indígenas |
| FMI | Fondo Monetario Internacional |
| FOCIES | Frente de Organizaciones y Comunidades Indígenas de la Sierra |
| III | Instituto Indigenista Interamericano |
| INEMARC | Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya |
| INI | Instituto Nacional Indigenista |
| INMECAFÉ | Instituto Mexicano del Café |

| | |
|----------|--|
| IOE | Industrialización Orientada a la Exportación |
| ISI | Industrialización Sustitutiva de Importaciones |
| ISMAM | Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla |
| LASA | Latin American Studies Asociation (Asociación de Estudios Latinoamericanos) |
| MIRA | Movimiento Insurgente Revolucionario Antizapatista |
| MCZ | Movimiento Civil Zapatista |
| MOCRI | Movimiento Campesino Regional Independiente |
| OEA | Organización de los Estados Americanos |
| OIT | Organización Internacional del Trabajo |
| ONG | Organizaciones No Gubernamentales |
| ONU | Organización de las Naciones Unidas |
| OPEZ | Organización Proletaria Emiliano Zapata |
| ORIACH | Organización de Representantes Indígena de los Altos de Chiapas |
| PAN | Partido Acción Nacional |
| PDCH | Partido Democrático Chiapaneco |
| PFCRN | Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional |
| PFLN | Partido Fuerzas de Liberación Nacional |
| PNR | Partido Nacional Revolucionario (Después PRI) |
| PRI | Partido Revolucionario Institucional |
| PRD | Partido de la Revolución Democrática |
| PROCAMPO | Programa para el Campo |
| PRONASOL | Programa Nacional de Solidaridad |
| PST | Partido Socialista de los Trabajadores |
| RAP | Regiones Autónomas Pluriétnicas |
| RAZ | Regiones Autónomas Zapatistas |
| SER | Servicios del Pueblo Mixe |
| SIPAZ | Servicio Internacional para la Paz |
| SOCAMA | Solidaridad Campesino-Magisterial |
| SRA | Secretaría de la Reforma Agraria |

| | |
|-----------|--|
| TLCAN | Tratado de Libre Comercio de América del Norte |
| TLC | Tratado de Libre Comercio |
| UNORCA | Unión Nacional de Organizaciones Campesinas |
| UU | Unión de Uniones |
| UNCAFEXSA | Unión Nacional de Ejidatarios y pequeños Propietarios para promover el crédito agrícola, la explotación forestal y las agroindustrias. |
| UCEZ | Unión de Comuneros Emiliano Zapata |
| UGOCM | Unión General de Obreros y Campesinos de México |

Sobre los autores

José Alejos García es investigador del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Autónoma de México. Ha trabajado con indígenas mayas de Chiapas y Guatemala por más de quince años. Es autor de *Wajalix bë t'an. Narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá* (UNAM 1988); *Moso-jäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas* (UNAM 1995) y *Ch'ol/Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*. (UNAM 1999, Premio Nacional de Investigación Fray Bernardino de Sahagún).

Andrés Aubry es historiador francés, fundador del Instituto de Asesoría Antropológica para la región Maya Asociación Civil (INAREMAC), instituto de investigaciones no gubernamental, único en México en publicar los resultados de investigación en idiomas indígenas. Fue uno de los organizadores del Congreso Indígena de 1974 y en 1994 fue asesor de la Coordinadora Nacional de Intermediación (CONAI), encargada de mediar en los diálogos entre el EZLN y el gobierno federal. Es autor de múltiples artículos sobre la historia colonial y poscolonial de Chiapas.

Aracely Burguete Cal y Mayor, académica y activista chiapaneca, actualmente es profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Unidad Sureste (CIESAS-Sureste), con sede en San Cristóbal de Las Casas. Fue integrante fundadora de la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA), y directora académica del Centro de Capacitación para el Autodesarrollo de los Pueblos Indios de las Regiones

Autónomas Pluriétnicas (RAP). Fue asesora del EZLN durante las mesas del diálogo. Es autora de varios artículos y libros sobre el movimiento indígena y la lucha por la autonomía, entre sus publicaciones recientes esta la edición del libro colectivo *México: experiencias de autonomía indígena*, (IWGIA 1999).

George A. Collier es profesor emérito del departamento de antropología de la Universidad de Stanford. Ha trabajado por más de cuarenta años con indígenas tzotziles de Zinacantán. Es autor de múltiples artículos y libros sobre los indígenas de Los Altos de Chiapas y los campesinos de Andalucía, España. Entre sus publicaciones están los libros *Planos de interacción del mundo tzotzil: Bases ecológicas de la tradición en Los Altos de Chiapas* (INI 1975, original en inglés publicado por University of Texas Press 1974) y *¡Basta! Tierra y la rebelión zapatista en Chiapas* (UNACH 1998 original en inglés publicado por Food First Books 1994).

Christine Eber es profesora de antropología en la New Mexico State University de Las Cruces, Nuevo México. Es autora de múltiples artículos sobre los tzotziles de San Pedro Chenalhó y del libro *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow* (University of Texas Press, 2000, Segunda edición).

Gustavo Esteva es activista social e intelectual desprofesionalizado. Fue asesor del EZLN. Vive y trabaja en un pequeño pueblo indio en Oaxaca, México. Entre sus libros recientes: *Crónica del fin de una era: el secreto del zapatismo* (México: Posada, 1994); con Madhu S. Prakash, *Grassroots Postmodernism: Remaking the Soil of Cultures* (Londres: Zed, 1998).

Rosalva Aída Hernández, es profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Ha trabajado y vivido con indígenas chiapanecos y refugiados guatemaltecos por más de quince años. Entre sus publicaciones recientes están *La Otra Frontera: Iden-*

tidades Múltiples en el Chiapas Poscolonial (CIESAS-Porrúa 2001 Premio Nacional de Investigación Fray Bernardino de Sahagún, publicado en inglés por University of Texas Press 2001) y es editora del libro colectivo *La Otra Palabra. Mujeres y Violencia en Chiapas. Antes y Después de Acteal* (Publicado en inglés por IWGIA 2001).

Xochitl Leyva Solano, es profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Unidad Sureste (CIESAS-Sureste), con sede en San Cristóbal de Las Casas. Ha realizado investigación en la zona zapatista de Las Cañadas desde los años ochenta y publicado múltiples artículos sobre el movimiento indígena y campesino en Chiapas. Es coautora con Gabriel Ascencio Franco del libro *Lacandonia al filo del agua* (FCE-CESMECA-UNAM-CIESAS 1996) y coeditora con Valentina Napolitano del libro colectivo *Encuentros Antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society* (Institute of Latin American Studies 1998).

Shannan L. Mattiace es profesora de Ciencias Políticas en Allegheny College en Pensilvania, Estados Unidos. Ha realizado investigación en la zona tojolabal de Chiapas y publicado artículos sobre movimientos sociales en América Latina, política cultural, y autonomía indígena. Su libro titulado *Ver con dos ojos: autonomía indígena en Chiapas* será publicado en 2003 por The University of New Mexico Press.

Jan Rus es antropólogo e historiador. Ha trabajado en Chiapas desde hace treinta años, en la región tzotzil, especialmente en comunidades chamulas. Con Diana Rus es codirector del Taller Tzotzil (Proyecto de Historia Oral y Literatura Tzotzil y de otras lenguas indígenas de Chiapas) de INAREMAC desde 1985. Es editor-coordinador de la revista *Latin American Perspectives*.

La edición de *Tierra, libertad y autonomía:
Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*,
se terminó de imprimir en el año de 2002 en los talleres
de Desarrollo Gráfico Editorial, S.A. de C.V.,
Municipio libre 175, Colonia Portales, 03300, México, D.F.
El tiraje consta de 2 000 ejemplares.

Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas

Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus
(editores)

Tierra, libertad y autonomía nos lleva a recorrer las distintas regiones de Chiapas mostrándonos los impactos que el movimiento zapatista tuvo y tiene en la vida cotidiana de las comunidades mayas.

Desde perspectivas históricas y etnográficas, los autores de este libro analizan las complejidades de la resistencia indígena y campesina, confrontando las visiones homogeneizadoras de los pueblos indios. La ubicación geográfica, la forma de inserción en la economía cafetalera, las experiencias organizativas y los encuentros con el estado-nación, entre otros factores, han marcado las distintas maneras de ser indio en Chiapas.

En contraste con perspectivas esencialistas que ven a los pueblos indígenas como herederos de culturas milenarias, estos ensayos dan cuenta de la manera en que las identidades colectivas se construyen históricamente como resultado de múltiples diálogos.

De esta manera, el ejemplar que el lector tiene en sus manos muestra un balance del impacto que el movimiento insurgente ha tenido en los proyectos políticos de los indígenas chiapanecos y al mismo tiempo, pretende entablar un diálogo entre distintas perspectivas teóricas y políticas. Se trata de un esfuerzo colectivo por contribuir, desde la academia, al reconocimiento de la diversidad cultural y de la diversidad dentro de la diversidad.

ISBN 968-496-443-9



9 789684 964433



antropologías
CIESAS