



Antecedentes y motivos del movimiento indígena zapatista

Francis Mestries Benquet¹

La selva tiene memoria

E. Bartolomé

Introducción

La conquista y la colonización española en Guatemala, capitanía general de donde dependía Chiapas, fueron particularmente cruentas y devastadoras para los indios mayas.

La Colonia desestructuró el sistema social, económico, territorial, político y cultural de los pueblos sobrevivientes y estableció un régimen de explotación basado en una rigurosa segregación espacial y racial de los indios y en la valorización de su

¹ Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

fuerza de trabajo y de sus mercancías por los encomenderos, funcionarios, clérigos y comerciantes españoles, aparte del tributo que la Corona les extraía. La Independencia, seguida de la integración de Chiapas a México, acentuó la explotación y opresión de los indios, pues a las formas coloniales de explotación y discriminación, agregó el despojo de sus tierras comunales al amparo de las leyes liberales y la servidumbre por deudas, para asegurar mano de obra fija y casi gratuita a las fincas de la oligarquía chiapaneca, que requería de más tierras y brazos para reconvertirse a la agricultura de exportación. La Revolución no logró cambiar la estructura de poder y las relaciones sociales de producción, sino hasta el cardenismo fue cuando se redistribuyeron tierras en los Altos y la Costa, pero sin eliminar el poder económico de la oligarquía terrateniente “criolla”. Se restableció así una suerte de “desarrollo separado” para los indios como en tiempos de la Colonia, donde las comunidades indígenas aportaron mano de obra barata y temporal a las fincas del Soconusco, o casi servil en las regiones donde la reforma agraria no llegó sino hasta los años setenta y ochenta, como en el Norte y en la Selva. La discriminación como justificación ideológica de grados extremos de explotación, al igual que el control del poder político y de las mejores tierras por la oligarquía siguieron vigentes en lo esencial hasta los ochenta. No hay que extrañarse entonces que los indios de Chiapas se hayan sublevado 120 veces desde la Conquista.

Este ensayo pretende, después de analizar los determinantes macroestructurales del levantamiento zapatista, entender al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como el último estrato de sedimentación de una historia de persistencia y resistencia de las comunidades mayas de Chiapas, producto del sincretismo entre la matriz cultural y memoria histórica mayences y las sucesivas influencias que han hecho mella en ellas, como la religión católica y las diversas ideologías políticas que desde la Revolución han penetrado la sociedad indígena de Chiapas. Aquí enfatizaremos la reapropiación de la religión católica por los indios para ponerla al servicio de sus luchas a través de profundas reformas religiosas.

También nos proponemos encontrar líneas de continuidad entre las demandas históricas de las rebeliones indias en Chiapas y las primeras reivindicaciones del EZLN (hasta 1994), así como identificar la irrupción de nuevas temáticas en sus banderas, no sólo respecto de los movimientos anteriores sino incluso con sus propias proclamas insurreccionales.

Mundialización, declive del Estado-nación y emergencia de movimientos comunitaristas

La mundialización actual de los circuitos productivos, financieros, comerciales, tecnológicos, informativos y de la cultura de masas, cuya expresión más acabada en México son los procesos de interdependencia con Estados Unidos cristalizados en el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (TLC), se caracteriza por tres grandes tendencias harto contradictorias:

1) Debilita gravemente la soberanía del Estado-nación, y en particular su capacidad de definir políticas económicas autónomas y de defensa nacional, por desdibujamiento del enemigo tradicional y por agravamiento de la vulnerabilidad y dependencia económico-financiera del país, lo que le resta al Estado legitimidad como garante de la independencia y de la integración nacional.

2) Excluye vastas zonas (regiones y países) de los circuitos de inversión productiva, que se vuelven “prescindibles” para las empresas transnacionales transnacional y las economías dominantes, lo que provoca pauperización y marginalización social y desarticulación del espacio económico nacional.

3) Expande la información internacional y las pautas de consumo del mundo desarrollado hasta el último rincón del planeta, por medio de la extensión y desarrollo de los medios de comunicación masiva, en especial los electrónicos, introduciendo la modernidad por la vía simbólica en regiones y sectores sociales excluidos de la modernización económica, social y cultural que induce la mundialización de los capitales, lo que genera frustraciones

psicosociales y corrientes migratorias internas e internacionales incontenibles.

En consecuencia, el Estado-nación se ve cada vez más incapacitado para instrumentar políticas de desarrollo regional y social que contrarresten los efectos desestructurantes de la mundialización liberal. Por tanto, la población, y en especial los núcleos marginados cultural y económicamente, pierde confianza en el Estado de bienestar, y de ahí en el Estado-nación unitario y centralista. Resurgen movimientos identitarios, en particular en los países o regiones donde la modernización fracasó. Estos movimientos buscan reencontrar sus lazos de cohesión y solidaridad comunitarios y retomar en sus manos las palancas del desarrollo de sus pueblos, regiones y etnias, y para ello reclaman la transferencia de poderes políticos, económicos, educativos, etcétera (ver Touraine, 1997; Stavenhagen, 1998; Castells, 1999).

Pero estos movimientos regionalistas o etnoculturales que surgen ante el hundimiento de lo político, entendido en el sentido de proyecto colectivo y del imperativo territorial (nación) (Z. Laidi, 1993:14), cuestionan también los partidos de oposición y sindicatos tradicionales, por su carácter centralizado y reacio a escuchar la voz de las minorías: sin embargo, un problema crucial es la articulación o coordinación de estos movimientos, de carácter muy heterogéneo, dado que se nutren de contradicciones clasistas unos, sectoriales otros, étnico-regionales otros más, como lo notan Stavenhagen (19-09-96) y González Casanova (1995).

En el caso que nos ocupa, no cabe duda que la protesta zapatista va dirigida a la vez contra un Estado centralista y autoritario sostenedor del colonialismo interno, en sus dos vertientes de política hacia los indígenas y de relaciones con los estados y municipios, como lo veremos más adelante. Pero además cuestiona la forma como el proceso de mundialización se da en México (TLC), puesto que no da cabida a los indígenas: “Uno de los principales ¿Por qué? de la lucha zapatista es la pauperización extrema de los indios producida por la crisis económica, el ajuste y por la globalización neoliberal: “El neoliberalismo no tiene interés en

incorporar a los indígenas a la modernización y al mercado trilateral debido a su falta de preparación y técnicas arcaicas. Sólo son considerados seres folklóricos para mostrar a los turistas (...) El TLC conlleva también pérdida de la independencia nacional. Se tiene que replantear el TLC para que contemple a los indígenas y a los pobres” (subcomandante Marcos, entrevista videograbada, “Ya basta”, Italia, 1994). Como muestra, cabe recordar el impacto que tuvo la crisis cafetalera de 1989-1994 provocada por la quiebra de los acuerdos comerciales de la Organización Internacional del Café y la liquidación del INMECAFÉ, con el resultado de un desplome de 60% en el precio del café sobre los indígenas chiapanecos miniproductores y sobre el fracaso de sus organizaciones productivas como la Unión Pajal, la Unión de Uniones y la ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo), lo que explica en parte su éxodo hacia el EZLN (Mestries, 1994).

Si bien el EZLN declara haberse levantado en armas el día en que iniciaba el TLC para expresar su rechazo a él, su conducta es sin embargo ambigua y contradictoria: si hubiera querido derrotarlo, hubiera comenzado la guerra en 1993 y no en 1994, como nos lo hizo notar el sociólogo Carlos Alba. Parece ser que quiso aprovecharse del nuevo marco de interdependencia política entre México y Estados Unidos proveído por el TLC para cobijarse al abrigo de probables presiones humanitarias norte-americanas sobre el gobierno mexicano, y para llevar a cabo una eficaz campaña propagandística en los medios políticos internacionales, en especial en Estados Unidos, utilizando ampliamente los nuevos medios de comunicación de la mundialización (tele, video, internet, etcétera).

En suma, la lucha zapatista se inscribe en este renacer de los movimientos étnicos y comunitarios que, sin embargo, no cuestionan, en México y en América latina, su pertenencia a un Estado-nación, cuya soberanía quieren al contrario reforzar (“Independencia” está entre los primeros de los once puntos de su pliego petitorio): en una carta a un niño, el subcomandante Marcos define su “misión nacional”: “Nuestra profesión: la esperanza (...) Nosotros decidimos un buen día hacernos soldados para que un día no sean

necesarios los soldados (...) Tenemos algo que los libros y discursos llaman 'patriotismo'. Porque eso que llamamos patria no es una idea vaga entre letras y libros, sino el gran cuerpo de carne y hueso, de dolor y sufrimiento, de pena y esperanza en que todo cambie, al fin, un buen día. Y la patria que queremos habrá de nacer también de nuestros errores y tropiezos. De nuestros despojos y rotos cuerpos habrá de levantarse un mundo nuevo" (EZLN, 1994:191).

Agotamiento del integracionismo indigenista

A partir de los años ochenta, los movimientos indios en México, de los cuales el EZLN forma parte, expresaron el anhelo tanto tiempo postergado de los indígenas de participar como actor social autónomo en la vida política del país: en efecto, ni participaron en la Revolución, a no ser como carne de cañón, como lo expresa la 1ª Declaración de la Selva Lacandona ("Nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para poder utilizarnos como carne de cañón"), ni tampoco en el populismo, como organización de masas o sector. Su activación reciente es de alguna forma el reclamo ante una omisión histórica, de la cual la política indigenista es en parte responsable. Sólo que ahora, ante el fracaso de la estrategia integracionista del INI (Instituto Nacional Indigenista) y luego la crisis del Estado interventor del periodo sustitutivo de importaciones, que arrastró con ella la política indigenista, ellos pretenden organizarse independientemente del Estado e incluso de las organizaciones sindicales y partidistas de la sociedad mestiza, con base en sus propios grupos y sus propias demandas.

La política indigenista se basaba en premisas contradictorias, que finalmente la llevaron al fracaso. Por un lado pretendía modernizar la economía de las comunidades integrándolas al desarrollo capitalista nacional y educando a sus integrantes dentro de la cultura y los patrones mestizos, occidentales, y por el otro buscaba preservar aspectos de su cultura y valores fundamentales, consi-

derados fuentes esenciales de la nacionalidad. Así, a la vez que restableció la comunidad creada en la Colonia al repartirle tierras, al formar municipios indígenas con sus propios gobiernos bajo la tutela paternalista del INI, y al implementar programas de desarrollo comunitario específicos, contribuyendo a su encapsulamiento y a su segmentación intercomunitaria, que hace decir a G. Collier que los indios en el moderno Estado mexicano formaban sociedades parroquiales y pre-políticas en el sentido de Hobsbawm (cit. por Collier, 1987:83), el indigenismo fomentó la diferenciación social en las comunidades cooptando líderes naturales, dándoles poder político y recursos económicos, y promoviendo su enriquecimiento; facilitó su integración al mercado construyendo carreteras e implantando cultivos comerciales, y fomentó la aculturación de sus miembros mediante programas educativos castellanizantes y uniformes, la creación de internados indígenas en las ciudades y la exaltación del Mestizo como agente del progreso. Pero la estrategia de integración nacional fracasó porque no logró aculturar a la mayoría de los indígenas, y a los que sí, los relegó al nivel más bajo de la estructura de clases nacionales, como subproletarios y jornaleros sin tierra, sin integrarlos al proletariado urbano estable, como dice H. Favre (1976). Ni siquiera los líderes cooptados pudieron en la mayoría de los casos convertirse en una elite ilustrada o en empresarios modernos (Collier, *ídem*). Tampoco tuvo el poder político suficiente para cambiar las relaciones de poder y de producción regionales y para devolver a las comunidades sus tierras ancestrales donde sus integrantes pudieran desarrollar una agricultura colectiva moderna, debido a su renuencia a afectar a los neolatifundistas que les arrebataron sus tierras, según Favre (1976). En síntesis, no pudo transformar a fondo las relaciones de explotación y opresión entre el ladino y el indígena.

Por otro lado ejerció un control paternalista y un papel mediatizador entre el Estado y los indios, aunque a veces contribuyó a la defensa de éstos ante prácticas represivas y expoliadoras de las oligarquías regionales, y mejoró sus condiciones materiales. Las oficinas del INI fueron las únicas oficinas gubernamentales

que se escaparon del ataque de los zapatistas. Pero la burocratización, la corrupción y la falta de coordinación de los programas de las diferentes instancias estatales interesadas, acabaron por volverlo ineficiente incluso en esta última línea de acción. La crisis del indigenismo integracionista, que estalló en los setentas a raíz de la toma de conciencia de los antropólogos mestizos y de los promotores y maestros indígenas bilingües (Marion, 1990: 331-335), que se negaron a seguir aceptando el rol de agentes del Estado para convencer a los indios de la necesidad de acatar el saqueo de sus recursos naturales por las empresas estatales y privadas, llevó a su sustitución por el “indigenismo de participación”, que reconocía el derecho a los indios de decidir sobre su propio desarrollo y de conservar sus formas económicas y sociales vernáculas; pero éste resultó ser un intento oficial de adelantarse a la organización indígena autónoma, que se incubaba, afianzando así la legitimidad del Estado. Se limitó a remozar la política cultural hacia los indígenas (educación bilingüe-bicultural) y se hundió con la crisis financiera del Estado de los ochenta, en la burocracia y en la corrupción. Por su lado, el florecimiento de organizaciones indígenas independientes en esa década le arrancó poco a poco espacios políticos e iniciativas productivas.

En consecuencia, los indígenas organizados rechazan ahora el “desarrollo de tercera” que les impuso el Estado y que no logró sacarlos de la marginación, afirman sus diferencias que el indigenismo quiso borrar en aras de suprimir las desigualdades (Bonfil, 1988), lo que logró parcialmente, pero a costa de agudizar las segundas, al debilitar sus redes de solidaridad comunitaria, y pugnan por dirigir su proceso de desarrollo y por insertarse en la modernidad al ritmo que ellos determinen y conservando sus valores civilizatorios propios. Para ello han empezado a gestar una “inteligentsia” indígena que se manifiesta en el CCRI² del EZLN y en la dirección de muchas otras organizaciones indias agrarias, de productores, culturales, de defensa de los derechos humanos y directamente políticas.

²Comité Clandestino Revolucionario Indígena.

Reforma religiosa, iglesia india y rebeliones mayas

Los movimientos mesiánicos

La influencia del catolicismo y de la teología de la liberación es central para entender la trama social e ideológica sobre la cual se realizaron los contornos del movimiento zapatista, así como de muchos otros movimientos indígenas de la Selva, de los Altos y otras regiones de Chiapas. Esta influencia vino de alguna manera a llenar el vacío que dejó la ausencia del Estado y de su brazo indigenista en la Selva, como se ha dicho a menudo.

Para entender la función de la religión en los movimientos de resistencia maya desde el siglo XVIII, hay que partir de la acción disolvente causada por la penetración del capitalismo, ya sea mercantilista, liberal u oligopólica, sobre los vínculos de cohesión y solidaridad comunitarios indígenas, vía el acaparamiento de sus intercambios comerciales, el despojo de sus tierras o la liberalización de los mercados de productos agrícolas, tierras y fuerza de trabajo. Como reacción, el indígena busca en las religiones comunitarias el nuevo cemento de cohesión social y el sistema de valores y normas que lo ayuden a recomponer su sociedad y visión del mundo. En efecto, la traducción directamente política de sus frustraciones era inconcebible en una sociedad de castas regida por la cosmovisión católica como era Nueva España o la sociedad estamental chiapaneca hasta bien entrado el siglo XX, en especial en los Altos, de ahí que la religión reinterpretada por los indios de acuerdo con sus circunstancias y necesidades, haya sido el fermento de sus luchas. Se trata de la redefinición y reapropiación del cristianismo por la matriz cultural y la sociedad indias para “procesar” la crisis de su mundo y para allegarse resortes espirituales que le ayuden a construir su utopía de “desarrollo separado” del ámbito ladino. Pero para ello tiene que enfrentarse a la religión oficial y reformarla para “indianizarla”, para “sincretizarla”: “La inestabilidad psicológica generada por la crisis es contenida y canalizada en los marcos de la religión, y las formas místicas que adopta

esta desestabilización proveen a los indios las bases de un intento de reacción y reorganización social” (Favre, 1971: 286-287). Así, tanto en la rebelión de Cancuc de María Candelaria en el siglo XVIII como en la de Chamula, de Pedro Díaz Cuscat, y de “las piedras parlantes” en el siglo XIX, la reforma religiosa pasa por la ordenación de sacerdotes y obispos indios, por la sacralización de su propia virgen y de su propio cristo (crucifixión de un joven indio en Chamula), por la incorporación del culto oracular de raíz profética, de algunas divinidades prehispánicas del culto popular local, a veces asociados a los santos cristianos, y de rituales autóctonos, a la nueva religión. Los indios rebeldes se consideran el verdadero Pueblo de Dios frente a los españoles y criollos tachados de “judíos” por no practicar los valores evangélicos. Los nuevos sacerdotes y sacerdotisas no sólo desplazan a los clérigos españoles o mestizos, sino también sustituyen a la jerarquía india tradicional, manipulada por los ladinos, de las comunidades. Ellos son escogidos entre los “fiscales”, *i.e.* catequistas formados por los sacerdotes oficiales para enseñar la doctrina a los jóvenes, o sea, son líderes ilustrados y respetados, pues ostentan cargos religiosos en sus comunidades.

El trastocamiento de las jerarquías eclesiásticas y políticas locales abre paso al rechazo de todo el orden dominante: “Las insurrecciones indias chiapanecas parten de una reforma religiosa que conlleva poco a poco un reacomodo completo de las relaciones sociales, tanto externas como internas. Esta reorganización desemboca finalmente en el cuestionamiento radical del sistema colonial cuya resistencia provoca el conflicto armado” (Favre, 1971:269-270). Apoyados en el Evangelio y la Biblia, los rebeldes buscan construir Canaán, la Tierra Prometida, en el ámbito de su sociedad, instaurando relaciones más igualitarias y normas morales estrictas, y restableciendo su autonomía económica: mercados indígenas de trueque (abolición del dinero, llamado “excremento del sol” en tzotzil), captación del tributo para alimentar a sus seguidores y a sus tropas, liberación de los siervos, a la vez que intentan forjar una unidad política tzeltal-tzotzil, por encima de barreras

lingüísticas y rivalidades históricas intercomunitarias. Sin embargo, estas reformas implantan normas morales y religiosas estrictas e intolerantes que llevan a defecciones de las bases y a enfrentamientos fratricidas, y la intromisión de ladinos en el movimiento chamula, aunque lo dota de conocimientos de estrategia y táctica, lo lleva a frenar su avance militar, aceptar negociaciones que acaban en traición por parte de los jefes políticos criollos y abren paso a una sangrienta represión (Favre, 1971:306).

Aunque de sentido opuesto en cuanto a sus orientaciones y metas, la rebelión de Pajarito en Chamula a principios de la Revolución mexicana (1910-1914), instigada por la oligarquía de San Cristóbal y el obispo Orozco y Jiménez contra su fracción rival de Tuxtla Gutiérrez, que le había arrebatado los poderes estatales, presenta algunos rasgos similares: importancia del papel de los rezadores y catequistas ilustrados, formados por el obispo, como Pajarito en el movimiento, “deriva” de la actuación de las tropas indias hacia conductas de revancha contra los caciques y finqueros locales (García de León, 1985:25-27); sin embargo, predominan aspectos diametralmente opuestos a los movimientos anteriores: se trató de una pugna faccional entre miembros de la oligarquía que usaron a los indios como carne de cañón, y la reforma religiosa emprendida por el obispo Orozco y Jiménez, que convirtió a Pajarito en líder, buscaba acabar con las idolatrías, o sea, con el culto sincrético maya: se trataba pues de una reforma “occidentalizante” para aculturar a los indios.

Colonización espontánea, pastoral india y teología de la liberación

En contraste, la reforma religiosa emprendida por el obispo Samuel Ruiz en la diócesis lascasense a partir de los años sesenta, siguiendo los pasos de su predecesor Bartolomé de las Casas, actuó como reveladora y liberadora de la conciencia social y étnica de los indios. Primero, al diferenciar claramente el contenido del mensaje judeo-cristiano, universal, de sus formas de expresión y

ritualización impregnadas de cultura occidental (lengua, símbolos, etcétera), y al reconocer al otro en su dimensión humana y cultural, al indio en su concepción profundamente sagrada del mundo. Esto se expresó en un intenso movimiento de catequización en lenguas indígenas y en una labor de promoción social, que estimularon la ayuda mutua y la convivencia entre los pueblos indios de los Altos y de la Selva durante los sesenta.

Samuel Ruiz profundizó luego el cauce de la reforma al invertir la relación tradicional entre misionero occidental y pueblos autóctonos: los indígenas pasaron a ser representantes del Pueblo de Dios en la tierra, ya que en sus culturas se encarna el mensaje de Cristo (inculturación del mensaje evangélico) (Fazio, 1994:106-111); por tanto el obispo promovió el desarrollo de una teología india, desde los indios y para los indios: delegó muchas funciones eclesíásticas a diáconos indígenas o “tuhuneles”, ex catequistas formados por la diócesis pero sin estudios de seminario, y muy respetados en sus comunidades, que ponen en práctica un método revolucionario: “Ya no sólo predicán sino cosechan la palabra de Dios que vive en el pueblo nuevo, la sistematizan y la vuelven a socializar” (Fazio:102). El mensaje que se elabora en este proceso interactivo pone énfasis en la necesidad de luchar para liberarse de la opresión, en el amor a la comunidad, en el trabajo y en la responsabilidad, y desemboca en la elaboración de catecismos en lenguas vernáculas, donde la Biblia y el Evangelio son “traducidos”, no sólo a los idiomas mayas, sino también a través de los referentes de la historia y de la vida cotidiana de las comunidades indígenas.

Paralelamente se fomentaron grupos solidarios y cooperativas de abasto, de transporte, de comercialización, de salud, etcétera, acciones que reforzaron la cohesión comunitaria y estimularon el trabajo colectivo, a la vez que se combatía el alcoholismo.

Esta labor de la diócesis encontró un escenario “virgen” para su realización, la Selva Lacandona, adonde desde los años cincuenta huyeron o fueron expulsados los peones acasillados tzeltales de las fincas del norte y de las Cañadas, y emigraron los solicitantes

de tierra y los disidentes político-religiosos tzotziles de los Altos, expulsados por la alta presión sobre la tierra, que el Estado no quiso resolver mediante repartos agrarios, sino que la canalizó hacia la colonización selvática, y por el caciquismo priista de las comunidades tradicionalistas de los Altos. Esta migración masiva fue vivida por sus protagonistas como el éxodo de los judíos de Egipto hacia la Tierra Prometida, donde al fin serían libres. Las terribles condiciones de vida, la falta de los servicios más elementales, el aislamiento y el abandono por parte del Gobierno favorecieron la aparición entre ellos de fuertes vínculos comunitarios, de prácticas de cooperación y de democracia directa colectiva entre los colonos, y fortalecieron la conciencia de su autosuficiencia económica y de su autonomía política respecto del Gobierno. La diócesis fue la única institución que apoyó a estos grupos, que contribuyó a su constitución en subjetividades colectivas y que los asesoró en su lucha por la regularización de su tenencia ante el Gobierno, y en sus disputas por la tierra con los hacendados ganaderos. Era un laboratorio social donde se buscaba construir el reino de Dios en la tierra. Como dice Soledad Loaeza: “La Iglesia ofreció una estructura de inserción a esas comunidades indígenas” (*La Jornada*, 15-02-94), dejando una honda huella en sus estructuras mentales y sociales.

La colonización de la Selva, por otro lado, implicó la creación de nuevas comunidades menos corporadas, rígidas, tradicionalistas y jerarquizadas que las comunidades de origen, porque debilitó la “costumbre” y produjo mayores intercambios y en algunos casos fusiones entre indígenas de origen étnico y de comunidades distintas, y entre indígenas y colonos mestizos que también llegaron en abundancia, como lo ha señalado A. García de León (30-01-94). Pero siguiendo a este autor, esto no significó la ruptura ni de la memoria identitaria, ni de los vínculos afectivos, familiares, religiosos, etcétera, con sus comunidades de origen. Los eventos religiosos y comerciales siguen juntando a los “paisanos” dispersos, pues las “secciones” desprendidas de los pueblos siguen reconociendo a los santos patronos de sus cabeceras de origen

como suyos (*ibíd.*). Las nuevas comunidades son más “modernas”, más aculturadas, aunque sin olvidar sus raíces, y menos estratificadas socialmente y por tanto más “comunitarias” y democráticas.

El despertar de nuevos sujetos colectivos (1974-1993)

El Primer Congreso Indígena de San Cristóbal

En 1974 empezó una nueva etapa para la labor de la diócesis lascasense y para los indígenas chiapanecos: la activación de nuevos sujetos sociales. En efecto, tuvo lugar el Primer Congreso Indígena de Chiapas convocado para celebrar el natalicio de Fray Bartolomé de las Casas por el gobierno del estado y preparado y organizado por la Iglesia. En esos tiempos populistas, el Estado buscaba dorar su careta indigenista abriendo un espacio público a las manifestaciones culturales indias, pero al tener escasa presencia y poder de convocatoria en las comunidades, encargó los preparativos al obispo Samuel Ruiz, quien convirtió un homenaje cultural folclórico en un foro social y político con alto grado de representatividad. Gracias a la realización de asambleas locales, regionales y por etnias (modelo que retomó luego el EZLN), se logró que los 2,000 delegados de las cuatro etnias presentes (tzeltal, chol, tojolabal y tzotzil) expresaran el sentir de la base (mil comunidades, cerca de 400,000 personas) casi sin mediación, aunque la participación fue desigual según las etnias: fuerte entre los tojolabales y tzeltales, menos entre los choles y minoritaria entre los tzotziles, en su mayoría bajo el dominio de los caciques indios priistas (Mestries, 1990). Para garantizar la expresión auténtica de los delegados indígenas, se reunían cada tarde para tomar acuerdos antes de la sesión del día siguiente con sus ponencias consensadas en las cuatro lenguas indígenas.

Las demandas giraron en torno a seis temas: tierra, recursos naturales, comercio, educación, salud y democracia municipal. En cuanto a tierra, los indígenas se quejaron de que sus tierras eran

malas y cada vez más chicas con el paso de las generaciones, y que sus solicitudes no avanzaban por el tortuismo y la corrupción de las autoridades: denunciaron la existencia de peones acasillados en las fincas cafetaleras, y las expulsiones de acasillados a la Selva a raíz de la reconversión de los finqueros a la ganadería, una de las principales causas del problema de la tierra en esa región, que explica el vigor del movimiento indígena posterior y, por ende, del surgimiento del EZLN. El problema de los recursos naturales se resumía en la prohibición de extraer madera para sus necesidades más elementales en la Selva, bajo pretexto de conservación del medio ambiente, mientras las compañías madereras y los finqueros ganaderos destrozaban el bosque en total impunidad: esto fue también una de las causas de radicalización posterior de las organizaciones de las Cañadas. En la esfera de la circulación, arreciaron las denuncias contra los acaparadores-habilitadores, que a menudo eran los mismos finqueros que ponían tiendas de raya, contra las “atajadoras” que les arrebataban sus productos antes de llegar al mercado de la ciudad a cambio de unas monedas, y contra las empresas paraestatales (CONASUPO, INMECAFÉ) que les rechazaban sus cosechas para comprárselas después al acaparador, y que les surtían de artículos superfluos, de mala calidad e insuficientes (*ibíd.*). En las demandas resurgió el fantasma de Pedro Díaz Cuscat: reclamaron mercados indígenas en los pueblos, además de carreteras, bodegas, empresas comercializadoras indígenas y control de precios. No es casual que el eje de la actividad de las organizaciones independientes más fuertes de la Selva en los ochenta haya sido la comercialización, incluso en el mercado externo, de sus productos (café, miel, ganado, entre otros).

Ante el desolador panorama educativo que enfrentaban (incumplimiento de los maestros, ciclos incompletos, actitud despótica y denigrante de aquellos hacia los indígenas y sus costumbres), propusieron una reorientación de los contenidos educativos para adecuarlos a sus necesidades (agronomía, derecho) y de los instrumentos (educación bilingüe y bicultural), y una mayor cobertura

(educación para adultos, secundarias, becas universitarias). Se cuestionó el indigenismo integracionista: “¿Por qué para ser mexicano hay que tomar todo lo malo del ladino y dejar todo lo bueno de un tzotzil, de un tojolabal o de un chol? (citado por Fazio: 104). Por otra parte, salió a la luz el enorme rezago de los pueblos indígenas en materia de salud, consecuencia de la falta de servicios públicos, de la escasez de médicos y los malos tratos que éstos infligen a los indígenas, de la carestía de las medicinas, de la malnutrición y del trabajo duro. Su propuesta alternativa se apoyó en su medicina tradicional: investigación científica de las hierbas medicinales, preparación de curanderos y parteras, médicos indígenas, y un programa de integración de las medicinas occidental e indígena (Mestries, 1990). Las altas tasas de mortalidad por enfermedades curables serán mencionadas a menudo por el EZLN como una de las causas inmediatas del levantamiento.

Finalmente, el Estado no pudo impedir que aflorara el descontento contra los caciques indígenas priistas, que imponían gobiernos gerontocráticos arbitrarios y azuzaban la intolerancia religiosa en las comunidades de los Altos (San Juan Chamula), y que el Congreso expresara su solidaridad con los jóvenes que habían tomado la alcaldía para protestar contra el fraude electoral (*ibíd.*).

A distancia, se puede observar centralmente en el Congreso de San Cristóbal el esbozo de una conciencia étnica, que el Estado percibió y trató de canalizar desde 1975-1976 en los Congresos Nacionales Indígenas y en los Consejos Supremos Étnicos, y que madurará poco a poco para impregnar muchos de los movimientos campesinos indígenas en los ochenta, y para estallar con fuerza en demandas de autonomía en los noventa, con el movimiento zapatista. Esta conciencia se expresaba en los llamados a recuperar sus antiguas formas organizativas y de gobierno, sus tierras ancestrales, sus lenguas y culturas en la educación, sus conocimientos en la herbolaria: “Queremos saber lo que saben los ladinos, pero sin abandonar nuestra cultura”. Por otro lado, como se ha dicho muchas veces, el Congreso fue el descubrimiento de la naturaleza común de los problemas de las cuatro etnias (Morales

Bermúdez, 1992) y el primer paso hacia su unificación en organizaciones autónomas, cuyo proyecto nació allí y desembocó dos años más tarde, gracias a la estrecha colaboración de la Diócesis, en la creación de la “Quiptic ta Lecubtesel” (“Unir nuestra fuerza para mejorar”, lema del Congreso), la cual dio lugar después a la Unión de Uniones, la más poderosa organización campesina de la Selva. Si el Estado hubiera resuelto las demandas del Congreso y no sólo tratado de mediatizar su mensaje, es probable que no hubiera ocurrido la insurrección. Pero esto es historia conocida.

Gestación de la insurgencia indígena (1975-1993)

En el transcurso del “katun” (siglo de 20 años en el antiguo calendario maya³) que media entre el Congreso Indígena de San Cristóbal y el levantamiento del EZLN, se produjeron grandes cambios a nivel económico, político y social en el ámbito nacional y en Chiapas, los cuales incidieron en las subjetividades colectivas de los indígenas mayas, en sus formas de organización política y en sus demandas y metas. El resultado fue un proceso de coordinación social y organizativa, con visos a la permanencia, y de maduración política, que se encaminó hacia la lucha por la democracia local (municipal) y las libertades políticas, y por la dignidad indígena, en contra de la discriminación en las relaciones de trabajo.

Esto no quiere decir que la lucha por la tierra, eje de las organizaciones campesinas de los años setenta, haya desaparecido. Al contrario, desde las grandes ocupaciones de fincas encabezadas desde 1978 por la Unión de ejidos Quiptic y luego la Unión de Uniones de las Cañadas de la Selva Lacandona, surgidas del proceso organizativo iniciado por el Congreso de San Cristóbal, por la CIOAC (Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos) a partir

³ Los antiguos mayas tenían una concepción cíclica del tiempo, por lo que para ellos acontecimientos pasados podían repetirse en el presente o el futuro bajo otras formas y con otros participantes, o sea que la historia no está enterrada, siguen siendo posibles imagen e inspiración del presente (Marion, 1994).

de 1980 y por la OCEZ (Organización Campesina Emiliano Zapata) desde 1982, la lucha agraria obtuvo algunos éxitos históricos al obtener la mayor repartición de tierras desde el cardenismo en el norte y en la Selva, y se mantuvo al no regularizarse la mayoría de las posesiones, en particular en la Selva, debido al caos y la corrupción que imperó en la delegación regional de la Reforma Agraria, ocasionando que en Chiapas se acumulara 30% del rezago agrario nacional y que se enfrentaran las organizaciones entre sí. Por otro lado, las reformas al Artículo 27 constitucional, que pusieron fin legal a la reforma agraria y abrieron la puerta a la privatización y al desmantelamiento de los ejidos y comunidades, relanzaron la demanda agraria y la lucha por su derogación, ya que cancelaban la posibilidad de dotar de tierras a las nuevas generaciones, que se topaban con el agotamiento de la frontera agrícola en la Selva y atacaban la base de sustento, de organización social y de identidad cultural e histórica de los indios. Surgieron entonces nuevas organizaciones enarbolando estas banderas, como la ANCEZ (Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata), brazo civil del EZLN, el cual recalcó después en boca del subcomandante Marcos que esta reforma fue el catalizador del reclutamiento masivo de sus filas antes del alzamiento (Harvey, 2000).

Por otro lado, la lucha por la democracia y las libertades individuales fundamentales se enfocó básicamente contra el caciquismo indígena y no indígena promovido y protegido por el PRI. El gobierno había dejado el poder en los municipios indígenas en manos indígenas, con tal que estas autoridades mantuvieran un control político férreo de las comunidades y le aseguraran mayoría casi unánime de votos mediante el “voto dirigido” y el fraude. El sistema de cargos, herencia colonial y columna vertebral de la jerarquía cívico-religiosa de los pueblos indios (menos en la Selva), que aseguraba cierta redistribución de la riqueza y de los puestos, vía la rotación del servicio comunitario entre los comuneros y vía los gastos ceremoniales y de bienestar social que implicaba, había sido desvirtuado por las familias más pudientes que acaparaban los cargos y, lejos de acatar las obligaciones de reciprocidad que

contraían, se servían de ellos para desviar fondos públicos e imponer multas, impuestos y cuotas arbitrarias a sus administrados, y nombrar a los agentes municipales de los parajes a su antojo (Collier, 1998). Esta perversión se derivó también del aumento de la carga económica que representaban los cargos, cuyo número se multiplicó debido al fuerte crecimiento demográfico de la población indígena, por lo que se permitió la permanencia en el poder de una cuantas familias acomodadas (Parra y Moguel, 1998). Como reacción, empezó a proliferar la disidencia política (partidos de oposición) y religiosa (protestantes y sectas) entre los indios, que se negaron a pagar las “cooperaciones” constantes e impugnaron a los presidentes municipales y los resultados electorales, desatando una represión sangrienta y colectiva (expulsiones, quema de chozas, linchamientos) (Mestries, 1990), pero que finalmente lograron socavar seriamente los cacicazgos, destituir a varios de ellos e instaurar consejos municipales plurales. La creciente inconformidad política en zonas indígenas no era sino el efecto de la pujante diferenciación económica y ascendente heterogeneidad política y religiosa de las comunidades indígenas, que hace inviable hoy la conservación del sistema de cargos tal cual.

Una de las organizaciones que surgió a principios de los años noventa de estas luchas, largo tiempo atomizadas y vulnerables, fue Xi'Nich, antes Comité de Defensa de la Libertad Indígena, con fuerte influencia de la iglesia progresista (sus raíces se remontan al Congreso Indígena de 1974), que llevó sus demandas de tierras, respeto a las libertades políticas y reconocimiento a los derechos y dignidad indígenas en una marcha hasta la Ciudad de México en 1992 (Roldán, 1996).⁴

Xi'Nich es también simbólica por ser una de las más importantes organizaciones campesinas de Chiapas de tendencia etnicista.

⁴ Esta marcha fue la campanada de alerta que anunciaba la insurrección zapatista y el ascenso de las oposiciones en las elecciones estatales de 1994, pues llamó la atención de la opinión pública sobre la escalada represiva en Chiapas que inició en los ochentas con la militarización de vastas regiones, y con la promulgación de un Código Penal claramente atentatorio a las garantías políticas en 1998.

La dimensión etnocultural, presente antes implícitamente en los instrumentos de lucha, las orientaciones y las identidades colectivas de los movimientos campesinos de lucha por la tierra y de base indígena, se empezó a hacer explícita en sus demandas y metas en los ochenta (Mejía Piñeros y Sarmiento, 1987). La identidad étnica se fue construyendo y redefiniéndose al calor de las luchas, pues permitía a los indios sobrevivir y resistir mejor, según Sergio Sarmiento (1992). Ante la incompreensión de los partidos y de las agrupaciones campesinas de orientación productiva (como la Unión de Crédito Pajal y la ARIC, desprendimientos de la Unión de Uniones) hacia sus problemas específicos, los indios crearon nuevas organizaciones regionales que vinculaban la búsqueda de alternativas productivas con el rescate cultural, la lucha por la tierra y por el control de sus recursos naturales y el combate anticaciquil (*ibíd.*). El papel de la Iglesia de la teología de la liberación fue aquí fundamental, aunque también incidieron maestros indios bilingües comprometidos con su cultura y su gente.

Además de Xi'Nich aparecieron otras organizaciones como la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas, la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH) y el CRIACH, entre otras, y "su discurso se inspira en el reconocimiento étnico de sus agremiados; la dignidad del indígena y el respeto a su cultura se convierten en catalizadores de movilizaciones y la creación de nuevas organizaciones" (Gonzalez Esponda y Pólito). Esto se hizo evidente el 12 de octubre de 1992 cuando, en el marco de la Campaña Nacional de repudio a la celebración del V Centenario del descubrimiento de América, los indios chiapanecos bajaron a ocupar las calles de San Cristóbal y derribaron la estatua de Diego de Mazariegos, ante el pánico de los "coletos"; la ANICIEZ estaba presente. Otra movilización multitudinaria ocurrió para liberar al padre Joel Padrón, encarcelado por apoyar las tomas de tierras, y por mantener en su puesto al obispo Samuel Ruiz, amenazado de exilio interno por el nuncio apostólico y el gobierno en 1992-1993, lo que logró, demostrando la fuerza social de la Iglesia local ante la ofensiva anticlerical del Estado (*ibíd.*).

Tradición e innovación en las demandas del EZLN

El EZLN, que proviene de las Fuerzas de Liberación Nacional, organización guerrillera de los años setenta de perfil marxista-leninista y guevarista, al interactuar con las comunidades indígenas de Chiapas, las influenció ideológicamente y, a su vez, fue influido por ellas: el discurso socialista y revolucionario permeó muchos cuadros jóvenes de la ARIC Unión de Uniones en la Selva, que ya habían asimilado ideas similares de las organizaciones maoístas (Línea de Masas, Línea Proletaria) que los habían asesorado en la formación de su Unión (Legorreta, 1998). Pero las comunidades recodificaron el mensaje guerrillero: el aspecto militar del EZLN es reinterpretado como mecanismo de autodefensa. Lo mismo pasa con sus objetivos políticos estratégicos: “Fue una especie de traducción enriquecida de la transición política. La idea de un mundo más justo y todo lo que implica el socialismo, pero digerido y nutrido de elementos humanitarios, éticos más que propiamente indios. La revolución se vuelve una cuestión esencialmente moral. Ética. Más que una cuestión de repartición de la riqueza o de expropiación de los medios de producción, la revolución representa la posibilidad de dignidad para el ser humano. La dignidad se vuelve una palabra muy importante y esta idea no viene de nosotros, del grupo urbano, sino de las comunidades. La revolución se vuelve la garantía de que la dignidad exista y sea respetada” (subcomandante Marcos, en Le Bot, 1997: 128).

El discurso de la teología de la liberación, que manejaba estos temas e insistía en la dignidad del Otro, del indio, se fusiona pues con el discurso marxista de la guerrilla. En este diálogo-confrontación, el EZLN se transforma y deja de concebirse como vanguardia que trae la verdad y la “conciencia para sí” a las masas: “Nos dirigíamos a un movimiento indio que no estaba esperando a un salvador, llevaba al contrario toda una tradición de lucha, una gran experiencia, era un movimiento muy resistente, muy inteligente, al cual nosotros servíamos de brazo armado, por decirlo así (...) Cuando el EZLN se vincula con las comunidades, se vuelve un elemento

más de toda esta resistencia, sufre el contagio indio y se subordina a las comunidades, los pueblos se lo apropian e incluso toman su dirección” (*ibid.*). Los guerrilleros sufrieron un proceso de reeducación en las comunidades, las demandas y la concepción política de los indígenas permearon su ideología: la democracia directa por asambleas, los acuerdos, la vigilancia sobre las autoridades, la revocación de mandatos, el “mandar obedeciendo” pues, que puso coto al centralismo democrático. No fue un proceso fácil: “Comenzamos con un desencuentro con el movimiento indígena, así como nos pasó con la clase política, la izquierda y la sociedad. Un movimiento que crece en la clandestinidad, aislado de todo, se prepara para salir al mundo y ¡sorpresa! El mundo no es para el que te preparaste. Nos enfrentamos a la problemática indígena y allí vivimos un desencuentro porque lo primero que salta a la vista del movimiento indígena no son las comunidades mismas, sino los “indígenas profesionales”, los “políticos profesionales” (Monsiváis y Bellinghausen, 2001). Hubo fuertes roces entre el EZLN y las comunidades respecto a la cuestión religiosa, que los dirigentes quisieron combatir a pesar del profundo sentimiento católico de los indios. “Entre los errores que ha cometido el EZLN como organización está el no haber aprendido más rápido de las comunidades” (Marcos, en Sherer, 2001).

Pero en síntesis, se puede hablar de un proceso bastante avanzado de ósmosis e influencia recíproca entre unos y otros, facilitado al principio por la doble afiliación de muchos militantes indígenas en la ARIC y en el EZLN (Legorreta, *op. cit.*), pues 40% de los miembros de la primera eran también zapatistas. La dirigencia guerrillera aprendió de este contacto la necesidad de la flexibilidad programática y del pragmatismo táctico, para “pegarse” al sentir de las masas: “El Marcos (que nació el 1º de enero) se moldea primero sobre las necesidades de las comunidades, luego sobre las de la sociedad civil, y finalmente sobre las necesidades de este movimiento difuso, indefinido pero fundamental que se crea alrededor del zapatismo” (Marcos, en Le Bot, *op. cit.*). Así pues, el EZLN mostró una gran capacidad de asimilación de la visión del mundo y

prácticas sociales de las comunidades indias, del discurso de la teología de la liberación, de las demandas de las organizaciones cívicas que lo apoyaron después del 1º de enero, de amplias capas marginadas de la sociedad urbana y de la juventud, de las mujeres, que se reconocieron debido a la crisis de legitimidad del Estado mexicano y a la crisis económica de 1994-1995, y finalmente del discurso antiglobalización neoliberal de los nuevos movimientos-redes internacionales que agrupan a ecologistas, sindicalistas, campesinos y ONG's, sobre todo en los países desarrollados.

Una comparación de las demandas expresadas en el Congreso Indígena de San Cristóbal y las del EZLN en sus primeras declaraciones públicas resalta, primero, la continuidad de los agravios y las demandas del pliego petitorio en las "Negociaciones en la Catedral" y en las "Leyes Revolucionarias" del EZLN: los problemas de la salud, la educación, los servicios, la comercialización, el abasto, la infraestructura y la tierra, aunque sobre este último tema crucial el EZLN tiene planteamientos más radicales, como la reducción de los límites de la propiedad privada, el reparto no sólo de la tierra sino también de las instalaciones e implementos agrícolas, y la colectivización de las tierras distribuidas (Leyes Revolucionarias), que luego condensará en un marco nacional de reformas constitucionales (reforma a los Artículos 27 reformado y 4 sobre los derechos culturales, sociales y económicos de los indios). En materia educativa, en cambio, el EZLN tiene planteamientos más "ortodoxos", pues no menciona la necesidad de una educación bilingüe y bicultural real. Pero en general se observa una gran similitud en las demandas sociales: "De esta fecha (1974) hasta el 1º de enero, es decir a lo largo de 20 años, los mayas no dejaron de reclamar exactamente lo mismo, es decir: "Trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Estas palabras, presentes en la declaración de clausura del Congreso Indígena, figuran inamovibles y obviamente innegociables en el manifiesto firmado por el EZLN el 1º de enero de 1994" (Marion, 1994).

Sin embargo, el impacto de la modernidad se refleja en muchas demandas nuevas: los indios aspiran ahora a las comodidades y servicios de la vida moderna, ya no se conforman con alcanzar mínimos de bienestar, sino que exigen una equiparación de los niveles de vida rurales y urbanos (vivienda, electrodomésticos, guarderías, etcétera). Por otro lado, la preocupación ecológica aparece en las Leyes Revolucionarias, con decretos que buscan prohibir el saqueo de las riquezas naturales, preservar las selvas, promover la reforestación y reservar aguas y bosques a la propiedad de la nación. Se trata de un planteamiento interesante pero insuficiente porque no reconoce la necesidad de nuevas técnicas agrícolas y ganaderas menos extensivas para los indígenas selváticos.

Las reivindicaciones de las mujeres son unas de las innovaciones mayores del EZLN, lo que no puede extrañar a nadie dada la fuerte participación femenina en sus filas en todos los niveles. Resultado del primer "alzamiento" zapatista en 1993, en palabras del subcomandante Marcos, el de las mujeres del movimiento para imponer sus exigencias a los jefes en el programa de los rebeldes, ellas reclaman el respeto a la libertad de elección, tanto de la pareja como de la concepción, el derecho a una preparación de buen nivel, al ejercicio de todas las profesiones con salarios iguales que los hombres, y sus derechos políticos, como desempeñar los mismos cargos que los hombres en las comunidades y en el EZLN. Además demandan guarderías, molinos de nixtamal, panaderías, talleres, granjas, entre otras cosas. Todas proporciones guardadas, se trata de una revolución en los objetivos de los movimientos populares en México, y de un cuestionamiento radical a uno de los rasgos más retrógrados de la organización social-familiar indígena. Así lo expresa el subcomandante Marcos: "¿Por qué es necesario matar y morir para que pueda venir Ramona y puedan ustedes poner atención a lo que ella dice? ¿Por qué es necesario que Laura, Ana María, Irma, Elisa, Silvia y tantas mujeres indígenas hayan tenido que agarrar un arma y hacerse soldados, en lugar de hacerse doctoras, licenciadas, ingenieras, maestras?" (Informe al Diálogo en la Catedral, 23-02-94). La mujer ahora puede deman-

dar al marido si le pega o si se ahoga en alcohol ante la autoridad comunitaria zapatista, separarse de él compartiendo el cuidado de los hijos (Rovira, 1997).

Otras demandas nuevas responden al mismo tipo de preocupaciones de género y de edad, tal como la obligación del estado de encargarse de los niños en caso de abandono (Leyes Revolucionarias). Aparecen también planteamientos nacional-populares: la revisión del TLC para proteger la base productiva de los indígenas (el maíz) y para preservar la soberanía alimentaria nacional.

Finalmente, encontramos lo que constituye el “núcleo duro” de la plataforma zapatista y refleja mejor la maduración del movimiento indígena maya: las demandas de carácter político, que evidencian la radicalización de los objetivos y metas de las bases campesinas. Se articulan en tres bloques: la democratización integral del país, un nuevo pacto federal que redistribuya los recursos entre la federación, los estados y los municipios, y respete la soberanía estatal y la autonomía indígena a nivel municipal.

1) La demanda de **democracia** pasa por la deposición del “dictador” Salinas por los otros poderes de la Unión y la constitución de un gobierno provisional que elabore nuevas leyes electorales y llame a nuevas elecciones. Se fundamenta en la Constitución (Artículo 39) y en la ilegitimidad del gobierno a raíz del fraude de 1988, tal como antes Zapata se había apoyado en las Leyes de Reforma. Pero con el tiempo, la posición zapatista evolucionó, dejando de focalizarse sobre el derrocamiento del Ejecutivo, para pugnar por una democratización integral que implique el fin del régimen de partido de Estado, del corporativismo, del presidencialismo, y la creación de contra-poderes en la sociedad organizada: el derecho de las organizaciones sociales y políticas regionales a participar en elecciones, el reconocimiento a las organizaciones ciudadanas como vigilantes del proceso electoral y de la honestidad de los gobernantes, y la institución del referéndum como mecanismo de consulta nacional sobre las decisiones políticas más importantes. A nivel local, los zapatistas pugnan por la creación de consejos municipales revocables mediante consulta de la población en cual-

quier momento. La estrategia política zapatista consiste en abanderar demandas liberales, de democracia radical, y en no querer imponer su proyecto político por la fuerza, o sea, un proyecto que era originalmente socialista, estrategia que les ha granjeado indudables éxitos y que contribuyó grandemente a hacer más transparentes los comicios presidenciales de 1994, pero que a la vez transformó sustancialmente las orientaciones del EZLN.

2) Un nuevo **pacto federal** es otra de las demandas que más aceptación encontró, pues se han generado en todo el país crecientes manifestaciones de desobediencia fiscal y de repudio a autoridades municipales y estatales impuestas, impulsadas por ciudadanos de distintos partidos o sin partido. En Chiapas, debido al reforzamiento del presidencialismo bajo Salinas con el PRONASOL, “había un rechazo pasivo a la más reciente exacerbación del centralismo y del control de los gobiernos locales desde Los Pinos. El **colonialismo interno** de un pobre estado rico ha sido también muy resentido desde el *boom* petrolero de los setenta, y las arbitrariedades del Centro han afectado no sólo a los campesinos sino al conjunto de la sociedad regional” (García de León, 30-01-94). En su ensayo (“El Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”), el subcomandante Marcos desmenuzó los mecanismos de este colonialismo interno que saquea los recursos naturales del Estado en provecho del Centro, de empresas públicas y privadas nacionales y de oligopolios transnacionales, y no le devuelve más que “migajas asistenciales”, inflación, destrucción ecológica, despojo agrario y vicios. Por ello el EZLN propone gravar los ingresos de PEMEX para canalizar estos recursos directamente al desarrollo de la infraestructura chiapaneca.

3) La **autonomía indígena** pasó a ocupar el primer plano en las demandas del EZLN a partir de las “Negociaciones en la Catedral”, dando cuenta de un “cambio estratégico de terreno” que buscaba adaptarse a los cambios del propio movimiento campesino indígena y acoplarse a la simpatía de la opinión pública nacional e internacional hacia la causa indígena: al menos seis puntos del pliego petitorio se refieren a ella: derecho a la información de los

indígenas, oficialización de las lenguas indígenas, reconocimiento a la dignidad del indígena y castigo a la discriminación racial, autonomía política y reconocimiento a su derecho consuetudinario en la impartición de justicia. En varios documentos del EZLN se subraya esta exigencia: “El viejo Antonio⁵ sueña que es libre y que es razón de su gente gobernar y gobernarse” (“El Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”, en EZLN, 1995); “El Supremo Gobierno deberá reconocer el derecho de nuestras gentes a gobernar y a gobernarse, pues hay en nuestro corazón razón y justicia para que haya igualdad y paz en nuestras tierras indias. No necesitamos las policías y los ejércitos del mal gobierno para que haya justicia en nuestras casas, podemos gobernar con razón y prudencia como nuestros antepasados” (carta al CEOIC del CCRI, 2-02-94). Esta demanda ha encontrado un eco creciente entre los pueblos indígenas del país, que se expresa en la proclama “de facto” de 38 municipios autónomos en la Selva, los Altos y el norte de Chiapas y la “remunicipalización” del municipio de Ocosingo por la COAO⁶ y el EZLN en Chiapas, hasta los cambios en la ley electoral del estado de Oaxaca, que admite formas tradicionales de elección sin la presencia de partidos en los municipios indígenas, y las asambleas nacionales indígenas de la ANIPA⁷ en torno a la autonomía regional, los planteamientos de los asesores del EZLN y los resolutivos del Foro Nacional Indígena de San Cristóbal en 1996 y del Congreso Nacional Indígena. Sin embargo, esta meta no es compartida por muchos movimientos indígenas locales que luchan por la tierra o contra los caciques, y se enfrenta a una fuerte oposición del gobierno, sólo dispuesto a aceptar autonomías comunitarias, y a la falta de consenso de los partidos políticos, que temen injustificadamente el desmembramiento de la nación. Por otro lado, la concreción de las autonomías regionales plantea complejos pro-

⁵ El viejo Antonio simboliza la aportación del conocimiento y la sabiduría de las comunidades indias al EZLN en los relatos de Marcos.

⁶ CEOIC: Coordinación Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas.

⁷ ANIPA: Asamblea Nacional Indígena Permanente por la Autonomía.

blemas, dado que son pocas las regiones con fuerte homogeneidad étnica en México, que además algunos grupos étnicos comparten el territorio, varios estados, y dada la necesidad de poner candados al “derecho de los pueblos” para garantizar los derechos del hombre, de las mujeres, de las minorías políticas y religiosas, y de la nación. Hay que evitar procesos de “purificación étnica o política”, y la reproducción de cacicazgos encumbrados en el sistema de cargos.

En todo caso, el despertar del movimiento por las autonomías entre los indígenas es signo de su tránsito de una identidad comunitaria a identidades colectivas más amplias, de carácter étnico o incluso multiétnico. El sueño de Pedro Díaz Cuscat y el lema del Congreso de San Cristóbal empiezan a volverse “utopías realistas”. Pero la reivindicación autonómica no tendrá eco en la sociedad nacional si no se inserta en la lucha por la democratización del país y por la redefinición de los términos del Pacto Federal, en particular del poder de los municipios, o sea, por la reforma integral del Estado.

Bibliografía

- Bonfil, Guillermo, "Una identidad por construir", en *México Indígena*, núm. 22, mayo-junio de 1988.
- Castells, Manuel, *La era de la información*, vol. II: *El poder de la identidad*, Siglo XXI, 1999.
- Collier, George, "Peasant politics and the mexican state: indigenous compliance in Highland Chiapas", en *Mexican Studies*, núm. 3, Universidad de California, Estados Unidos.
- ¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*, Universidad Autónoma de Chiapas/ Food First, 1998.
- EZLN, *Documentos y comunicados*, Era, 1995.
- Favre, Henri, *Changement et continuité chez les mayas du Mexique*, Anthropos, 1971, París, Francia.
- , "L' indigénisme mexicain", en *Problemes d'Amérique Latine*, núm. 42, Documentation Française, 1976, París, Francia.
- Fazio, Carlos, *Samuel Ruiz, el caminante*, Espasa Calpe, 1994.
- García de León, Antonio, *Resistencia y Utopía: Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías en Chiapas*, Era, 1995 .
- , "Los relámpagos de enero", en *La Jornada Semanal*, 31 de enero de 1994.
- González Casanova, Pablo, "Lo particular y lo universal a fines del siglo xx", *Sociológica*, núm. 27, enero-abril 1995.
- González Esponda, Juan y Elizabeth Pólito, "Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista", en *Chiapas*, núm. 1, Era, 1995.
- Harvey, Neil, *La rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia*, Era, 2000.
- Laidi, Zaki (comp.), *Pensar el mundo despues de la Guerra Fría*, Grupo Perfil, Publicaciones Cruz, 1993.
- Le Bot, Yvon, *Sous-commandant Marcos: le reve zapatiste*, Seuil, París, 1997.
- Legorreta, Ma. del Carmen, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, 1998.

- Leyva, Xóchitl, "Militancia político-religiosa e identidad en la lacandona", *Espiral*, vol. I, núm. 2, enero-abril, 1995.
- Loeza, Soledad, "La Iglesia católica llenó el vacío que dejó el Estado en Chiapas", en *La Jornada*, 15 de febrero de 1994, México.
- Marion, Marie Odile, "Entre símbolos y disparos: una descodificación del estallido zapatista", en *Chiapas hoy, análisis antropológico y social*, INAH, 1994.
- , "Los indios en el discurso etnológico: una visión retrospectiva", en *Balance y perspectivas de los estudios regionales en México*, CIIH/UNAM-M.A. Porrúa, 1990.
- Mejía Piñeros, Ma. Consuelo y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena, un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI /UNAM, 1987.
- Mestries, Francis, "Testimonios del Primer Congreso Indígena de San Cristobal Las Casas", en *Historia de la cuestión agraria mexicana: Los tiempos de la crisis*, Siglo XXI y CEHAM, libro 9, vol. 2, 1990.
- "Chiapas antes y después. Zona abierta", *El Financiero*, 28 de enero de 1994.
- Monsiváis, Carlos y Hermann Bellinghausen, entrevista al subcomandante Marcos, *La Jornada*, 8 de enero 2001.
- Morales Bermúdez, Jesús, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, 1991.
- Parra, Manuel y Reyna Moguel, "Los mayas chiapanecos: identidades colectivas e integración a la nación", en *Políticas de ajuste estructural en el campo mexicano: efectos y respuestas*, CD-ROM del IIS/UNAM-IICA-SAGAR-AMER, 2000.
- Sarmiento, Sergio, "La lucha de los pueblos indios en la década de los ochenta", en *Crisis y sujetos sociales en México*, vol. II, CIIH/UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 1992.
- Sherer, Julio, "La entrevista insólita", *Proceso*, núm.1271, 11 de marzo de 2001.

Stavenhagen, Rodolfo, “La cuestión étnica”, conferencia en la UAM-Azcapotzalco, 19 de septiembre de 1996.

—, “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América latina”, en *La sociedad frente al mercado*, UAM-Xochimilco-Demos La Jornada, 1998.

Touraine, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, París, 1997.