

El zapatismo y la autonomía en Chiapas*

Introducción

En los últimos treinta años hemos visto el surgimiento de nuevos movimientos indígenas en la mayoría de los países latinoamericanos. México no ha sido la excepción. En Chiapas el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 abrió un debate acerca de la vigencia de la autonomía de los pueblos indígenas en el país.

Este capítulo es un esfuerzo para examinar lo que ha significado el zapatismo en Chiapas. ¿Cuál es la importancia de los gobiernos autónomos para los pueblos indígenas y la democracia en México? ¿Cuál es la relación que tiene el zapatismo con luchas anteriores creadas por varias organizaciones campesinas que cuestionaron el control corporativista ejercido por el Partido Revolucionario Institucional (PRI)? ¿Cuáles son los desafíos que enfrenta el zapatismo para lograr la sustentabilidad de sus gobiernos autónomos? Estas son las preguntas centrales que se abordan en este trabajo.

Hoy, indagar sobre la vigencia del zapatismo se hace necesario debido a varios factores. En especial, hace falta una mayor discusión con respecto de la puesta en práctica de la autonomía. Recientes investigaciones etnográficas sobre el zapatismo en Chiapas arrojan diversos resultados, lo que muestra las diversas condiciones locales y las diferentes fuentes de información que sustentan los análisis académicos. Por ejemplo, Estrada Saavedra (2007, 2009), se basa en testimonios de exzapatistas en el municipio de Las Margaritas. Argumenta que los gobiernos autónomos zapatistas no funcionan de manera democrática, sino que están subordinados a las directrices de los mandos militares del EZLN y el subcomandante Marcos, lo cual ha provocado la salida de

muchas bases de apoyo, así como el debilitamiento del movimiento. Por su lado, otros investigadores documentan formas más democráticas de participación en las asambleas comunitarias y proyectos de salud y educación autónomos, en las cuales las bases de apoyo son las que toman las decisiones y designan a sus autoridades (véanse Cerda, 2011; Baronnet, 2011 y 2012). Otros más han reconocido los nuevos desafíos que enfrentan los zapatistas, como el tema de la migración (Aquino, 2011), o las limitaciones para lograr la igualdad entre mujeres y hombres en la práctica zapatista (Zylberberg, 2006), o los diferentes motivos y niveles de participación en distintas comunidades (Estrada y Viqueira, 2010). La construcción de la autonomía es un proceso con logros notables, pero también con contradicciones y dilemas que son necesarios reconocer. En este sentido, el propósito de este trabajo es demostrar que el zapatismo continúa vigente, tanto para las comunidades indígenas de Chiapas como para la democratización en México, aunque cabe reconocer diversos problemas y desafíos que afectan su sustentabilidad.

Este capítulo está organizado en tres secciones principales para desarrollar mi argumento. La primera aborda el tema de la autonomía desde la teoría política en el contexto de las luchas indígenas en México. En esta parte vemos la necesidad de combinar algunas tesis de la filosofía política moderna con las prácticas y experiencias de los mismos pueblos indígenas para entender la importancia de la autonomía en México. Esta discusión teórica nos permite entender la posible articulación entre el zapatismo y la democratización de la vida política, económica y cultural en México. La segunda sección examina el surgimiento y el efecto del zapatismo en Chiapas, rastrea las diferentes luchas rurales a partir de 1974. Mediante esta historia se busca demostrar elementos de continuidad y también de

* Neil Harvey

cambio, distinguiendo entre las luchas por conformar organizaciones autónomas a las que buscan construir gobiernos autónomos. La última parte examina algunos de los aportes de la autonomía zapatista, sobre todo en los ámbitos del gobierno local y en la educación, así mismo señala algunos problemas que afectan su sustentabilidad.

Autonomía, democracia y pueblos indígenas

La autonomía se ha vuelto un tema central para repensar la democracia en los últimos treinta años. Las transiciones de regímenes autoritarios hacia sistemas de democracia electoral han sido marcadas también por el debate en torno de la representación de minorías nacionales y los poderes que deben ejercer las regiones en donde predominan pueblos que, durante largos periodos de centralización política, padecieron discriminación y marginación. Podemos referirnos a las experiencias de democratización en España y en América Latina, las cuales son muy diferentes pero tienen algunos referentes en común. La autonomía política de las distintas regiones en el Estado español corresponde a una historia particular, mientras en América Latina es difícil pensar en la creación de regiones autónomas del mismo estilo (López Bárcenas, 2011: 89). Los procesos latinoamericanos de democratización no han estado exentos de las demandas de reconocimiento, de redistribución de recursos y capacidades hacia los pueblos indígenas. Son procesos que se examinan en la segunda parte de este capítulo, primero es necesario plantear por qué la autonomía es una demanda legítima. Es decir, la teoría empírica nos puede ofrecer argumentos sobre el auge y el desenlace de las luchas indígenas por la autonomía, sin embargo, la teoría normativa, tanto occidental como indígena, es fundamental para sustentar la vigencia de la autonomía como aporte a la democracia en nuestros tiempos.

En este sentido, Ramón Maíz (2008) ha presentado once tesis que pretenden sustentar la vigencia de la autonomía. De forma breve, podemos resumir estas tesis de la siguiente manera: (I) la autonomía supone autogobierno; implica la transferencia de recursos, pero también la facultad de tomar decisiones sobre los temas que atañen a los integrantes de los territorios autónomos, lo cual lo distingue de la mera descentralización administrativa sin capacidad de diseñar sus propios proyectos; (II) la autonomía no significa separatismo, sino cogobierno; aquí es necesario distinguir entre autonomía externa (mediante

lo cual un pueblo decide crear su propio estado soberano), y la autonomía interna (el caso de los pueblos indígenas en América Latina, que buscan renovar la estructura del Estado nacional mediante nuevos pactos entre distintas autoridades dentro de un sistema de cogobierno); (III) la autonomía supone que las distintas entidades autónomas comparten el ejercicio de competencias, sin jerarquías entre el poder federal y los poderes autónomos (una nueva estructura de este tipo estaría caracterizada por espacios concéntricos de acuerdos mutuos); (IV) la autonomía es un proceso inacabado y, por lo tanto, los ciudadanos deben estar abiertos al cambio y al diálogo, pero también conscientes de la necesidad de defender sus derechos autonómicos en el contexto de nuevos desafíos y conflictos; (V) la autonomía debe ser abierta a la pluralidad de las opiniones de la sociedad y no relacionada con visiones de pureza étnica o discriminación; (VI) las autonomías deben apoyarse mutuamente para disminuir la desigualdad y promover la solidaridad; (VII) las identidades no existen antes de la política, por eso las instituciones autonómicas producen identidades en un proceso continuo y abierto al diálogo dentro de las diferentes culturas; esta tesis promueve la participación de todos en la reformulación de sus propias identidades en vez de institucionalizar una visión dominante de lo que es la identidad que se tiene que reconocer; (VIII) la autonomía necesita la participación activa de una amplia gama de sujetos sociales, incluyendo los partidos políticos y los movimientos sociales; (IX) la autonomía requiere de un discurso que es compartido por la mayor parte de la población, un lenguaje y un simbolismo político que permitan la identificación cotidiana con la promoción y la defensa de los valores de la autonomía y la democracia; (X) sin autonomía, la democracia queda muy limitada debido a un déficit en términos de la representación, participación, deliberación e inclusión de todos los ciudadanos; la autonomía facilita a una sociedad superar un pasado de exclusión de ciertos grupos y la negación del ejercicio de sus derechos como miembros de la misma comunidad política; por último, (XI) la autonomía no es una doctrina única, sino un “conjunto de ideas normativas,” sin las cuales sería imposible argumentar en su favor ni evaluar su desempeño en la práctica; por lo tanto, enarbola una serie de principios que deben guiar la práctica en la construcción de sistemas democráticos más incluyentes que los heredados del colonialismo, el liberalismo decimonónico y el centralismo de los Estados modernos del siglo xx.

Diseños globales e historias locales: el movimiento zapatista y su política indígena, posicionamientos geopolíticos y prácticas de autonomía

Hanna Laakoo*

El movimiento zapatista en diseños globales

La emergencia del movimiento zapatista en Chiapas en 1994 significó una coyuntura en los estudios políticos en los cuales se debatía la globalización, sea como una nueva era o como una perspectiva desde la cual estudiar el orden mundial de forma más amplia (Hirst y Thompson, 1999; Devetak y Higgott, 1999; Cox, 1999; Hardt y Negri, 2000). En particular, la literatura sobre la descolonización, los movimientos sociales y la teoría crítica de la globalización se sigue preguntando sobre los conocimientos más allá de los referentes universales y neocolonizantes: los Estados-nación y el eurocentrismo (Saurin, 1996; Gruffydd-Jones, 2006; Lander *et al.*, 2005; Laako, 2009). ¿Cómo explicar los procesos políticos contemporáneos si se excluye del análisis a la mayoría de la población mundial? Es el cuestionamiento de dicha literatura.

Hacia finales del siglo xx y durante el xxi, la noción sobre los movimientos indígenas ha ganado espacio en las agendas políticas y los estudios académicos como un tema creciente, sobre todo con base en cuestiones de derechos indígenas internacionales, identidades, relaciones entre Estados-nación modernos y las comunidades indígenas, así como las movilizaciones indígenas en toda América Latina (Bengoa, 2000; Brysk, 2000; Smith, 1999; Bello, 2004; Zibechi, 2003; Engle, 2010). El planteamiento es que la emergencia de lo indígena significa mayor visibilidad en el nivel global, la cual abarca, sin embargo, las historias locales en transformación. Según Maíz (2004), el fenómeno representa un reto central para las capacidades explicativas de las ciencias políticas y sociales en el análisis sobre los indígenas, los cuales anteriormente habían sido considerados de modo predominante como “minorías exóticas” caracterizadas por la “pobreza” y la “tradicción”.

De esta forma, se ha propuesto analizar los diseños globales con historias locales, repensar el papel de los movimientos en las políticas mundiales y locales (en especial, en cómo estos han podido iniciar transformaciones desde abajo) y las posibilidades de producir conocimiento, considerando las relaciones de poder globales (Mignolo, 2000; Speed, 2000; Hoetmer *et al.*, 2009).

El movimiento indígena zapatista de Chiapas, en particular con su trayectoria del “mandar obedeciendo” y su colaboración con la sociedad civil, se ubica en este contexto de debate sobre los diseños globales e historias locales en los casos de los movimientos

indígenas emergentes y también como parte de la acción colectiva en América Latina, sobre las nuevas formas de resistencia (Laako, 2009). De esta manera, el caso del zapatismo se convirtió en objeto de mayor análisis en distintos ámbitos de estudios políticos y sociales con el enfoque de ir aprendiendo sobre las “lecciones” del movimiento, su novedad y sus efectos prácticos y teóricos (Holloway, 2002; Morton, 2002; Hayden *et al.*, 2002; Muñoz Ramírez, 2003; Rovira, 1997). Y sigue siendo fructífero para el análisis en el contexto de los movimientos indígenas en la política mundial y las transformaciones locales de que forma parte.

El movimiento zapatista y las historias locales

La emergencia del movimiento zapatista y sus efectos en los niveles de debate académico han enriquecido el interés y la producción de conocimientos en Chiapas, mismos que se han tornado fuentes de consulta importantes (García de León, 1985; Harvey, 2000; Leyva Solano y Ascencio Franco, 2002; Viquiera y Ruz *et al.*, 2002; De Vos 2002; Mattiace, Hernández y Rus *et al.*, 2002; Florescano 2002; Ruiz Hernández y Burguete Cal y Mayor, 2003). El entendimiento sobre el contexto de Chiapas se ha expandido, al igual que la complejidad política del estado, con la entrada de nuevos actores (civiles y militares), lo cual ha afectado el sentido global de las propias comunidades indígenas y zapatistas y ha aumentado a su vez el entendimiento de varios actores globales sobre los efectos de las transformaciones locales de Chiapas.

Como resultado del análisis de los conocimientos producidos en Chiapas, han surgido varios debates sustanciales entre las comunidades y la Academia, los cuales tienen como objetivo describir y explicar la emergencia del movimiento zapatista. Mientras que una parte del debate académico se ha enfocado en el papel de los campesinos chiapanecos de la década de 1970, la teología de liberación, el éxodo como un proceso político-religioso en las Cañadas, el Congreso Indígena de 1974 y la entrada de los maoístas en Chiapas en la ola de izquierdismo radical que también dio lugar al nacimiento de las uniones campesinas chiapanecas, las comunidades zapatistas han insistido en ser consideradas como el agente central del desarrollo de su movimiento, sobre todo en cuanto indígenas conscientes de su historia y de sus luchas históricas y contemporáneas, con lo cual han producido análisis global sobre sí

*Doctora en ciencia política por la Universidad de Helsinki (2011). Es fundadora y miembro del colectivo de investigación *Bordering Actors* (www.borderingactors.org). Actualmente es Becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Agradece a la Dra. Xochitl Leyva y al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología (CIESAS) que contribuyeron en la consolidación de este artículo, como también al Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM por el apoyo.

mismos. Los zapatistas han argumentado que su movimiento y su otra política emergieron desde mucho antes de 1994, en la forma en que se organizaban “no apoyándose en el gobierno” sino “en lo indígena” —concretamente, cuando las comunidades indígenas, sus instancias políticas, definidas muchas veces por las asambleas, se unieron en un proceso de análisis sobre su situación—. Así, lo indígena es caracterizado como una forma histórica y contemporánea de entender y organizar la realidad para vivir en una comunidad política, más que como una identidad estática, relativista o una opción sencillamente instrumentalista (Bello, 2004; Engle, 2010).

Los zapatistas han expuesto de modo creciente que, aunque no niegan el papel de otros actores en el terreno chiapaneco, lo importante es ponerles a ellos mismos —las comunidades contemporáneas zapatistas que se definen como indígenas— en el centro de su historia (Mora, 2008). Sin embargo, ¿cómo se ha desarrollado lo indígena y sus bases teóricas desde el decenio de 1970? ¿Cómo ha sido su proceso de análisis? ¿Cómo poner sus voces en el centro de los estudios cuando ellos mismos se han negado a participar en la producción de conocimientos académicos, sobre todo en los últimos años? Las preguntas representan retos importantes en el análisis del movimiento zapatista porque ellos mismos han declarado la necesidad de tomar la producción del conocimiento en sus propias manos (y así lo han hecho en la práctica), exigiendo nuevas formas de investigación más dialógicas que obligan a los investigadores a descolonizarse.

Tal vez por la razón expuesta, los estudios que analizan al zapatismo se han ido ampliando no solo en cuestiones del tema, sino en su marco epistémico y metodológico. El desarrollo de las teorías de descolonización, de colaboración y de diálogo ha emergido en el entorno de estudios sobre Chiapas y con los zapatistas, sin excluir preguntas difíciles sobre las formas de producir conocimientos en ese contexto político que pueden plantearse y extenderse a otros contextos similares (Leyva, *et. al.*, 2011, en prensa).

La otra política zapatista: posicionamientos geopolíticos

El movimiento zapatista emergió en México a escala nacional en la década de 1990 a partir de las negociaciones con el Gobierno sobre los derechos indígenas y fue impulsado por la llamada sociedad civil, que consistía en varios actores: organizaciones agrarias, campesinas, indígenas particularmente en Chiapas, el movimiento nacional indígena que demandó la autonomía y la autodeterminación, sobre todo en el contexto de negociaciones de los Acuerdos de San Andrés, los movimientos de izquierda sin partido, y los internacionales antineoliberales con sus redes transnacionales basados en discursos de derechos humanos y derechos indígenas (Leyva Solano y Sonnleitner, 2000; Olesen, 2005; Rovira, 2009; Pérez Ruiz, 2000. Para las definiciones sobre sociedad civil, véase Kaldor, 2000 y 2003).

El movimiento zapatista retomó la noción de la sociedad civil, primero, al hacer referencia a sus aliados particulares, pero

luego fue ampliando el concepto hacia su proyecto político que consistía en que la sociedad civil representaba el centro político moderno, *la polis*, de la política mundial, y que debía utilizar el poder que ya tenía en sus manos. La sociedad civil es un agente político donde reside el poder, argumentan los zapatistas, y que debería ejercer su otra política como contrapoder de los actores neoliberales mundiales para enfrentar su guerra territorial, que toma lugar, sobre todo, en tierras indígenas (EZLN, Documentos y Comunicados 1-5, publicados en 1998, 2001 y 2003).

En su discurso, el movimiento zapatista se coloca cerca del análisis mismo de la globalización crítica. Sin embargo, su contexto vivido en Chiapas en las comunidades zapatistas se parece a su discurso: para las comunidades indígenas, la política mundial contemporánea significa una guerra de territorios.

Sin embargo, con su otra campaña, iniciada en 2005 de cara a las elecciones federales de 2006, se ha evidenciado una transformación de la llamada sociedad civil. Los zapatistas han lanzado una crítica a sus aliados: hablan de las *sociedades civiles*, lo cual es al mismo tiempo una redefinición que delimita a sus aliados (Laako, 2011). En esta *crítica plural* de las sociedades civiles, el objeto de crítica de los zapatistas corresponde a los activistas e investigadores que se han beneficiado, de una forma u otra, del apoyo hacia los zapatistas. Así, estos últimos plantean los lados oscuros de la sociedad civil que son fenómenos relacionados con tales movimientos políticos y populares: ¿qué tipo de relaciones de poder se dan en las “capas” que emergen alrededor de los movimientos populares? ¿Y cómo ir transformándolas, no solo entre sociedades y sus autoridades, sino entre la misma sociedad civil y de la solidaridad? La otra campaña zapatista ha ido buscando otras voces y otras solidaridades, sobre todo otras voces indígenas mexicanas, para ir transformando las sociedades civiles en su otra política (Audiovisuales de los Caracoles Zapatistas y Pro-Medios, compilaciones 13-18).

Por tanto, se plantea la noción de *posicionamiento geopolítico* como una forma y herramienta ejercida por el movimiento zapatista en sus relaciones con los demás, en particular en sus encuentros e interacción con las sociedades civiles globales y los investigadores que se acercan al movimiento (Laako, 2011). El concepto se refiere, en primer lugar, a una conciencia activa y ejercida para situarse en su locación política particular y en los procesos dados en ese lugar de formas histórica y contemporánea. Esa conciencia se da en los procesos analíticos, ejercidos por las comunidades indígenas zapatistas también en su forma de organizarse en su territorio. En segundo lugar, la conciencia y el posicionamiento se lleva a cabo hacia fuera: en el modo de relacionarse con los demás, en el cual se demanda que el otro se posicione de tal manera en su propio contexto. Muy poco tiene que ver con fronteras nacionales o de ideologías establecidas sino más bien se trata de un nivel de conciencia sobre los procesos locales y globales de la política mundial.

Se subraya que el posicionamiento geopolítico de los zapatistas hacia dentro y fuera puede revelar no solo el pensamiento político y la cosmovisión del propio movimiento, sino también dar

claves sobre las relaciones de poder y procesos políticos del estado de Chiapas, y de la política mundial.

La política indígena zapatista y luchas sobre tierras, territorios y recursos naturales

El concepto de la autonomía es una historia en construcción en el contexto de México y Chiapas. No es un producto acabado sino un proceso en que se debate: ¿qué es la autonomía y qué deberían ser las autonomías, sobre todo, las autonomías indígenas? El concepto se ha relacionado, sobre todo en el ámbito internacional, en el marco de los derechos que tratan de asegurar la autodeterminación de los pueblos indígenas (Brysk, 2000; Engle, 2010; Martí y Sanahuja *et al.*, 2004; Martí *et al.*, 2007). Dicho concepto también forma parte de la política indígena zapatista, promovida por este y por otros movimientos y comunidades indígenas, igual que por el “discurso indígena” que une investigadores, artistas y actores críticos hacia el discurso oficial sobre pueblos indígenas (Kuokkanen, 2002).

Para el movimiento zapatista, la autonomía ha sido una clave fundamental, expresada en la frase “del pueblo para el pueblo”, que sirve para entender la organización política del movimiento y la construcción de su “mandar obedeciendo”. Sin embargo, las comunidades indígenas zapatistas han subrayado que la construcción de su autonomía no puede considerarse sin el contexto del cerco militar y de conflicto en que viven las comunidades. Varios investigadores y organizaciones de derechos humanos han utilizado la noción de Guerra de Baja Intensidad (GBI) para la descripción de este contexto (López y Rivas, 2004; Centro de Derechos Humanos Frayba, varios reportes e informes; Leyva Solano y Burguete Cal y Mayor, 2007; López, 1996; Pérez Ruiz, 2000 y 2004). El concepto de GBI se relaciona sobre todo con la estrategia militar de contrainsurgencia lanzado por el gobierno de Ernesto Zedillo en el decenio de 1990, no solo contra los zapatistas sino también contra una gran parte de la sociedad civil relacionada con el movimiento. López y Rivas (2004) describe la GBI como una guerra de desgaste que se desarrolla en varios niveles y fases, desde la influencia en la opinión pública hasta el uso de los paramilitares.

En este sentido, la construcción de la autonomía zapatista en el contexto de la década de 1990 se caracterizó sobre todo por el trabajo colectivo de las comunidades para resistir a las estrategias de guerra que se llevaban a cabo en la sombra de la guerra y las negociaciones con el Gobierno. En 2003, con la publicación del comunicado “Chiapas: La Treceava Estela”, los zapatistas establecieron sus Juntas de Buen Gobierno (JBG) como un símbolo y práctica institucional del proyecto de la autonomía que trata de restablecer también las relaciones con otras comunidades y con la sociedad civil (Burguete Cal y Mayor, 2003; Fernández, 2009; Martínez Espinoza, 2007; González Casanova, 2003).

La organización interna del movimiento zapatista con sus JBG no es solo en sí mismo un resultado del proceso de autonomía,

sino también un reflejo de los procesos contemporáneos del estado de Chiapas. Al considerar la GBI y las denuncias lanzadas constantemente por las JBG, se evidencia la lenta transformación de la táctica militar de la GBI hacia la lucha por las tierras, los territorios y los recursos naturales, donde muchos más actores –civiles y militares– desempeñan un papel importante (Laako, 2011). ¿Puede considerarse la GBI como una estrategia de privatización y división de las comunidades indígenas como parecen apuntar los integrantes de la otra campaña y las JBG?

Si se consideran a muchas voces de las comunidades indígenas y de los investigadores desde Chiapas y de otras partes de México, es posible afirmar que la GBI se ha convertido en un término que expresa no solo una táctica particular de guerra contra los zapatistas, sino también un proceso y lucha de exterminación de los pueblos indígenas en sus tierras y territorios que se caracteriza, sobre todo, por la violencia racial contra las mujeres indígenas; este factor debe estar tomado en cuenta en los análisis de los procesos de la autonomía en construcción en la política local y mundial (Hernández Castillo *et al.*, 1998; Kuokkanen, 2008).

Reflexiones finales: ¿refrescando el análisis sobre el movimiento?

En las últimas décadas, los movimientos indígenas han ganado una atención internacional inesperada que ha generado una creciente cantidad de literatura y estudios sobre la emergencia de lo indígena. Sin embargo, como lo muestra el movimiento zapatista –uno de los casos más estudiados en los últimos decenios–, lo indígena no puede reducirse a la emergencia en los años noventa, ni tampoco a cuestiones únicamente de los derechos humanos; en lugar de ello, en los análisis es necesario retomar la larga construcción semiclandestina de las raíces teóricas en el contexto de represión y también en la conformación actual de las autonomías en el marco de luchas por tierras, territorios y recursos naturales que va junto con la militarización y el orden mundial, los cuales se reflejan también en el movimiento zapatista. Las comunidades indígenas y los actores de las sociedades civiles representan importantes actores globales que en sus localidades, como el estado de Chiapas, crean y disputan *múltiples territorios* (Laako, 2011; Burguete Cal y Mayor, 2008; Leyva Solano, 2010; López y Rivas, 2005; López Bárcenas, 2005).

El análisis del movimiento zapatista contemporáneo plantea varias preguntas fundamentales para la investigación actual sobre las trayectorias de los movimientos indígenas, sobre las luchas de territorios, tierras y recursos naturales que se ubican también en el estado de Chiapas, y sobre los procesos políticos contemporáneos en la política mundial que se ven reflejados en el zapatismo y en su posicionamiento geopolítico. ¿Cuáles son los diseños globales de las historias locales? ¿Cómo se extienden las historias locales a diseños globales? ¿Y de quién son las historias locales y los diseños globales?

A partir de este resumen podemos desprender algunas lecciones relevantes para el debate sobre el zapatismo y la vigencia de la autonomía de los pueblos indígenas en México. La autonomía no busca la separación, sino la inclusión en condiciones de igualdad, para lograr esto hace falta avanzar en una reforma profunda del sistema político. Igualmente, una transformación de este tipo requiere del diálogo continuo para construir el consenso del que habla Maíz en torno del valor de la autonomía, con la apropiación del discurso y los símbolos de una nación pluriétnica. Se trata de cambios que van más allá de la norma constitucional y tienen que ver con cambios en la conciencia social. Ahí reside la importancia de los encuentros convocados por los zapatistas con la sociedad civil, el acompañamiento en la negociación de los Acuerdos de San Andrés, las consultas y marchas nacionales. En estas ocasiones hubo nuevos acercamientos así como la creación de consensos entre una gran parte de la población en favor de la autonomía. Ejemplo de ello fue el amplio apoyo para la propuesta de reforma constitucional elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) en el 2000. Como señala López Bárcenas (2011), es difícil pensar en una propuesta legislativa que contara con el consenso de tantos mexicanos como esta. Sin embargo, la mutilación que sufrió la iniciativa de manos de los senadores en abril del 2001 solo sirvió para confirmar la distancia entre una gran parte de la sociedad mexicana y la clase política, lo cual llevó a los zapatistas a privilegiar la construcción de sus gobiernos autónomos de hecho.

Por otra parte, en distintas ocasiones Maíz se refiere a la tradición política republicana como base del pensamiento y práctica histórica de los pueblos soberanos. El argumento a favor de las autonomías se nutre de esta historia así como de los acervos teórico y político. La democracia moderna exige la renovación de sus estructuras y procedimientos para que el principio republicano de una ciudadanía participativa y deliberativa sea la norma del quehacer político. La crisis actual de la democracia moderna está marcada, precisamente, por la ausencia de esta norma y el monopolio del poder, con o sin elecciones, por parte de los grandes intereses económicos, además por la manipulación de los ciudadanos mediante los medios de comunicación, la corrupción y el abandono. Al seguir el argumento de Maíz, concluimos que las autonomías contribuyen a la recuperación ciudadana de la democracia, sin necesidad de romper con tradiciones políticas tan arraigadas, aunque también muy olvidadas, como es la república soberana.

Si bien es cierto que los movimientos ciudadanos en México también enarbolan los valores de igualdad y respeto por los principios republicanos. Hay que agregar que estos valores son matizados por la historia particular del país, sobre todo la presencia en la memoria colectiva de los grandes movimientos de liberación (las guerras de la Independencia, la resistencia a las intervenciones extranjeras, la Revolución de 1910-1917, la expropiación petrolera, la Reforma agraria, los movimientos estudiantiles, magisteriales, campesinos y urbano-populares, etc.). En este mismo sentido, no podemos entender la demanda de autonomía sin tomar en cuenta la experiencia, el lenguaje y la memoria de los indígenas que participan en estos movimientos (Aubry e Inda, 2003). Así, la autonomía es una coproducción entre las visiones indígenas de su historia y sus proyectos para construir un futuro más digno, los discursos y símbolos diversos de las luchas populares que encuentran su expresión en los movimientos más actuales.

Ejemplo del sustento teórico indígena de la autonomía es la manera como una parte de los tojolabales de Chiapas recuerdan las experiencias de sus abuelos que trabajaban como peones acasillados en los baldíos hasta mediados del siglo xx. El siguiente testimonio es uno de muchos compilados por los investigadores Gemma Van der Haar y Carlos Lenkersdorf (1998: 55) en la comunidad tojolabal de San Miguel Chiptik:

Miraban a nuestros abuelos como meros títeres. Por ello, ya no queremos ver otra vez a los patrones. Ahora ya no queremos que regrese el tiempo de los mozos. Hoy en día, de hecho, da coraje lo que les hicieron a nuestros antepasados. Es necesario que nos preparemos para destruir lo que no está bien. (1998: 55).

Es importante referirnos a la forma como en esta misma comunidad, los tojolabales tienen dos palabras para gobierno. Una es *mandaranum*, que viene de “mandar” en el castellano. Los tojolabales lo usan cuando se refieren al gobierno de México en sus distintos niveles y proviene de la experiencia que han tenido con las autoridades, desde los finqueros hasta los actuales gobernantes, que dan órdenes sin escuchar ni respetar a los indígenas. Lenkersdorf y Van der Haar mencionan que el hecho de que los tojolabales hayan tenido que recurrir a una palabra que viene del español para nombrar esta forma de gobierno implica que la autoridad entre ellos no se comporta así. A diferencia de alguien que da

órdenes, el gobierno interno entre los tojolabales es expresado por el término de *a'tijum*, lo cual denota “trabajar” como servicio a “nuestra Madre Tierra, nuestro gran Papá, y la comunidad”. Gobernar no es ejercer el poder para que un grupo o un individuo gane una competencia política, es dar un servicio que el resto de la comunidad valora. Recuperar los espacios en donde “ya no queremos ver otra vez a los patrones”, expresa el sentido local de la necesidad de autonomía, basado en la memoria del baldío y en la experiencia tanto del *mandaranum* como del *a'tijum*.

Podemos apreciar que la demanda de autonomía en México está en sintonía con la de otros pueblos en el mundo. Al mismo tiempo, se nutre de las experiencias indígenas del trabajo y el gobierno, además de los discursos y símbolos de los movimientos sociales nacionales. Esta diversidad de significados confirma la última tesis de Maíz que mencionamos arriba, es decir, la autonomía no es una doctrina única y homogénea, sino un conjunto de ideas normativas que se van adaptando en el tiempo. Esta tesis en particular nos ayuda a comprender el debate actual en torno de la centralidad de la autonomía para lograr una verdadera transformación política, económica y cultural en México.

La discusión sobre la autonomía en México se debe a las intervenciones de diversos actores, sobre todo de los mismos indígenas, quienes mediante sus organizaciones locales, regionales y nacionales, cuestionaron el modelo integracionista del indigenismo en los años setenta. En algunos casos, los mismos procesos de modernización educativa facilitaron tanto la concientización local sobre la necesaria defensa de sus tierras, culturas y territorios, como la formación de nuevos dirigentes indígenas que articularan diversas propuestas de reformas de políticas públicas nacionales y locales (Gutiérrez Chong, 1999; 2008: 339). Como ha señalado Sánchez (2008), estos primeros planteamientos constituyeron una plataforma básica, lo que ella llama la “autonomía proyecto”, surgido de la necesidad de dismantelar el indigenismo y ocupar nuevos espacios en la vida nacional, incluyendo las instituciones y partidos políticos, con el fin de promover el pleno reconocimiento del carácter pluriétnico de la nación. Es decir, antes del levantamiento zapatista ya había mucho trabajo y propuestas articuladas en torno de la autonomía indígena que luego entrarían en debate con los nuevos actores que acompañaron el proceso de diálogo entre los zapatistas y el gobierno en 1995 y 1996. La “autonomía proyecto” se diferencia de la respuesta gubernamental al tema, la cual

Sánchez describe como la “autonomía heterónoma”, denotando las formas en que el Estado intenta controlar y acotar la autonomía indígena, limitándola en el ámbito local y dejando en manos de las instituciones y los actores económicos no indígenas la facultad de diseñar e implementar proyectos de desarrollo que no reflejan el consenso de las mismas comunidades afectadas. Al igual que otros investigadores que han estudiado el surgimiento de movimientos indígenas en diversos países latinoamericanos (Yashar, 2005; Leyva y Burguete, 2008), hay una relación entre las nuevas protestas indígenas y la transición hacia el neoliberalismo ocurrido en los ochenta y principios de los noventa. Esta transición trajo consecuencias negativas para la sustentabilidad campesina, incrementando la pobreza y la desigualdad, al mismo tiempo amenazando la vigencia de aquellos espacios que permitían, por lo menos, cierta participación colectiva en decisiones locales, como las comunas ecuatorianas o los ejidos mexicanos. En el caso de Chiapas, el neoliberalismo representado principalmente por las reformas al Artículo 27 constitucional que anunciaba el fin del reparto agrario, además la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), fue lo que llevó a los zapatistas a alzarse en armas el 1 de enero de 1994 y hacer públicas sus demandas políticas y económicas.

A raíz del levantamiento, las demandas de los pueblos indígenas se volvieron centrales para el diálogo entre los zapatistas y el gobierno. Fue en este contexto que demostrando un alto grado de cohesión interna los zapatistas declararon la creación de 38 municipios autónomos a finales de 1994. A partir de entonces, las “autonomías de hecho” han recogido elementos de la “autonomía proyecto” y experiencias de prácticas autónomas previas, pero también se convirtieron en “gobiernos paralelos”. Se trata de autonomías de hecho, que desafían al Estado y buscan legitimarse en la práctica más que por una nueva normatividad legal. Es importante señalar que los Acuerdos de San Andrés, firmados en febrero de 1996, limitaron el ejercicio de la autonomía hacia el ámbito comunitario, aunque los zapatistas y el movimiento indígena nacional reclamaron el derecho a la autonomía en los niveles municipales y regionales. Cabe señalar que estas “autonomías de hecho” rebasan los mismos Acuerdos de San Andrés, tanto en su escala como en sus facultades. Aun en el caso que los legisladores retomaran el tema de los derechos indígenas, ahora tendrían que responder a la existencia, nada más por parte de los zapatistas, de cientos de comunidades autónomas,

agrupadas en 29 municipios autónomos, los cuales están articulados en cinco zonas o regiones llamadas “Caracoles” (Díaz Polanco, 2008: 269). Como dice Sánchez (2008: 292), los zapatistas no se han quedado limitados dentro del ámbito comunitario, han logrado importantes innovaciones en la construcción de autonomías en escalas mayores, lo cual contrasta (y choca) con la “autonomía heterónoma” que impulsa el Estado.

Al resumir procesos similares en diversos países latinoamericanos, López Bárcenas (2011) concluye que las reformas constitucionales logradas han sido insuficientes para que los pueblos indígenas superen las condiciones de colonialismo interno en que están inmersos. Por lo tanto, se entiende por qué existen las “autonomías de hecho” no solo en México, también en diversos países latinoamericanos. En la lucha por la autonomía se han dado tres tendencias que no son excluyentes entre sí: *a)* las autonomías comunitarias, *b)* las autonomías regionales, y *c)* la refundación de los Estados plurinacionales. Las autonomías comunitarias son más comunes y esto se debe a la misma desestructuración de los pueblos indígenas debido a las políticas gubernamentales desde la Colonia hasta nuestros días. A pesar de la desarticulación de los pueblos indígenas, la resistencia comunitaria ha mantenido y modificado formas de gobierno interno, como los sistemas de cargos, adaptándose a nuevas circunstancias y sacando provecho de innovaciones provenientes de actores externos (por ejemplo, diversas iglesias, corrientes de la izquierda, organizaciones no gubernamentales y movimientos campesinos). Sin embargo, López Bárcenas (2011: 103) reconoce los desafíos que enfrentan las luchas indígenas: “Los actores de este drama se trazan su horizonte utópico, pero que lo logren no depende enteramente de ellos sino de muy diversos factores, la mayoría de ellos fuera de su control”.

La autonomía indígena en México también ha sido interpretada por algunos analistas y activistas como un ejemplo de una democracia radical que de forma necesaria choca con el sistema político nacional, el cual es visto como un sistema autoritario ligado más con los grupos dominantes del capital transnacional. Al responder a los mismos señalamientos de los zapatistas de la relación entre la resistencia indígena con la emancipación nacional, López y Rivas considera que las autonomías indígenas, lejos de ser bastiones de valores conservadores y de tradiciones inmutables, representan una continuación de luchas en contra del despojo capitalista y de su rechazo a la marginación que han padecido por parte de la vieja

izquierda. Ahora, los pueblos -indígenas deben ser vistos como sujetos sociales de la renovación del socialismo después de la caída de los regímenes comunistas de la Unión Soviética y de Europa del Este. López y Rivas plantea que en la época actual no se debe reducir la lucha anticapitalista a la centralidad de la clase obrera, es preciso reconocer la pluralidad de sectores que potencialmente podrían constituirse en un bloque histórico socialista sin ser subordinados a un solo partido político. Su conformación depende no sólo de una nueva articulación de luchas anticapitalistas como algo que se va a dar en el futuro, sino de la puesta en práctica de alternativas “aquí y ahora”, dejando atrás la “democracia tutelada” de los grupos oligárquicos y abriendo camino a una “democracia autonomista” en donde el poder se reparte entre iguales. El zapatismo tiene vigencia en este último planteamiento y no en el de la “democracia tutelada” debido a sus esfuerzos de construir, en la práctica, los municipios autónomos, las juntas de buen gobierno y los caracoles (López y Rivas, 2011).

En el mismo tono, Esteva (2011) plantea que la transición política en México se debate entre la refuncionalización del mismo modelo elitista del Estado formado durante los siglos XIX y XX, y una alternativa popular y radical. En el primer modelo no ha sido incluida la mayoría de la población en el diseño de las instituciones, en consecuencia las prácticas de autogobierno comunitario han sido subordinadas a una estructura jerárquica que sólo ha servido a los grupos económicos y políticos dominantes (por ejemplo, los monopolios de los medios televisivos, el sector financiero, la agroindustria, etc.). En el segundo modelo, la transición desde abajo lograría finalmente imprimir un carácter más popular en la vida política mediante una revolución democrática radical, en la cual el zapatismo ha desempeñado un papel central, basado en los ámbitos de la comunidad y las redes de grupos autónomos que se convierten en los nuevos sujetos sociales del cambio en el país. El mayor problema para la democracia moderna ya no viene de un gobierno en el cual la mayoría aplasta a las minorías, sino de una democracia oligárquica en la cual la mayoría está excluida o manipulada en el ejercicio del sufragio. La alternativa que percibe Esteva es la construcción de un sistema alternativo que logre trascender al Estado y no de nuevos espacios dentro del modelo del Estado existente. Esteva (2011: 126) menciona que: “El régimen de autonomía por el que se está luchando no surge como contrapeso del poder estatal, sino que hace a este superfluo”.

De la discusión en esta primera parte, es claro que la autonomía indígena se ha constituido en un elemento clave tanto en el debate teórico y político como en la práctica cotidiana en Chiapas, aunque sus alcances, significados e implicaciones políticas son motivo de disputas y reformulaciones. Antes de examinar la sustentabilidad de la autonomía zapatista, es necesario reconocer algunas de las raíces de la práctica autonómica, revisando la historia reciente de las luchas campesinas e indígenas en Chiapas.

De organizaciones autónomas a gobiernos autónomos en Chiapas

Para abordar las características particulares del zapatismo, es necesario examinar los factores que explican su surgimiento como movimiento armado con una amplia base social entre la población indígena del estado, sobre todo en los Altos Centrales y las Cañadas de la Selva Lacandona. Para ello, estructuramos el análisis en torno de tres factores identificados por Yashar (2005) para comparar el surgimiento de nuevos movimientos indígenas en varios países latinoamericanos a partir de los setenta. Me refiero al efecto que ha tenido la transición del corporativismo al neoliberalismo en las formas de entender y ejercer la ciudadanía; la formación de redes de apoyo que han facilitado la movilización indígena; y la existencia de espacios políticos para asociarse libremente con nuevos proyectos de organización y lucha. Como veremos, el caso de México presenta algunas similitudes y diferencias importantes cuando lo comparamos con el surgimiento de movimientos indígenas en Ecuador o Bolivia.

En primer lugar, cabe señalar que la presencia política de los pueblos indígenas es algo relativamente novedoso en la historia latinoamericana. Sin menospreciar el efecto de las rebeliones indígenas durante la Colonia y el siglo XIX, la formación del Estado-nación en la región, hasta hace muy poco tiempo, estaba basada en la negación de la diferencia étnica y dirigida más bien hacia la homogeneización cultural como sustento de la modernización política y económica (Bonfil Batalla, 1990; Higgins, 2004; Stavenhagen, 2002). Esto no significa que las políticas de modernización hayan logrado su objetivo y sería más preciso recordar las múltiples formas como el proyecto del Estado que ha sido resistido, negociado o apropiado en las comunidades indígenas (Gilly, 2006; Joseph y Nugent, 1994; Rubin, 1997). Sin embargo, la creciente presencia del Estado en la vida social le ha permitido moldear las identidades locales en términos de proyectos nacionales.

Conflictos en Chiapas en las calles: protestas zapatistas y contrazapatistas

María de la Luz Inclán Oseguera

Este estudio investiga la relación entre protestas zapatistas y contrazapatistas que se originan después del levantamiento armado del EZLN dadas las condiciones políticas en los diferentes municipios chiapanecos y la respuesta del Estado hacia ambos grupos. Se utilizan datos sobre protestas mensuales a favor y en contra del movimiento zapatista por municipio desde 1994 a 2003 y modelos estadísticos de conteo de eventos en el tiempo y el espacio. Los resultados del estudio muestran que las protestas zapatistas y contrazapatistas tuvieron un efecto recíproco positivo y estadísticamente significativo sobre los futuros actos de protesta del grupo contrario. Las protestas de ambos grupos no estuvieron dirigidas a un partido político específico en el poder. Las concesiones de manejo del conflicto dadas a los zapatistas durante los periodos de diálogo con el gobierno federal generaron más protestas zapatistas pero no tuvieron ningún efecto sobre las protestas contrazapatistas. Concesiones generales (incrementos presupuestales en obras públicas y programas sociales) tuvieron un efecto negativo estadísticamente significativo sobre las protestas contrazapatistas, pero no tuvieron ningún efecto sobre protestas zapatistas.

Introducción

En 1996, el trabajo de David Meyer y Suzanne Staggenborg sobre dinámicas de movimientos y contramovimientos abrió la puerta hacia este campo en general poco estudiado, con la propuesta de catorce hipótesis diferentes para ser sometidas a prueba por investigadores en el futuro. Los autores plantearon que el fundamento de estas afirmaciones tenía que provenir de tres diferentes tipos de estudios: “comparaciones de movimientos que generan un contramovimiento con aquellos que no lo hacen; comparaciones de diferentes conflictos movimiento-contramovimiento; y comparaciones de movimientos y contramovimientos entre distintas naciones” (Meyer y Staggenborg, 1996: 1631). El presente se suma a una lista de estudios que han analizado algunas de estas tesis y contribuye de dos formas a que comprendamos mejor cómo se desarrollan las protestas de un movimiento-contramovimiento. En primer lugar, se ofrece un análisis de la interacción de las protestas a favor y en contra en torno a un movimiento social en un país en desarrollo, el cual pasa por una transición a la democracia, a saber, el movimiento zapatista en México durante la década de 1990. Así, ofrece una prueba de aplicación de dichas tesis fuera del ámbito de los casos para los cuales, en principio, fueron realizadas: movimientos sociales en democracias occidentales desarrolladas y estables. En segundo lugar, ofrece una nueva perspectiva del desenvolvimiento del conflicto zapatista en Chiapas, México. Aunque el movimiento zapatista es un caso bien estudiado, esta

* Profesora investigadora, Centro de Investigación y Docencia Económicas, División de Estudios Políticos.

es la primera investigación que analiza cuantitativamente las interacciones zapatistas y contrazapatistas en el estado. Sus resultados provienen de un análisis estadístico riguroso de los efectos que tuvieron las respuestas del gobierno mexicano sobre las movilizaciones zapatistas y contrazapatistas. Como tal, este trabajo aporta información cuantitativa y sistemática a los anteriores estudios cualitativos y muy detallados sobre conflictos intercomunitarios e intracomunitarios entre los simpatizantes zapatistas y sus adversarios, como los realizados en la región Norte del estado por Alejandro Agudo Sanchiz (2005: 51-84) y en la región de la Selva Lacandona por Marco Estrada Saavedra (2007: 625).

Dinámicas teóricas entre protestas y contraprotestas

La primera hipótesis de Meyer y Staggenborg propone que un conflicto de movimiento y contramovimiento tiende a surgir y a perdurar en los sistemas federales cuando diferentes partidos políticos gobiernan en distintos niveles de la administración, lo cual permite que los protagonistas del movimiento y del contramovimiento encuentren en ellos aliados políticos opuestos. De acuerdo a la mejor ubicación de un aliado en la escala de poder, un bando tendrá mayor acceso al mismo, mientras que el otro protestará más, a medida que la policía y los gobiernos favorezcan a un grupo sobre el otro. Así, lo que representa una oportunidad política para una de las partes se convierte en un obstáculo para la otra.

Puesto que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) emprendió el levantamiento en contra del sistema político dominado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), es razonable argumentar que los grupos de protesta contrazapatistas, tanto ganaderos y terratenientes, como grupos campesinos afiliados al PRI, eran aliados de las autoridades priistas o al menos simpatizaban con ellas. El EZLN, sin embargo, nunca reconoció a ningún partido político como su aliado oficial, aunque los partidarios zapatistas simpatizaron también con la agenda política del Partido de la Revolución Democrática (PRD) en un principio y este partido asimismo mostró inclinación por la causa zapatista durante los primeros años; una vez que el PRD comenzó a ganar poder político en el ámbito local y nacional, demostró su ineficacia y falta de voluntad para representar y promover la causa zapatista, en la opinión de los zapatistas, lo que le valió al PRD el repudio de los mismos y lo convirtió en uno de los objetivos políticos de sus protestas. Así, en este estudio se asume que los gobiernos priistas fueron más cercanos a los grupos de protesta de las fuerzas contrazapatistas, mientras que se considera que los gobiernos del PRD eran más tolerantes hacia grupos de protesta zapatistas.

De acuerdo con la hipótesis de Meyer y Staggenborg, se espera que los grupos contrazapatistas hayan gozado de mayores prerrogativas en localidades gobernadas por el PRI y por

lo tanto hayan tenido menos motivos para protestar en dichos municipios, y haya ocurrido lo contrario en municipios gobernados por el PRD por la falta de dichos beneficios. Mientras tanto, simpatizantes zapatistas deben haber protestado primeramente en localidades gobernadas por el PRI y más adelante también en municipios perredistas una vez que dichos gobiernos se mostraron incompetentes o sin la voluntad de atender las demandas del movimiento, o según el Subcomandante Marcos (2000) se hubieran distanciado de la sociedad y solo estuvieran preocupados por ganar las elecciones.

La siguiente hipótesis resume estas ideas:

Hipótesis 1: Grupos de protesta tienden a protestar más en contra de partidos en el poder que no sus aliados políticos potenciales.

La segunda hipótesis de Meyer y Staggenborg indica que los sucesos relevantes generados o usados por los protagonistas del movimiento también pueden desencadenar movilización del contramovimiento para manifestar su oposición a las reivindicaciones iniciales del movimiento o sus logros, pero sobre todo para que a ellos también se les otorguen concesiones estatales. Cuanto más perturbadores sean estos sucesos, más movilización en contra generarían. Si esta hipótesis es correcta, deberíamos observar grandes acciones contrazapatistas siguiendo protestas y eventos zapatistas de gran relevancia. Simpatizantes zapatistas debieron haber reaccionado de igual manera después de que grupos contrazapatistas llevarán a cabo movilizaciones o actos que llamarán la atención de los medios y la opinión pública. Por lo tanto se propone la siguiente hipótesis:

Hipótesis 2: Eventos movilizados a favor de la causa de un movimiento social tiende a generar eventos movilizados de los grupos adversarios al movimiento y viceversa.

La última hipótesis a probar en este estudio es la hipótesis 7 del trabajo de Meyer y Staggenborg, la cual propone que las victorias y concesiones estatales alcanzadas por una de las partes de conflicto generan movilizaciones del grupo contrario. Otros estudiosos de los efectos de las concesiones sobre la movilización también han mostrado que estas tienden a producir efectos positivos en la actividad de protesta futura, en especial cuando se trata de concesiones sólo parciales (Rasler, 1996: 132-152 y Goldstone y Tilly, 2001: 179-194). Los logros parciales obtenidos gracias a la actividad de protesta desencadenan más movilización con la esperanza de alcanzar victorias mucho más importantes. Las concesiones parciales no únicamente deben provocar más movilización de parte de los actores a los cuales fueron otorgadas, sino también de sus opositores. Sin embargo, en los casos en que las conquistas responden a reclamos económicos muy delimitados y específicos de una de las partes

del conflicto, entonces la disputa previamente existente con los protagonistas del movimiento debería desvanecerse, y la actividad de protesta debería disminuir una vez que estas concesiones llegaran a ser sustanciales para esa parte del conflicto. La otra parte del conflicto se sentiría motivada para protestar después de observar que a sus adversarios se les otorgaron concesiones sustanciales, todavía más si se les han otorgado sólo concesiones parciales.

En este estudio se incluyen en el análisis dos tipos de concesiones. Por un lado, se incluyen las concesiones de manejo de conflicto o logísticas otorgadas a los zapatistas durante los procesos de diálogo con el gobierno federal. La otra fuente de posibles concesiones parciales proviene del presupuesto municipal programado para programas sociales y obras públicas. Este tipo de concesiones puede ser aplicado a ambos grupos y estos fondos pudieron haber sido utilizados por los gobiernos locales para apaciguar demandas sociales o conflictos intercomunitarios e intracomunitarios. Se propone entonces la siguiente hipótesis a probar:

Hipótesis 3a: Las concesiones parciales (o de manejo de conflicto) dadas a uno de los grupos en conflicto tiende a generar protestas futuras de estos mismos grupos, así como de sus adversarios.

Hipótesis 3b: El gasto del gobierno local para programas sociales y obras públicas tiende a generar protestas futuras de grupos a favor y en contra de un movimiento social.

Metodología

Datos

Protestas: las protestas del movimiento y del contramovimiento se midieron por el número anual de actos en favor y en contra de los zapatistas, realizados en un determinado municipio de Chiapas, durante un periodo de diez años, del 1 de enero de 1994 al 31 de diciembre de 2003. La información se obtuvo de periódicos de circulación local y nacional. Aunque las crónicas diarias de *La Jornada* proveyeron la mayoría de los datos, se hizo una triangulación con otras noticias de los diarios locales *El Tiempo*, posteriormente llamado *La Foja Coleta*, y *Cuarto Poder*, recopilado por *Melel Xojobal*, para verificar posibles problemas de sesgos en la selección y descripción (Earl, *et al.*, 2004: 65-80). Los actos de protesta abarcaron desde marchas y bloqueos de caminos hasta invasiones de tierras, ocupaciones de edificios, mítines, manifestaciones, tomas de instalaciones y huelgas. En los modelos se introdujeron variables endógenas rezagadas una semana para cada una de las variables de protesta ($t-1$), con el fin de estimar sus posibles correlaciones seriales (Rasler, 1996: 132-152). Las protestas del movimiento y del contramovimiento funcionan como variables independientes una de otra, para

poder encontrar su variable explicativa relativa al desencadenar la actividad de protesta del adversario. Con este objetivo, estas variables fueron rezagadas una semana

Partido en el poder: con datos electorales del Instituto Estatal Electoral de Chiapas (IEE-Chiapas, 2003) se crearon dos variables diferentes para identificar a los aliados potenciales de cada bando. Los gobiernos del PRI se consideraron cerrados a los zapatistas y en favor de quienes enarbolaban protestas contrazapatistas, mientras que se dio por sentado que los del PRD eran más cercanos a los zapatistas y contrarios a los manifestantes contrazapatistas. La variación es en el espacio y en el tiempo (cada tres años). Se crearon tres variables rezagadas: una semana ($t-1$), seis meses ($t-21$) y un año ($t-52$) para capturar los efectos retardados de los cambios de los partidos gobernantes en la actividad de protesta.

Concesiones parciales: Las concesiones parciales o de manejo de conflicto son aquellos acuerdos logísticos o de corto alcance que el gobierno concede a los disidentes para mostrar su disposición a negociar (Gamson, 1990). Las concesiones de manejo de conflicto incluyen: la liberación de prisioneros políticos, indultos colectivos y amnistías, movimiento de miembros del gabinete, gobernadores y personal administrativo de niveles inferiores, y promesas de dar respuesta a las demandas del movimiento. Estos datos provienen de las crónicas de las negociaciones publicadas por el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN) y por Marco Antonio Bernal y Miguel Ángel Romero (1999: 260, 246). Combinando estas dos fuentes se disminuye el sesgo potencial en los datos. Las concesiones se contaron por semana, y para estimar sus efectos a corto y largo plazos se crearon dos variables rezagadas: $t-1$ y $t-6$ respectivamente, asumiendo que los efectos se podrían observar hasta seis semanas después de otorgadas las concesiones (Rasler, 1996: 132-152). Concesiones parciales generales son aquellos beneficios o prerrogativas que el gobierno concede a la población por medio de programas sociales y obras públicas. Los datos sobre el gasto municipal asignado a este tipo de programas y obras provienen de las estadísticas municipales del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (Inegi, 2008). Los datos son anuales. Se crearon dos variables rezagadas: $t-21$ y $t-52$ para observar sus efectos de mediano y largo plazo asumiendo que dichas concesiones tienen un efecto retardado.

Modelos estadísticos

Dado que las dos variables dependientes consisten en conteos de eventos de protesta en favor y en contra del zapatismo por semana, el procedimiento de estimación más apropiado es un modelo de conteo de eventos (Barron, 1992: 179-220 y King, 1989: 235-255). Se eligieron modelos binomiales negativos considerando que hay una fuerte dispersión desigual en los datos, y

las observaciones no son independientes una de otra (Land, *et al.*, 1996: 387-442). En aras de corregir heterocedasticidad potencial y correlación serial, se estimaron errores estándar robustos y el conteo progresivo semanal se incluyó como la variable de exposición en el modelo (Long, 1997: 297). Se corrieron dos modelos. El modelo 1 somete a prueba los efectos de las protestas contrazapatistas, el partido en el poder y las concesiones sobre la actividad de protesta zapatista. Por su parte, el modelo 2 analiza los efectos de las protestas en favor de los zapatistas, el partido en el poder y las concesiones sobre la actividad de protesta contrazapatista.

Resultados

Los resultados del estudio muestran que tanto los grupos de protesta prozapatistas como los contrazapatistas casi de inmediato tomaron como blanco de acción a los gobiernos del PRD. Ninguno de los dos grupos le otorgó un periodo de gracia a los nuevos gobiernos perredistas –ya sea con protestas poselectorales o

con la intención de influir en la agenda de los nuevos gobiernos. En cuanto a los gobierno priistas, solo los grupos zapatistas protestaron en su contra, pero únicamente un año después de entrada la administración. Así, estos resultados ofrecen confirmaciones parciales a la primera hipótesis del estudio. Las protestas zapatistas y contrazapatistas sí tuvieron los efectos esperados en la actividad de su grupo adversario, lo que confirma la hipótesis 2. Por último, las concesiones parciales también confirmaron de manera parcial las hipótesis 3a y 3b. Las concesiones de manejo de conflicto motivaron protestas zapatistas futuras, seis semanas después de ser concedidas, pero no generaron efecto alguno sobre las protestas contrazapatistas. Esto resulta lógico ya que dichas concesiones no afectaron mayormente los intereses contrazapatistas. Los programas sociales y obras públicas motivaron protestas contrazapatistas, pero no tuvieron efecto alguno sobre los grupos zapatistas. Esto también resulta lógico ya que las comunidades zapatistas rechazaron dichos programas como parte de su campaña de resistencia a favor de los Acuerdos de San Andrés.

En este sentido Yashar (2005: 5) propone que las instituciones del Estado son importantes para entender la formación de identidades colectivas. Por ejemplo, en México, las instituciones encargadas de la Reforma agraria desempeñaron un papel central en la conformación del corporativismo desde los años veinte hasta los ochenta. Esta relación entre el Estado y las comunidades rurales, ahora conformadas en ejidos, privilegiaba la identidad campesina, es decir, una categoría clasista más que la identidad indígena de los nuevos ejidatarios. Las luchas agrarias fueron dirigidas por diversas organizaciones que tenían una relación directa con las instituciones gubernamentales. Por ejemplo, la Confederación Nacional Campesina (CNC), parte central del Partido Revolucionario Institucional (PRI), desempeñaba un papel preponderante no solo en la canalización de las demandas agrarias, también en la creación de un discurso político que dejaba de lado las reivindicaciones de tipo étnico. Ser indígena equivalía a ser campesino, término privilegiado por las instituciones en la construcción de una identidad nacional y base de legitimación del partido hegemónico.

Si bien la intención del corporativismo fue la de crear una identificación nacional, los mecanismos de control no siempre funcionaban como querían los gobernantes. Por ejemplo, la Reforma agraria, al dotar a campesinos con núcleos ejidales, creaba las condiciones para competir por el control político de estos espacios, en los cuales incidieron no solo

los funcionarios gubernamentales, también los mismos campesinos y sus aliados externos. En Chiapas, estos últimos han incluido a asesores vinculados con diversas universidades, agentes pastorales de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y diversas corrientes de la izquierda mexicana (Harvey, 2000; García de León, 2002). El ejido se convirtió en un espacio en el que el manejo de sus recursos llegó a vincularse con luchas por ganar un mayor control independiente por parte de los mismos campesinos. Es decir, la lucha por la tierra no necesariamente implicaba la subordinación al aparato estatal y al corporativismo de las grandes confederaciones campesinas, sino que apuntaba hacia una potencial democratización del medio rural, “desde abajo”. En este contexto, a mediados de los setenta surgieron nuevas organizaciones agrarias que buscaban independizarse del control ejercido por el PRI y la CNC, con el fin de reclamar el acceso a la tierra como un derecho, desafiando el uso clientelar y la manipulación política ejercida desde el Estado (Bartra, 1985).

El Estado, al alentar la formación de ejidos creó espacios que los mismos ejidatarios buscaban apropiarse en función de sus necesidades. Al igual que los procesos de Reforma agraria en Ecuador y Bolivia, la autonomía local no fue totalmente subordinada a los proyectos oficiales. La debilidad del Estado y la resistencia local son factores importantes para explicar la continuidad de las luchas agrarias, sobre todo en aquellas zonas apartadas y de difícil acceso como eran las Cañadas de la Selva

Lacandona. En esta gran región, la colonización y la formación de nuevos ejidos ocurrieron en condiciones muy diferentes a las zonas más habitadas de los Altos Centrales de Chiapas (de Vos, 2002; Leyva y Ascencio, 2002). La selva fue colonizada por miles de indígenas que trabajaban en las fincas del centro del estado. Dicha colonización respondía a una política oficial que, al buscar evitar el reparto de tierras privadas, promovía la migración y la formación de nuevos asentamientos en tierras nacionales. En estas comunidades apartadas el Estado tenía muy poca presencia y la formación de identidades colectivas obedecía más a la experiencia misma de la colonización, entendida por medio de la lectura de textos bíblicos como una liberación de su explotación a manos de los finqueros y la fundación de un nuevo futuro en la tierra prometida (de Vos, 2002: 213-243; Leyva, 1995). En estas condiciones podemos apreciar la relativa autonomía de las comunidades de la Selva Lacandona frente a las instituciones gubernamentales.

Si bien la autonomía comunitaria quedaba como un objetivo latente en muchos ejidos, sobre todo en las zonas más apartadas en donde existía una cierta autonomía *de facto*, la lucha por ejercer esa autonomía cobró más fuerza a partir de nuevas intervenciones del Estado en los años setenta. En este sentido es importante distinguir, por un lado, la dimensión agrarista del corporativismo mexicano que se basaba en el reparto agrario y los largos procesos burocráticos que aseguraban el control político de la dotación ejidal en manos del PRI y, por el otro, la dimensión productivista del corporativismo. Esta última respondía a una nueva política de modernización agropecuaria impulsada por Luis Echeverría (presidente desde 1970 hasta 1976), en la cual el Estado asumía la responsabilidad de fomentar mayores niveles de productividad del sector ejidal (Moguel y López Sierra, 1990). Dicha política fue acompañada de la creación de organizaciones rurales de segundo y tercer nivel: las Uniones de Ejidos (UE) y las Asociaciones Rurales de Interés Colectivo (ARIC) respectivamente (Bartra, 1980).

Las UE se conformaban de dos o más ejidos, con el fin de promover una mayor coordinación y colaboración en diversos proyectos productivos, mientras las ARIC eran diseñadas para unir las actividades de dos o más UE en una escala regional mayor. El gobierno de Echeverría ofrecía el acceso preferencial a créditos agropecuarios para incentivar la formación de las UE y las ARIC. Aunque los resultados fueron mucho menores de lo esperado, en Chiapas esta política tuvo efectos importantes al

crear un nuevo marco jurídico que unificó diversas experiencias de lucha agraria, que se entrelazaron con nuevas luchas por la comercialización para mejorar los precios y el acceso al crédito.

El Estado estaba creando un espacio nuevo en donde confluían diversos actores que buscaban mayor independencia frente al partido oficial y las instituciones estatales. Entre los actores locales, los más activos en esos años fueron el obispo Samuel Ruiz García y los catequistas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Floyd, 1996; Leyva, 1995; MacEoin, 1996). Junto con asesores de la organización política Unión del Pueblo, la diócesis ayudó a organizar el primer Congreso Indígena en octubre de 1974, resultó paradójica la petición del mismo gobierno del estado. Este último reconociendo su limitada presencia entre una gran parte de la población indígena, buscaba proyectar una imagen de defensor de los pueblos y comunidades rurales. El gobierno imaginaba al Congreso Indígena como un espacio en donde podría canalizar el creciente descontento social por las vías institucionales. Sin embargo, el resultado del Congreso fue diferente y las diversas secretarías del gobierno recibieron fuertes críticas por parte de los más de mil delegados indígenas de 327 comunidades que participaron en el evento (Mestries, 1990: 473; Morales Bermúdez, 1992). Señalaron la falta de acceso a la tierra, los abusos de los intermediarios en la comercialización de sus productos como el café, así como las grandes carencias en cuanto a la atención a la salud y a la educación.

El proceso de organización del Congreso Indígena demuestra el hecho de que la autonomía organizativa, sobre todo en nuevas zonas de colonización, era algo que el Estado no podía evitar y hasta cierto punto había creado con sus propias políticas. Al mismo tiempo, la creación de las UE como una nueva política federal coincidió con la actividad organizativa en torno del Congreso Indígena en Chiapas. Así fue que uno de los resultados concretos del Congreso fue la creación en la Selva Lacandona de tres nuevas UE: la de *Quiptic Ta Lecubtecel* en el municipio de Ocosingo, la de Tierra y Libertad, y la de Lucha Campesina, ambas en el municipio de Las Margaritas (Ovalle Muñoz, 1984). Estas organizaciones en vez de subordinarse al Estado corporativista, consideraron sus nuevas uniones como parte de una lucha por ganar mayor control sobre el uso de sus recursos.

La más grande de ellas, la UE *Quiptic Ta Lecubtecel*, estaba conformada por 18 ejidos de la Cañada de San Quintín, en la Selva Lacandona, y encabezó

Derechos políticos y zapatismo

David Velasco Yáñez*

No es una relación simple ni sencilla. Ni los derechos políticos son comprendidos de manera unívoca ni tampoco el zapatismo. La propuesta de este artículo es que hay un Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que lucha y propone el pleno ejercicio de los derechos políticos, como una expresión del conjunto de todos los derechos humanos, integrales y universales, y cuya violación de uno solo de ellos implica la violación de otros muchos.

Es importante asumir que, hay diversas comprensiones, incluso ideológicas, en torno de los derechos humanos. Quizá por esta razón, desde su aparición pública, los y las zapatistas cuidaron mucho sus referencias a los derechos humanos. La encrucijada radica entre luchar contra la represión política o luchar en defensa de los derechos humanos.

Una aproximación parecida tendríamos que hacer cuando hablamos de zapatismo; prefiero el uso de *zapatista* para referirme tanto a los hombres como a las mujeres que participan en el EZLN, en la estructura militar y en los mandos civiles. Si los derechos humanos son integrales e indivisibles, podemos tomar el derecho a la participación o a la libre determinación, como un derecho que los y las zapatistas han ejercido de manera plena –con todo y la traición del Estado mexicano hace ya 10 años, en relación con los derechos y culturas de los pueblos indígenas– incluyendo los derechos de la madre tierra.

En primer lugar me referiré al derecho a la participación, tal y como se establece en varios tratados, declaraciones y pactos, el cual se relacionará con las propuestas zapatistas, que tienen que ver con formas de hacer política: las de arriba, las de los poderosos y las de los partidos políticos; hay resonancias zapatistas en los movimientos de *indignados*, *ocupas*, estudiantes chilenos o en las revueltas árabes cuando señalan que *nadie los representa* – y las formas de hacer política que proponen los zapatistas, desde abajo y a la izquierda.

El artículo XIII de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre [en línea], señala: “Toda persona tiene el derecho de participar en la vida cultural de la comunidad, gozar de las artes y disfrutar de los beneficios que resulten de los progresos intelectuales y especialmente de los descubrimientos científicos” (2 de mayo de 1948), disponible en la página web: <http://www.cidh.org/basicos/Basicos1.htm>. La Declaración Universal de los Derechos Humanos [en línea], (en adelante, todos los documentos de derechos humanos tienen esta referencia), adoptada el 10 de diciembre de 1948, consagra el derecho humano a la participación: “Artículo 21 1. Toda

persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos”, disponible en la página web: <http://www.un.org/es/documents>. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, aprobado el 16 de diciembre de 1966, señala en su artículo 25: “Todos los ciudadanos gozarán[...] de los siguientes derechos y oportunidades: a) Participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos; b) Votar y ser elegidos en elecciones periódicas, auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores.”

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, adoptado el 19 de diciembre de 1966, señala: “1[...] Convienen asimismo en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos.”

La declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer, del 7 de noviembre de 1967, considera que “la discriminación contra la mujer es incompatible con la dignidad humana y con el bienestar de la familia y de la sociedad, impide su participación en la vida política, social, económica y cultural de sus países en condiciones de igualdad con el hombre, y constituye un obstáculo para el pleno desarrollo de las posibilidades que tiene la mujer de servir a sus países y a la humanidad[...]”. En el mismo sentido, la Convención se pronuncia sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer:

Los Estados Parte tomarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer en la vida política y pública del país y, en particular, garantizarán a las mujeres, en igualdad de condiciones con los hombres, el derecho a: [...]b) participar en la formulación de las políticas gubernamentales y en la ejecución de éstas, y ocupar cargos públicos y ejercer todas las funciones públicas en todos los planos gubernamentales; c) participar en organizaciones y en asociaciones no gubernamentales que se ocupen de la vida pública y política del país.

La declaración sobre el derecho al desarrollo, en su artículo 1, señala: “1. El derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos *están facultados para participar* en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan

realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él.” El artículo 2, señala:

1. La persona humana es el sujeto central del desarrollo y debe ser el participante activo y el beneficiario del derecho al desarrollo[...] 3. Los Estados tienen el derecho y el deber de formular políticas de desarrollo nacional adecuadas con el fin de mejorar constantemente el bienestar de la población entera y de todos los individuos sobre la base de su *participación activa, libre y significativa en el desarrollo* y en la equitativa distribución de los beneficios resultantes de este.

Si no hubiera quedado suficientemente claro, esta declaración señala en su artículo 8:

1. Deben adoptarse medidas eficaces para lograr que la mujer *participe activamente* en el proceso de desarrollo. Deben hacerse reformas económicas y sociales adecuadas con objeto de erradicar todas las injusticias sociales. 2. Los Estados deben *alentar la participación popular* en todas las esferas como factor importante para el desarrollo y para la plena realización de todos los derechos humanos.

El Protocolo de San Salvador subraya el papel de la educación para la participación: “Artículo 2[...]. Conviene, asimismo, en que la educación debe capacitar a todas las personas *para participar efectivamente* en una sociedad democrática y pluralista[...]” En la Declaración sobre el derecho (a defender los derechos), señala en su Artículo 5:

A fin de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales, toda persona tiene derecho, individual o colectivamente, en el plano nacional e internacional: a) A reunirse o manifestarse pacíficamente; b) A formar organizaciones, asociaciones o grupos no gubernamentales, y a afiliarse a ellos o a participar en ellos.

La misma declaración, en su artículo 8, establece:

1. Toda persona tiene derecho, individual o colectivamente, a tener la oportunidad efectiva, sobre una base no discriminatoria, de *participar* en el gobierno de su país y en la gestión de los asuntos públicos. 2. Ese derecho comprende, entre otras cosas, el que tiene toda persona, individual o colectivamente, a presentar a los órganos y organismos gubernamentales y organizaciones que se ocupan de los asuntos públicos, críticas y propuestas para mejorar su funcionamiento, y a llamar la atención sobre cualquier aspecto de su labor que pueda obstaculizar o impedir la promoción, protección y realización de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

Además, en su artículo 12 señala: “1. Toda persona tiene derecho, individual o colectivamente, a *participar* en actividades pacíficas contra las violaciones de los derechos humanos y las libertades fundamentales.”

En este marco se ubican las propuestas zapatistas que, en un sentido, es una sola y única iniciativa política a participar plenamente y transformar el sistema capitalista. Por eso, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, de junio de 2005, invita a construir un ¡Ya basta! nacional con la fundación de La Otra Campaña, como una manera de ejercer los derechos políticos a la participación. La paradoja radica en que, a pesar de que son instrumentos del derecho internacional acordados arriba, quizá por presión de los y las de abajo, no siempre, abajo y a la izquierda, son por completo conocidos y utilizados para exigirlos, garantizarlos y protegerlos. Lo que ha sido La Otra Campaña, en contraste con las campañas electorales de arriba, y cómo se ha desarrollado en los recientes años, nos lleva al análisis de las relaciones de fuerzas en México y en el mundo, en torno a la construcción de ese movimiento nacional e internacional que constituye uno de las corrientes antisistémicas de mayor inspiración y que va a la denuncia del sistema capitalista y sus mecanismos de destrucción, como se observó a lo largo del 2011, en México y en el mundo.

El ejercicio del derecho a la participación se presenta en dos grandes modalidades, con diversas expresiones, según tiempos y lugares, por diferencias culturales y por diversas condiciones sociales. Ambas se pueden expresar en términos de *delegación política o plena participación*. Esta diferenciación es fundamental para comprender lo que, en nuestra opinión, es la raíz de la propuesta política que los zapatistas lanzan en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y tiene un primer ejercicio durante el recorrido de La Otra Campaña. Las campañas de los partidos políticos descansan en la delegación política. La Otra Campaña y el EZLN promueven la participación directa de hombres y mujeres.

Uno de los mayores desafíos que enfrenta La Otra Campaña radica precisamente en su capacidad para lograr la mayor participación de sus adherentes y, en menor medida, disminuir la dosis de delegación que suele darse. Es decir, podemos constatar que La Otra Campaña se construye como un movimiento social y político de nuevo tipo, en el que se combinan la participación y delegación política, en diversos grados. El Subcomandante Marcos es reiterativo en invitar a simpatizantes y adherentes de La Otra Campaña a participar. Al iniciar su recorrido en 2005, afirmó:

Nosotros pensamos, los compañeros y las compañeras de La Otra Campaña –de la que somos parte los del Ejército Zapatista de Liberación Nacional—que nada nos van a dar, nada que no conquistemos con nuestro propio esfuerzo, con nuestro esfuerzo organizado para transformar las cosas[...] Por eso los estamos invitando a todos y a todas los que sean,

se consideren a sí mismos gente humilde y sencilla que quiere cambiar las cosas, que quiere vivir para él o para ella, para sus hijos, para sus nietos un mundo donde pueda vivir sin miedo (palabras del Subdelegado Zero en la Plaza Central de Palenque, Chiapas, 3 de enero de 2005, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/01/05/palabras-del-subdelegado-zero-en-la-plaza-central-de-palenque-chiapas/>, en adelante, todas las referencias tienen esta fuente).

Si una de las características elementales de las campañas de arriba es el discurso del candidato que se presenta como necesario y el único que puede responder a los grandes problemas nacionales, en La Otra Campaña, la insistencia es en la participación y en la capacidad de gobernar:

Nosotros ya lo vimos: nosotros vimos que gente que ni siquiera sabe leer y escribir[...] pueden gobernar. Lo hemos visto en las Juntas de Buen Gobierno que la gente sencilla y humilde puede gobernar, y que si el pueblo la está vigilando, no da chance de que se va a corromper (palabras del Delegado Zero en Tuxtla, Parque Centenario, 5 de enero de 2006).

La condición es la vigilancia del pueblo, es decir, de los gobernados, una inversión casi total de lo que ocurre en la delegación política, verdadera usurpación del poder de los mandantes, porque de lo que se trata es que los mandatarios, los que reciben un mandato, lo hagan obedeciendo a los mandantes, de ahí proviene el mandar obedeciendo de los zapatistas.

La Otra Campaña no plantea cualquier manera de participar. Su aportación es cultural y tiene que ver con el modo indígena de participar, que es a tal grado fundamental que su relación colectiva con la tierra les ha permitido sobrevivir. Así lo expresa Marcos: “[...] esta relación fundamental con la tierra, de trabajo colectivo no individual es la que permitió a los pueblos indios sobrevivir quinientos años desde el descubrimiento hasta ahora[...]” Y más adelante afirma: “[...]hay que organizarse también para exigir precios justos y todo eso. La única forma de sobrevivir, de resistir es en colectivo, en individual nos destruyen” (palabras del Delegado Zero en Chetumal, Quintana Roo, 15 de enero de 2006, primera plática con adherentes de Quintana Roo).

El valor dado a la palabra es clave para los zapatistas; ahí encontramos una diferencia radical entre la política de arriba y la política de abajo. Mientras que en las campañas de arriba es solo uno el que habla y muchos los que escuchan y aplauden, en La Otra Campaña, hablan muchos y todos escuchan. La Otra Campaña se va construyendo con base en el ejercicio de la palabra y la atenta escucha. La participación de las mujeres es fundamental:

[...] entonces Ramona y Susana en este caso, iban a cada casa y hablaban con las compañeras, se trataba de decir que había

que luchar también por los derechos de las mujeres, si eso es difícil en el medio urbano, en el medio indígena entonces era impensable, porque aparte de la opresión que como pueblos indios recibíamos, estaba la presión que como mujeres recibían, entonces ellas sacaron esa idea de que las mujeres eran tres veces explotadas y despreciadas, como pobres, como mujeres y como indígenas” (Chetumal, Quintana Roo, 15 de enero de 2006, segunda Plática con simpatizantes).

La crítica de la delegación no solo se orienta a denunciar la costumbre de dejar en manos de otros lo que nos toca hacer a cada quien; además, se dirige a la construcción de un movimiento nacional, a la superación de cualquier localismo y a unificar las luchas aisladas: “[...]no podemos seguir pensando que alguien va a venir a hacer por nosotros lo que nos toca a nosotros[...] lo que tenemos que construir lo tenemos que construir nosotros y lo que estamos haciendo en La Otra Campaña es levantando un movimiento nacional[...]” (Palabras del Subcomandante Marcos en Playa del Carmen, Quintana Roo, 16 de enero de 2006).

En esa misma intervención en Playa del Carmen, el Subcomandante Marcos será más explícito en esta elección a la que convoca, entre la delegación y la participación:

Nosotros los estamos invitando a que escojan y a que elijan: su inteligencia, su esfuerzo, ¿lo van a delegar en la esperanza con otro, con un partido político? O se van a unir esa inteligencia y esa fuerza con otros y organizadamente, con respeto a su organización o a su forma de ser[...] como quieran ustedes ser parte de ese movimiento y poder llegar al día en que esto se transforme, (palabras del Subcomandante Marcos en Playa del Carmen, Quintana Roo. 16 de enero de 2006).

Otra manera de hacer política mostrada es que en La Otra Campaña no se lucha por cargos, no se lucha por el poder. Este es uno de los rasgos que distinguen la lucha zapatista de otras luchas sociales. Amplio debate hay al respecto, pero en el fondo la tesis política descansa en la crítica a la delegación, cualesquiera que sean sus formas, y a favor de la participación plena:

Lo que sí, estamos haciendo es diciéndole a la gente que dedique su esfuerzo a otra cosa, porque cualquier esfuerzo que estén dedicando para promover el voto por otro, es que están delegando una responsabilidad que pensamos nosotros que es de los de abajo y de la izquierda” (palabras del Subcomandante Marcos en Cancún, Quintana Roo, 17 de enero de 2006, reunión con simpatizantes en el Rincón Rupestre).

El derecho internacional de derechos humanos (DIDH) establece el derecho a votar y ser votado como un derecho político; sin embargo, en la realidad mexicana, la vía electoral

es un asunto sumamente debatido y los zapatistas así lo plantearon hace seis años:

Lo que nosotros los invitamos es a hacer su trabajo, su esfuerzo por otro lado, y llegado el momento el 2 de julio, decidan lo que decidan, voten o no voten, *de lo que se trata es de construir otro esfuerzo porque, pase lo que pase allá arriba, es necesario un movimiento de transformación radical*[...] Nadie va a solucionar las cosas si no las solucionamos nosotros[...] (palabras del Delegado Zero en Cancún, Quintana Roo, 17 de enero de 2006, reunión con simpatizantes en el Rincón Rupestre).

Si La Otra Campaña se propuso hace varios años contrastarse con las campañas de arriba, no es menor señalar de qué elecciones se trata:

Llegó la hora de elegir si este es el camino en el que nos vamos a sentar a ver qué pasa o echamos andar con todos los compañeros y compañeras que hay en todo el país y empezamos a construir abajo otra cosa, otra alternativa: una que realmente tenga la voz, el color y el paso de la gente humilde y sencilla de este país, principalmente del sureste mexicano y de manera primordial de Campeche (palabras del Delegado Zero en Concha Acústica, en la ciudad de Campeche, 22 de enero de 2006).

Esta misma postura la repetirá en su visita a Amamaloya, Veracruz:

Nosotros les decimos claramente: Cuando llegue el día que tienen que votar, voten por el que quieran. Nosotros no les

decimos que no van a votar. Lo que les decimos es que la solución no está allá arriba. Allá arriba están los partidos políticos y ya los vimos una y otra vez, que no hay solución. Lo que tenemos que hacer es organizarnos como pueblos (palabras del Subdelegado Zero en Amamaloya, Veracruz, 30 de enero de 2006).

Dos intervenciones del Subcomandante Marcos en su recorrido por Veracruz, dan la pauta para comprender las diferencias entre la delegación en los profesionales y los partidos políticos o la plena participación individual o colectiva: “No que venga alguien de afuera, de arriba a la derecha, a decirnos qué es lo que necesitamos, sino que nosotros mismos lo digamos” (palabras del Subdelegado Zero en el mitin de Xalapa, 1 de febrero de 2006). Y, más adelante, describe el estilo de hacer política de unos y de otros:

Y entonces, ¿por qué cuando vienen (los partidos políticos) no escuchan, solo hablan? ¿Por qué cuando vienen no dejan que hable el *totonaco*? ¿Por qué no dejan que hable la mujer? ¿Por qué no dejan que hable el ciudadano de Coyutla? ¿Por qué no dejan que hable el joven? Solo llegan a hablar ellos y con su ruido, marearnos, emborracharnos (palabras del Subcomandante Marcos en Coyutla, Veracruz, 2 de febrero de 2006).

Hay, entonces, una estrecha relación entre el pleno ejercicio de todos los derechos humanos y la propuesta zapatista de otra manera de hacer política, desde abajo y a la izquierda. Los derechos políticos tienen en el movimiento zapatista uno de sus principales inspiradores.

la resistencia al desalojo de sus ejidos por parte de las autoridades agrarias durante la década de los setenta (de Vos, 2002: 245-285). Las órdenes de desalojo se debieron a un conflicto en torno de la legítima posesión de las tierras de la Comunidad Lacandona. Cuando en 1972 el gobierno federal decidió avalar los derechos agrarios del grupo lacandón a dicho territorio, en efecto estaba negando la existencia de los ejidos constituidos legalmente en el mismo territorio por las políticas de colonización del mismo gobierno en años anteriores. Esta confusión legal y política llevó a que la nueva *UE Quiptic Ta Lecubtecel* tuviera que movilizarse en varias ocasiones para frenar el desalojo de sus miembros, mientras luchaba por el acceso a créditos y mejores precios para sus productos, principalmente el café.

En la Selva Lacandona las condiciones para el ejercicio de la autonomía organizativa fueron creadas por una combinación de factores: la relativa

ausencia de las instituciones gubernamentales, el papel político de los catequistas y los asesores externos, así como las políticas federales que promovían la organización rural a niveles más regionales. En estas circunstancias, el corporativismo buscaba subordinar al campesinado a las instituciones del Estado, pero la realidad local arrojó otros resultados. Entre ellos, es evidente que la autonomía no desapareció como aspiración de las comunidades indígenas, al contrario, el contacto con el Estado se caracterizó cada vez más por la ampliación de las demandas y una reafirmación de derechos a la tierra, la comercialización, el crédito, la salud, la educación, y en el fondo, al derecho de ejercer sus propias formas de organización local.

Si bien las limitaciones y contradicciones del Estado corporativista explican en parte la sobrevivencia de espacios y aspiraciones autonómicas, es con la transición al neoliberalismo que podemos

entender las reacciones a lo que se percibía como una amenaza mayor. Me refiero al desmantelamiento de las instituciones y programas del Estado que habían alentado la formación de organizaciones ejidales, las UE, y las ARIC. Curiosamente, las organizaciones campesinas autónomas insertaron sus demandas en los intersticios del Estado, aprovechando los recursos disponibles y los contactos con aliados que laboraban dentro de las instituciones (Fox, 1992). Sin embargo, la crisis económica de 1982 y la posterior imposición del programa de ajuste estructural socavaron directamente las posibilidades de fomentar un sector campesino que pudiera, mediante la organización independiente, apropiarse del proceso productivo y comercial, y con ello retener las ganancias para invertir en sus propias comunidades (Gordillo, 1988).

En este sentido, el sector cafetalero fue quizás el más golpeado. En Chiapas, el Instituto Mexicano del Café (Inmecafe) había promovido el cultivo y comercialización del café durante los ochenta, lo cual permitió a varias UE superar algunos de los problemas expresados en el Congreso Indígena de 1974, entre ellos, la eliminación en algunos casos de los intermediarios. Con una creciente capacidad de producir y vender directamente, las organizaciones cafetaleras soñaban con la autonomía como un proceso de construcción democrática, un aporte importante a la vida social y económica de sus comunidades, y un modelo para el futuro (Moguel, Botey y Hernández, 1992).

El sueño no duró mucho. En 1989, la Organización Internacional del Café no logró acordar un precio mundial como en años anteriores. El gobierno mexicano no intervino para llegar a un precio acordado y, en efecto, dejó que el precio internacional se determinara por los países consumidores en condiciones de una sobre oferta del grano en el mercado mundial. El resultado inmediato fue la caída del precio pagado al productor en Chiapas a la mitad de su valor anterior, dejando a miles de productores endeudados y sin posibilidades de continuar cultivando.

Al mismo tiempo, el nuevo gobierno de Carlos Salinas de Gortari implementó una serie de reformas de corte neoliberal con el objetivo de reducir el gasto público y de privatizar las compañías paraestatales (García de León, 2007: 95-97). En este paquete de reformas las funciones del Inmecafe fueron reducidas a la de únicamente proveer asesoría técnica, eliminando el precio de garantía a los cafetaleros y su apoyo en el acopio del grano. El retiro del Inmecafe, al igual que otras instancias dedicadas

a la producción y comercialización agropecuaria, representó un duro golpe para las organizaciones ejidales. Ahora “liberadas” de la mano institucional, tendrían menos injerencia oficial en sus asuntos internos, pero en condiciones muy desfavorables frente al libre mercado.

En la Selva Lacandona, muchos participantes de las organizaciones campesinas, como la UE *Quiptic Ta Lecubtecel* y la recién formada ARIC Unión de Uniones, se sintieron decepcionados y encontraron en el zapatismo otra opción de lucha. Otros factores que influyeron en el alzamiento del EZLN fueron la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y las reformas salinistas al Artículo 27 constitucional en 1991-1992 que dio fin al reparto agrario y abrió la posibilidad de una reconcentración de la tierra en pocas manos (Calva, 1993).

Según Yashar (2005), es la transición del corporativismo al neoliberalismo que explica en parte el surgimiento de los nuevos movimientos indígenas en América Latina. Tal parece que el caso de Chiapas confirma su argumento. No solo fue la imposición de nuevas políticas económicas, como son la liberalización del comercio internacional o la privatización de las empresas estatales, la que explica la resistencia indígena, sino también la forma en que los espacios de autonomía fueron afectados por este giro de la política nacional. En todos los países latinoamericanos los intentos de introducir políticas neoliberales en el campo encontraron diversas expresiones de resistencia, debido a la amenaza que representaban para la autonomía comunitaria y organizativa de los campesinos. Sin embargo, para explicar estas resistencias hay que tomar en cuenta otros dos factores: la existencia de redes de apoyo y la apertura de espacios para la libre asociación de los participantes.

La participación de las comunidades indígenas en redes de alcance regional o nacional también fue una nueva característica de la lucha por la tierra y la democracia. Ya hemos mencionado el papel de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y de asesores externos en la organización del Congreso Indígena y la formación de las nuevas uniones de ejidos. Otros procesos paralelos llegaron y vincularon las luchas agrarias en Chiapas con otros movimientos en el país. Un ejemplo importante fue la participación de la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) en una nueva red de organizaciones que se formó en 1979: la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA). Esta coordinadora luchaba contra las políticas del gobierno del presidente José López

Zapatismo, indígenas y globalización

*Óscar García Agustín**

Con su primera aparición ante la opinión pública el 1 de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) contribuye de manera temprana a conformar la concepción del mundo global, especialmente desde el punto de vista de las alternativas al modelo dominante. Debido al apoyo nacional e internacional, el zapatismo concibe los derechos indígenas, y, de modo más general, los de todos los excluidos, como una reivindicación fundamental que debe tenerse en cuenta para construir un mundo más justo. El carismático portavoz del EZLN, el Subcomandante Marcos, asume una función mediadora (Vanden Berghe, 2005) y permite, asimismo, una sistematización de las propuestas zapatistas en el marco de las preocupaciones y temáticas globales, compartidas por múltiples movimientos sociales e intelectuales.

En este artículo exploramos las contribuciones del zapatismo al desarrollo de las luchas indígenas como parte del proceso de globalización. La tesis principal que defendemos es que el EZNL, al combinar el componente indígena y la proyección global, ofrece una propuesta política creativa, cuya originalidad consiste en buscar nuevos caminos para profundizar en la democracia. Con este fin, hemos distinguido tres tipos de acciones, compuestas por categorías en apariencia antitéticas.

Acción comunicativa: consenso y conflicto

Habitualmente, el pensamiento político basado en el consenso y en el conflicto se ha presentado como contradictorio. Las políticas de consenso (Cohen, 1996; Habermas, 1998) cuentan con la virtud de reflejar los acuerdos en el espacio público e invitar a la participación de los diferentes actores sociales. Los defensores del conflicto (Mouffe, 1999; 2003) denuncian, no sin razón, que el consenso representa un tipo de exclusión de los sujetos que no tienen acceso al proceso de deliberación. El zapatismo ofrece una superación de esta dicotomía mediante una concepción política que combina la deliberación para alcanzar el consenso, fundamentada en la tradición maya (Dussel, 1995), y la necesidad del conflicto para combatir la exclusión, iniciada hace más de 500 años con la negación de la dignidad indígena.

Frente a la idea procedente de las teorías sobre la democracia deliberativa y la esfera pública, el zapatismo propone un ideal de consenso originado en las asambleas de las comunidades indígenas, en las que la discusión incluye a todos sus miembros y la conversación y exposición de diferentes posiciones se valoran por encima de la obtención de acuerdos rápidos por parte de la mayoría. Desde el momento en que se declara el alto el fuego el 12

de enero de 1994, el EZNL trata de extender las prácticas deliberativas indígenas a otros sectores de la sociedad civil. Se buscan así espacios de interacción que traspongan la situación local a escala nacional e internacional.

Ya en agosto de 1994, el EZNL convoca a la Convención Nacional Democrática (CND) con la intención de crear un nuevo poder constituyente que derivara en un gobierno de transición y en una nueva Constitución. De modo complementario a las negociaciones y a la aplicación de los Acuerdos de San Andrés, el EZNL impulsa dos consultas (en 1995 y en 1999) para conocer la opinión de la sociedad civil y valorarla a la hora de tomar decisiones colectivas. Las iniciativas también se producen en el ámbito internacional. El EZNL lanza la convocatoria a un “Encuentro intergaláctico” en 1996, que representa el primer intento de articular la solidaridad internacional y configura lo que posteriormente será conocido como el “movimiento alterglobalización”. La resistencia indígena se asocia en este encuentro con otras resistencias que denuncian, desde sus prácticas locales, las injusticias globales. La dignidad indígena se convierte en espejo para otros grupos sociales que combaten la opresión y quieren hacer visibles sus luchas y demandas.

El esfuerzo por constituir un espacio deliberativo y fomentar el diálogo y el consenso con la sociedad civil alcanza su mayor repercusión en 2001 con la marcha por la dignidad indígena, que lleva a los zapatistas desde Chiapas hasta la Ciudad de México y se encuentra en el camino con multitud de adhesiones y apoyos. Desde el punto de vista simbólico, la ampliación del espacio político se consigue con la inclusión de los zapatistas en la tribuna del senado y con las palabras pronunciadas por la comandante Esther en defensa de los derechos indígenas.

Sin embargo, el espacio del consenso se va estrechando en el ámbito de la política institucional. Tras la interrupción de las negociaciones de San Andrés (Montemayor, 1998) y la aprobación por el Congreso de la reforma constitucional sobre la cuestión indígena, los resultados del diálogo resultan insatisfactorios para el EZNL, que lamenta la falta de reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho y la ausencia de la dimensión política de la autonomía (Ceceña, 2001: 13; Leyva, 2005: 281). El EZNL rechaza desde entonces la búsqueda de acuerdos con los partidos políticos, que no cumplen los compromisos adquiridos (De la Peña, 2004), y emplea las prácticas deliberativas solo en relación con la sociedad civil.

Cuando el EZNL crea los Caracoles, aprovecha esta nueva institución comunicativa para establecer las condiciones en la que debe producirse la interacción con la sociedad civil y para tratar

*Profesor investigador, Departamento de Cultura y Estudios Globales, Universidad de Aalborg, Dinamarca.

de erradicar el paternalismo (aunque sea bien intencionado) que caracteriza, a veces, las relaciones de solidaridad nacional e internacional con los pueblos indígenas. La búsqueda del consenso adquiere igualmente una nueva dimensión con el inicio de La Otra Campaña en 2006. Esta fase coincide con la escenificación del conflicto con los partidos políticos, incluyendo al partido de la izquierda, y la inexistencia de una esfera común de diálogo. La situación resulta compleja: por una parte, el conflicto extendido hacia los partidos políticos dificulta la capacidad de influencia y, sobre todo, reproduce la pugna entre votantes del PRD y simpatizantes del EZNL; por otra, la organización de la sociedad civil en busca del consenso sobre una serie de principios comunes de lucha nacional conlleva un proceso largo, no exento de dificultades.

Podemos, pues, sintetizar la acción comunicativa zapatista como una extensión del consenso, arraigado en la tradición indígena, a los niveles regional, nacional y global. A lo largo de todos los años, el EZNL ha mantenido su confianza en que el cambio social se produce mediante el diálogo y el intercambio de experiencias. Lo que ha cambiado es el ámbito del conflicto, que se ha traducido en la imposibilidad de lograr consensos en la esfera política. En definitiva, el EZNL parte de un cuestionamiento de la democracia representativa e intenta desarrollar la democracia deliberativa o comunicativa construida “desde abajo a la izquierda”.

Acción política: reconocimiento y redistribución

La lucha de clase, centrada sobre todo en la redistribución de los recursos económicos, fue poco a poco complementada (o sustituida) por las denominadas luchas por el reconocimiento de los derechos de identidades colectivas (Fraser, 1995; Honneth, 2010) hasta el momento excluidas, tales como mujeres, homosexuales, indígenas, etc. El problema es que, a menudo, el reconocimiento de las identidades como culturales deja fuera la discusión sobre la desigualdad económica y su impacto en dichas identidades.

Tras la irrupción del EZNL en 1994 en la escena pública, las referencias marxistas y la defensa de los derechos de los campesinos se han modificado por medio de la incorporación de la cosmovisión indígena (De Vos, 2002: 329-359; Cabrero, 2002: 90). Gradualmente, el EZNL introduce la política del reconocimiento, con lo que las demandas zapatistas adquieren una dimensión nacional (Le Bot, 1997: 23), y se acentúa la identidad cultural, de modo que la sociedad civil global, mayoritariamente occidental, se siente más próxima a las reivindicaciones zapatistas (Poggiali, 2005). La aprobación de los acuerdos alcanzados en la mesa “Derechos y cultura indígena” muestra el interés por el reconocimiento legítimo de la especificidad de los pueblos indígenas y su contribución a la diversidad nacional, mientras que la marcha por la dignidad indígena intenta influir en el sistema político y legislativo y cuenta con un amplio respaldo nacional e internacional. Se trata de un momento de narración político-identitaria (Gómez, 2004) en el que la política gira en torno a la territorialidad y a la autonomía.

La reivindicación y el reconocimiento de la dignidad de los pueblos indígenas cuestionan el concepto de Nación existente al tiempo que propone una idea diferente, más inclusiva (Zapata Silva, 2002). La cultura indígena pasa a formar parte de la historia nacional y no queda disociada de la misma. La dominación se presenta como una constante (Colectivo Neosaurios, 2000) y muestra que el indígena rebelde es una consecuencia del intento de aniquilación posterior a la Conquista y no únicamente un legado del mundo prehispánico (Rajchenberg y Héau-Lambert, 1996). Desde esta perspectiva histórica, el reconocimiento no se concibe en términos estrictamente culturales, sino que se enlaza con la política de la resistencia. Se puede decir que la voz indígena es premoderna, en tanto que sitúa sus raíces en el mundo prehispánico, pero también es moderna, en tanto que el discurso de resistencia se desarrolla como respuesta a la modernidad excluyente. Por eso, el zapatismo reclama una revisión crítica de la modernidad (Herrán, 1999: 159) pero no puede considerarse como antimoderno.

Además, el EZNL tiene el mérito de haber sabido llevar sus reivindicaciones al ámbito global. Como hemos comentado, el reconocimiento ya conlleva una proyección nacional de la identidad, dado que forma parte de la nación mexicana. La dimensión globalicrítica (Gómez, 2004) o, en palabras zapatistas, “la lucha por la humanidad y contra el neoliberalismo” es facilitada por la defensa de la dignidad como núcleo de la revolución zapatista (Holloway, 1997: 8), lo cual permite vincular lo indígena con lo mexicano (Ortiz, 2002: 105) y con otros movimientos sociales en otros lugares del mundo. Manteniendo la lógica subyacente del reconocimiento del Otro, el EZNL evita oponer una única resistencia homogénea contra la dominación global y sostiene que la idea de diversidad caracteriza también al sujeto global. Así pues, se mantiene la coherencia sobre el valor positivo de la diversidad y su contribución para reformar la nación mexicana e impulsar otra globalización posible.

En los últimos años, las reivindicaciones sobre la redistribución se han puesto en primer plano. Ante la imposibilidad de obtener reconocimiento cultural en el ámbito nacional mediante la vía política y legislativa, el EZNL, especialmente a partir de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y el inicio de La Otra Campaña, dirige sus críticas contra el capitalismo (ya lo había hecho antes aunque no con tanta nitidez). La alternativa es ahora protagonizada por sujetos más ideologizados (a la izquierda) y por una diversidad definida por las relaciones de clase (desde abajo). Insistimos en que no es algo completamente novedoso pero el cambio de foco sí que muestra un giro en la esfera de la redistribución y del reconocimiento. De acuerdo con este renovado planteamiento, el reconocimiento no puede producirse si no se modifican las condiciones materiales. Por eso, primero hay que transformar el sistema económico y ello requiere un posicionamiento ideológico claro (“desde abajo a la izquierda”) contrario al capitalismo, responsable de (re)producir las desigualdades económicas y homogeneizar la diversidad cultural. La acción política zapatista, pues, hace confluir lo cultural con lo económico y la

necesidad de avanzar en ambas direcciones para lograr tanto la igualdad como la diversidad.

Acción discursiva: autonomía y globalización

Es bastante común definir la globalización en relación con la aceleración de los avances tecnológicos y la internacionalización de los mercados (Castells, 2001), lo cual conlleva el cuestionamiento del papel del Estado nación (Bourdieu, 2001). Dado que este fenómeno no es ajeno a los procesos políticos, se ha denunciado el dominio ideológico del neoliberalismo y la imposición de la lógica del mercado, además de cuestionarse el carácter supuestamente universal de la globalización, que oculta un modelo socioeconómico injusto y excluyente (Bourdieu, 2001). Sin embargo, no se trata de un fenómeno unidimensional e irreversible (Fariclough, 2000; Bourdieu, 2000), por mucho que se presente como tal. El reescalamiento (Brenner, 1998) de la política y de la economía en los niveles global, nacional, regional y local también permite la creación y comunicación de nuevos modos de vida, de formas de resistencia y alternativas políticas. En Chiapas, por ejemplo, se crea un espacio antisistémico que deja de ser periférico y se convierte, por tanto, en central para otros movimientos sociales (Aubry, 2005). Con la acción discursiva, nos referimos a la manera en que el EZNL ha asumido el reto de articular las escalas locales, nacionales y globales y dotar de sentido a una lucha que ya no puede considerarse solamente como local.

El EZNL ha repetido en numerosas ocasiones que su función es servir a las comunidades y no dirigir las o condicionar sus acciones. La idea de comunidad siempre ha orientado los usos y costumbres de los pueblos indígenas. El individuo adquiere sentido gracias a su pertenencia a un todo, por lo que las pequeñas comunidades indígenas son capaces de producir un modelo igualitario satisfactorio de asociación para la libertad (Villoro 1997; 2003). En este sentido, la comunidad como unidad organizativa se opone frontalmente al pensamiento neoliberal y a los valores sobre los que se sustenta. Hay un rechazo sobre la preponderancia de los intereses individuales, ya que estos no pueden disociarse del bien colectivo ni de las relaciones intergrupales.

La dificultad consiste en cómo extender la solidaridad, que caracteriza al individuo responsable con su comunidad, a otros ámbitos. En la esfera de la organización zapatista interna (Martínez Espinoza, 2006), las relaciones de la comunidad se extienden e institucionalizan mediante los municipios rebeldes y las Juntas de Buen Gobierno. Ante la falta de reconocimiento legislativo, el EZNL pone en práctica la autonomía *de facto*. Esta decisión conlleva el peligro de que la autonomía incremente los conflictos internos y externos con el gobierno (Burguete, 2005: 241-243). La Otra Campaña, por otra parte, ejemplifica cómo se puede trasladar la articulación del discurso alterglobal al ámbito nacional. La base deliberativa de la Campaña reside en la realización de encuentros para organizar la sociedad civil (González Casanova, 2006) partiendo del ciudadano común (Rodríguez Lascano, 2006).

En el ámbito global, la irrupción de la revuelta zapatista es enmarcada dentro de la globalización económica, al coincidir con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y México (Chomsky, 1995). De esta manera, el zapatismo es uno de los primeros movimientos que entiende las nuevas escalas de acción y articulación discursiva, bastante antes de que la globalización se convirtiera en un tema ampliamente discutido en la esfera pública. En los años siguientes, la internacionalización del zapatismo se ha desarrollado en dos direcciones: la primera es mediante las redes de solidaridad y apoyo, que comparten el proyecto zapatista y se sienten partícipes del mismo, y la segunda es por medio de su incursión en un movimiento de lucha global. Con respecto a este segundo aspecto, los movimientos sociales transnacionales se inspiran y recontextualizan la lucha simbólica zapatista y, a su vez, el zapatismo fomenta el intercambio mediante la organización de encuentros y la elaboración, por parte de Marcos, de textos que invitan a la reflexión y a la creación de un marco de acción global.

La autonomía es, por tanto, al igual que otras luchas sociales, una práctica local y, al mismo tiempo, una respuesta a la imposición global del sistema capitalista. El EZNL se resiste a afirmar que la autonomía es la única vía posible para combatir el neoliberalismo y defiende que todas las prácticas democráticas y de resistencia son prácticas locales y contextualizadas. Las iniciativas tanto nacionales como internacionales son fruto del diálogo con otras organizaciones, que aspiran a conectar las diversas luchas diversas y locales. La articulación y el reescalamiento de los conflictos sociales son posibles porque se identifica un enemigo común. Los sujetos sociales son, asimismo, sujetos que actúan en el ámbito local y se expresan en el ámbito global.

Conclusión

El EZNL no solo lleva la cuestión indígena a la discusión pública nacional e internacional, sino que incorpora la visión indígena en la construcción del mundo global (desde una perspectiva alterglobal opuesta al sistema dominante). Hemos valorado la acción zapatista en tres dimensiones y observado cómo diversas dicotomías son confrontadas. Podríamos considerar que el esfuerzo realizado por el EZNL ha consistido fundamentalmente en superar los límites de la democracia representativa, cuyos síntomas de agotamiento se mostraron tanto en el sistema político mexicano como en la falta de una gobernanza global. La acción comunicativa aspira a llevar la democracia hacia la deliberación y encontrar un espacio para el consenso y la convivencia de múltiples proyectos; la acción política pone énfasis en la diversidad y dibuja una idea de democracia inclusiva en la que los diferentes en lo cultural y los marginados en lo económico sean incorporados en un movimiento desde abajo y a la izquierda; finalmente, la acción discursiva pretende articular una multiplicidad de sujetos en la esfera global en una democracia expresiva en la que las organizaciones tengan voz y puedan hacerse oír.

Portillo (1976-1982), sobre todo en su intento por terminar el reparto agrario y su hostigamiento hacia las organizaciones independientes (Flores Lúa, Paré y Sarmiento, 1988).

Es preciso notar que la CNPA incluía demandas agrarias tradicionales, pero su composición étnica también la llevó a reivindicar la defensa y promoción de las culturas indígenas. La CNPA tuvo que competir con un nuevo discurso oficial fincado en el “indigenismo de participación” y, por lo tanto, articulaba la lucha por la tierra con la defensa de las culturas indígenas. Este tipo de articulación de demandas ayudó a varias organizaciones, como la OCEZ en Chiapas, a crear nuevas alianzas y resistir los intentos oficiales de cooptación. El primer Congreso Nacional de la CNPA, celebrado en enero de 1983, expresó claramente la interrelación entre las demandas agrarias y la identidad indígena. Por ejemplo, la séptima resolución del congreso señala que: “La CNPA reivindica la defensa de todos los valores culturales y artísticos de los pueblos indígenas, en especial su lengua y su formas de organización política y social y exige una educación bilingüe y bicultural que responda a sus verdaderos intereses” (Mejía Piñeros y Sarmiento, 1987: 211).

Por otra parte, durante los ochenta, las comunidades indígenas participaron en marchas, manifestaciones y tomas de tierras en apoyo a sus principales demandas. Debido a la represión que sufrían a manos del gobierno estatal, estas luchas indígenas se vincularon también con las organizaciones incipientes de la defensa de los derechos humanos, como el Frente Nacional Contra la Represión (FNCR), el cual invitó a una delegación de observadores de Amnistía Internacional a Oaxaca y Chiapas en 1985 (Amnistía Internacional, 1986). Otro elemento que alentó la creación de redes de apoyo fue la represión misma. El encarcelamiento de dirigentes locales en el penal de Cerro Hueco tuvo el efecto de crear un espacio en donde se formaron nuevas amistades y alianzas políticas entre campesinos y maestros (Foweraker, 1993; González Jurado, 2010: 139-45; Harvey, 2000).

En cuanto al EZLN, podemos decir que no contaba con una red de apoyo abierto debido a las condiciones de clandestinidad en que operaba entre 1983 y 1994. Sin embargo, la llegada a Chiapas de los miembros de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) en 1983 fue posible debido al anterior trabajo organizativo en las ciudades y su gradual aceptación en varias comunidades de la Selva Lacandona demuestra la capacidad de construir redes locales de apoyo, aún en condiciones clandestinas (Castillo y Brisac, 1995; Muñoz Ramírez, 2003). En efecto, la expansión de esta red se hizo notable a partir de la rebelión misma

el 1 de enero de 1994, cuando la atención nacional e internacional facilitó el crecimiento de una amplia gama de redes de grupos e individuos solidarios (Olesen, 2005; Rovira, 2009).

Si la resistencia fue provocada por el cambio hacia el neoliberalismo y hecha posible por las diversas experiencias de luchas acumuladas durante dos décadas, en Chiapas no estaba muy presente el otro factor que destaca Yashar en su análisis de los movimientos indígenas en otros países latinoamericanos, es decir, la apertura de espacios para ejercer la libre asociación. Este proceso fue importante en Ecuador y Bolivia en los ochenta porque marcó un cambio cualitativo con respecto de la situación anterior durante los gobiernos militares en ambos países (Yashar, 2005: 140-144, 171-181). Sin embargo, la democratización en México, sobre todo en Chiapas, todavía era muy incipiente en los ochenta y solo fue a raíz del cardenismo en 1988 que el gobierno se vio obligado a emprender reformas para abrir espacios de participación democrática. Aun así, el gobierno de Salinas de Gortari trató de controlar el proceso, combinando acciones represivas contra los cardenistas con medidas de cooptación de demandas populares por medio del nuevo Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol). En suma, en Chiapas fue la rebelión zapatista la que abrió nuevos espacios de participación popular después de 1994 y no fue la apertura desde el gobierno la que permitió la libre asociación ciudadana.

El zapatismo surge pues como una respuesta a las amenazas que representaban las políticas neoliberales a la sobrevivencia y viabilidad de las comunidades indígenas, sobre todo en la Selva Lacandona. Los intentos de construir aparatos económicos más autónomos fueron socavados por el mismo gobierno, dejando un camino incierto y lleno de frustraciones. La negociación del Tratado de Libre Comercio y las reformas al Artículo 27 constitucional mandaron señales de una reducción o eliminación de las obligaciones del Estado en cuanto a la defensa del sector social. En este contexto, el desarrollo anterior de varias organizaciones locales y regionales había dejado cierta esperanza en la posibilidad de crear organizaciones autónomas, a pesar de la falta de una apertura democrática y la difícil construcción de espacios de libre asociación. En estas condiciones la rebelión zapatista da continuidad a las antiguas demandas de tierra y democracia, también presenta aspectos novedosos en sus formas de lucha y alianzas.

El hilo conductor de las luchas indígenas en Chiapas ha sido la defensa de la autonomía local. Ni siquiera las intervenciones del Estado corporativista, en sus dimensiones agraristas y productivistas,

El arqueo po-ético. Huellas y reivindicaciones de un México pluricultural en el discurso zapatista

Nathalie Galland*

Insurreccionarse es poner a prueba la realidad política; es una manera de fabricar lo político, es decir, de pensar de nueva cuenta la manera de habitar el mundo. En esta rebelión de la palabra que desde 1994 ha ido representando el discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, producir texto significa primero destrozarse modelos para luego reconfigurarlos armando perturbaciones y propuestas latentes, construcciones gráficas con funciones simbólicas decisivas, patrones poéticos declinados en la permanencia del deseo de lo otro. Desde 1994 los comunicados del EZLN exponen los estigmas de lo ordinario indígena, de la condición de un México cuyas fronteras se detienen donde desaparecen el asfalto de las carreteras y las líneas eléctricas, los muros de las escuelas y los hospitales. Para sus habitantes indígenas, Chiapas sigue siendo ese rincón del Sureste mexicano, territorio guatemalteco hasta 1821, metafórico sótano que parece perdurar en un más allá invisible, en la colindancia del margen social y de la otredad[...] Interrogando la memoria viva de los pueblos indígenas comprometidos o no en la lucha del EZLN, produciendo un *corpus* que rápido iba a hermanarse con un testimonio del presente, un desprendimiento de la experiencia de *los de abajo* (campesinos e indígenas a la vez), el conjunto de los documentos y comunicados zapatistas ha ido pulverizando la aceptación de la violencia sociohistórica por la construcción de nuevas constelaciones políticas. A la perspectiva chiapaneca que proyecta la mirada sobre la realidad de la opresión y la desposesión, se agrega un enfoque más amplio que hace de las comunidades tsotsil, tseltal, chol, mam, tojolabal, las figuras paradigmáticas de una condición humana sometida a los intereses económicos de los poderosos y designa al neoliberalismo como la deshumanización del vivir juntos. Recorrido textual e ideológico por el reconocimiento de una ciudadanía indígena auténtica –ejemplar en la Marcha del Color de la Tierra de 2001–, las palabras se empeñan en diseñar el espacio rebelde del reconocimiento de una nación multicultural fiel a los preceptos éticos de Democracia-Justicia-Libertad.

Este discurso que nos habla, que nos tutea, proyecta un coro de voces en la página al escribirse, al imponer desbordes gráficos, genéricos, semánticos, al crear en la propaganda dogmática, brechas narrativas. Infusiones de experiencia humana y de tradiciones etnoculturales, efusiones de deseos y proyectos, las palabras lo reúnen todo: memoria, presente, porvenir,

vagabundeo nocturno, sueño, duda y determinación. Así, en la relación dialógica de la epístola, se ponen en movimiento poesía náhuatl, tsotsil, maya, cuentos con sabor mitológico reinventado, ensayos irónicos y numerosos juegos verbales, para producir al final un texto-magma habitado por voces que palpitan y se lanzan al encuentro del otro. Proponemos a continuación una breve evocación de estas características.

Voces profundas: huellas, imaginario y raíces multiculturales

Al inventar un mundo de signos y de sentidos impertinentes, erguidos en el campo político, la rebelión zapatista presencia un espacio simbólico y cultural con referencias múltiples que parecen abrazar el patrimonio etnocultural mexicano. De ahí, por supuesto, la afirmación ardiente de la diversidad de la nación y el anclaje del discurso en la materia memorial, en la carne viva de esta diversidad humana. Por la literatura se inventan formas políticas permeables a las reverberaciones de símbolos ancestrales, formas receptoras de los mitos y de otros prismas de interpretación del mundo. Numerosas son las expresiones de esta pluriculturalidad en el discurso zapatista: huellas simbólicas, soplidos lingüísticos, injertos de voces indígenas –*diidxa'ribee diidxxa* (EZLN, 2003b: 124)–, convocatorias de un sinfín de herencias etnoculturales movidas desde la profundidad como raíces y rizomas nómadas.

Nunca más un México sin nosotros afirmaban los combatientes del EZLN cuando no invocaban *un mundo en que quepan muchos mundos*. Entre los despliegues multiculturales del discurso insurgente, son obvias la identificación del nosotros rebeldes con *los del color de la tierra* y la determinada lucha por el reconocimiento de la dimensión pluricultural de la nación. Entre los valores y aportes del zapatismo, cuenta así el *modus operandi* simbólico del *acuerdo*, es decir, de una ética de la participación nacida de la práctica divina en el tiempo de los orígenes –“es en el tiempo de *Huracán* cuando se nacen las palabras que por las palabras nacen acuerdos y que los acuerdos amanecen mundos” (EZLN, 2003a: 265)– y que bien podría modelar la realidad política nacional. Lo relevante en el marco de la reivindicación de la toma colectiva de decisiones, es que señala la reapropiación de la cosa pública por sujetos comprometidos en una democracia comunitaria, verdaderos actores de una Historia que les rechazó más allá de las fronteras de la ciudadanía.

*Universidad de Borgoña.

A esta herencia cosmoideológica, se añaden escenificaciones parabólicas de cuentos ancestrales re-inventados por la voz del *Viejo Antonio*, compañero socrático del mestizo subcomandante Marcos, cada vez más poroso a las realidades indígenas. Estas historias identitarias y modeladoras –“*La historia de los colores*” (y su emblemática guacamaya enarbolada bandera de lo múltiple), “La historia de la espada, el árbol, la piedra y el agua”, “La historia de los siete arcoiris”, “La historia de la lengua primera de estas tierras”, “La historia de la búsqueda”, etc. (Bartra, 1998)– conforman una gesta iniciática dedicada a la sociedad civil en las que combaten valores y símbolos, en las que se asientan igualmente las bases ideológicas de la lucha zapatista, tendida entre cosmopolitismo vernáculo (Bhabha, 2007) y ética del vivir juntos.

De manera más amplia, en el discurso se despliegan numerosos ejes de imaginarios indígenas. A partir de la figura del caracol –“El caracol de los pueblos ha vuelto a sonar su palabra en nuestras voces. El caracol de nuestros padres y madres nos ha vuelto a mover el corazón” (EZLN, 2003B: 323)–, a la vez motivo simbólico de vida y estructura formal de un *corpus* que se dilata sin cesar mediante los recorridos de la espiral, se elaboran volutas de palabras que absorben con facilidad o voracidad, otras realidades. El discurso se metamorfosea entonces en canto-flor, canto-caracol que siembra la palabra. En este sentido, destaca la intertextualidad procedente de fuentes indígenas clásicas: Crónica Mexicayotl, Manuscrito Anónimo de Tlatelolco o poesía náhuatl –“Ya he llegado yo, / ya estoy aquí presente, / yo cantor. / Gozad en buena hora, / Vengan hacia acá a presentarse / Aquellos que tienen doliente el corazón. / Yo elevo mi canto. [...] A todos los que, sin importar colores, razas o fronteras, hacen de la esperanza arma y escudo.” (EZLN, 1997: 125)–, que constituyen el territorio de un anclaje que hace del texto una zona de transacción iniciática entre pasado remoto y lucha contemporánea. Con estas citas que fecundan el cuerpo textual o se diseminan en sus múltiples orillas (epígrafes o posdatas), se elabora una estrategia de escritura llevada por la autoridad ancestral –*Libro de los Libros de Chilam Balam*: “Despertarán los no despiertos, los que están sin despertar todavía” (EZLN, 2003a: 169) o *Popol Vuh*: “Nosotros somos los vengadores de la muerte. Nuestra estirpe no se extinguirá mientras haya luz en el lucero de la mañana.” (EZLN, 2003a: 225)–, auténtica energía subterránea que aflora a la superficie de textos-palimpsesto, diseñando patrones de conducta, de resistencia, de dignidad. En este marco, sería justo mencionar la reiterativa y esencial reapropiación de la historia nacional con la transfiguración de unos de sus emblemas. Vagabundeando por el territorio textual, especie de espectro corporeizado, Emiliano Zapata sigue poblando el imaginario político, desplazado en la filiación de los hé-

ros mitológicos civilizadores: un “Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo” (EZLN, 1994: 212), una figura ejemplar que peregrina: “*In Popocatepetl aic ixpolihuiz, in mexicayotl aic ixpolihuiz*”, “*Zapata nemi iyihitic tepetl, iyihitic macehuiltin*” (EZLN, 1995: 202).

Creando en la página las condiciones de realización política que anhela, el *corpus* del EZLN contribuye a desestabilizar los valores políticos vigentes al enseñar fuentes indígenas herederas de modelos éticos protagonistas en una nación mexicana pluricultural. En la sedimentación de los textos, la huella memorial representa un cordón umbilical que no alimenta reivindicaciones ontológicas cerradas sino la diseminación de valores ancestrales metamorfoseados en impactantes estructuras de horizonte.

El horizonte de las palabras: constelación gráfica para otro México

Entre las múltiples características del *corpus* del EZLN, es relevante (aunque poco analizada en realidad) su *materia- lidad de objeto* —proyectado hacia delante— dirigido a la mirada. Desde las palabras escritas, se desarrolla un espacio de contacto, de llamada, de seducción dimanante de formas y procesos escenificados en la página para modificar la espacialización de la escritura. Es que el texto se mueve a través de los despliegues ondulantes de la espiral, de surcos horizontales y otras expansiones verticales vertiginosas, es decir, a través de recorridos pictóricos y semánticos que navegan en busca de un modelo político integrador: el México multicultural. Y al moverse el texto, permite que se mueva la mirada; al reinventar las formas de dar cuenta dando canto, la escritura produce relación, y cambia la página en laboratorio creativo para la producción colectiva de un nuevo espacio social.

Al México del sótano...

se llega a pie, descalzado, o con huarache o bota de hule. Para llegar hay que bajar por la historia y subir por los índices de marginación. El México del sótano fue el primero. Cuando México no era todavía México, cuando todo empezaba, el ahora México del sótano, existía, vivía. El México del sótano es ‘indígena’ porque Colón pensó, hace 502 años, que la tierra a la que llegaba era la India. ‘Indios’ llamaron desde entonces a los naturales de estos suelos. El México del sótano es: *mazahua, amuzgo, tlapaneco, nahuatlaca, cora, huichol, yaqui, mayo, tarahumara, mixteco, zapoteco, maya, chontal, seri, trikis, kumiai, cucapá, paipai, cochimí, kiliwa, tequistlateco, pame, chichimeca, otomí, mazateco, matlatzincos, ocuilteco, popoloca, ixcateco, chocho-popoloca, cuicateco, chatino, chinanteco, huave, pápago, pima, tepahuano, guarijo, huasteco, chuj, jacalteco, mixe, zoque, toto-*

naco, kikapú, purépecha, o'odham, tsotsil, tseltal, tojolabal, chol, mame (EZLN, 1994: 56).

Siguiendo el principio del asíndeton, este fragmento parece hundirse hasta el inframundo de los pobladores del sótano[...] Sin embargo, al bajar por la historia depredadora del México colombino y colonial, se opera una verdadera corrección de la Historia jugando con la escenografía del fragmento. Al monolítico *indios* de Colón, responde en efecto la procesión de los pueblos amerindios mexicanos: una fila india ejemplar que se ofrece mediante la ruptura gráfica de las cursivas, el desorden relativo de la lista no alfabética, y la extraordinaria riqueza fonética del tintineo, del goteo suave o del golpeteo de las consonantes, especie de chasquido, de roce de timbres, tonos y texturas aglutinadas. A la reducción terminológica errónea impuesta por la Historia, el texto opone un pensamiento de la multiplicidad; una escritura de encantación que produce una inversión de valores afirmando la existencia, la resistencia de la pluralidad mediante el proceso de una lista vector de lo visible. En un chorro ininterrumpido, suena el concierto de la nación multicultural que se parece a un cuerno de abundancia indígena, no obstante la desposesión y marginación de sus pueblos.

Territorio movedido de otra realidad sociocultural, el fragmento se afirma contra el silenciamiento y la retórica de la ausencia vigente desde hace siglos. Verdadero espacio de fractura de otra realidad, la yuxtaposición de estas comunidades da lugar a la revelación de los primeros lineamientos del futuro: la irrupción de esta otredad múltiple coincide con el surgimiento de una búsqueda fundamentalmente política que quiere desembocar en la modificación de las representaciones simbólicas y de las asignaciones sociales. Una búsqueda ética que traduce la necesidad de abolición de la extraneidad del otro, el deseo de juntarse para compartir un nuevo tejido social en que el poder político ya no sea ciego a “los oleajes de dolor y de sueño” que pintaba Juan Gelman.

En otras ocasiones, como al borde del precipicio, la escritura emprende otro descenso vertiginoso por una lista vertical:

Hermano, hermana...
Amuzgo
Cora
Cuicateco
Chiapa
Chinanteco
Chocholteco
Chol
Chontal
Guarijío
Huasteco
Huave

Kikapú
Kukapá
Mam
Matlatzinca
Maya yucateco
Mayo
Mazahua
Mazateco
Mixe
Mixteco
Náhuatl
Ñahñú
O'odham
Pame
Popoluca
Puréhpecha
Rarámuri
Tenek
Tlahuica
Tlapaneco
Tojolabal
Totonaco
Triqui
Tseltal
Tsotsil
Wixaritari-huichol
Yaqui
Zapoteco
Zoque (EZLN, 2003b: 172-173).

La tinta negra estrella el blanco de la página, enseñando el alfabeto mágico por el cual se abre cada palabra condensando su pertenencia etnocultural, una palabra-verso estrictamente nominal. Con acentos que se desplazan, sonidos que chocan, las palabras declinan de nueva cuenta la dignidad de los pueblos indígenas en un pilar que estira, que arquea su presencia. Este viaje vertical proyecta la existencia de la nación multicultural reivindicada sin cesar en los documentos y comunicados: columna vertebral, permanencia y rectitud, anclaje y proyección, punto de admiración, en todos los casos, teatralización de la presencia, de la resistencia, epifanía. Y más aún: lo que se diseña por la lista tan singularmente vertical, es una cuerda, una cadena, un collar de cuentas capaz de contar que dan cuerpo a la historia y la determinación de los pueblos indígenas de México, un rosario pagano enunciado en la solidez de la estructura mural. Son palabras amotinadas por la necesidad del decir, la legitimidad del insurgir. Son voces vernáculos transformadas en entidades de dispersión en la unidad del texto, entidades de sensación auditiva, cuentas de un rosario político que simboliza el paso de la oración, de la utopía, el paso y la huella

de la presencia comunitaria por la Historia. Son voces vivas presenciadas en la inmediatez de la página y de la nación. Encarnada en su propio término, cada etnia marca el ritmo de un caminar, como la huella del rosario, espacio radiante donde se puede rezar, explorar los misterios, y luego brincar a otra, es decir, aquí, recorrer la multiplicidad del mundo. Las palabras forman entidades como guías para no perderse en el camino, en el fluir del tiempo, no perderse en la oración, y contar, es decir, lograr la cuenta y el cuento y por fin dar suma de algo: un movimiento parejo, una manera de estar en el mundo.

La lista es el cuerpo del texto que muestra y que habla. Reanuda el lugar inicial de lo político cuando desplazar el sentido por las palabras significa abrir la posibilidad de nuevas configuraciones del vivir juntos, esculpir otra materia, diseñar otro espacio de convivencia, desplegar un horizonte colectivo[...] Con su real armada de tonalidades, el espacio del texto proyecta a la vez una nueva cosmovisión y una intencionalidad política: el efecto de totalización que nace de este indisociable todo, configura de nueva cuenta la imagen de una nación multicultural. Ya no hay puntuación, no hay ruptura ni temporalidad sino *eternización* del instante de la resistencia, pura presencia.

Más allá de sus diferencias, el otro manifiesta su similitud en humanidad. Así, se elabora el territorio del texto como el de la legitimidad y de la posibilidad de reconocimiento de una comunidad nacional multicultural. Propiciando entramados

textuales inventivos, se asienta el nuevo ramaje del tejido social, es decir, el derecho a la igualdad en la diferencia; es decir, la ciudadanía de las comunidades indígenas. Lo relevante en este marco insurgente es que la poética se afirma para redistribuir los roles sociales y la visibilidad de los ausentes de la historia oficial. Mediante perspectivas diagonales, desajustes y surgimientos intempestivos que sacuden lo dado desfigurando las máscaras, la escritura trata de dar una salida al conflicto, incorporando esperanza y utopía, relación y solidaridad en una partitura pluricultural, polifónica, dialógica, oblicua, sensiblemente subversiva para el advenimiento de la democracia multicultural en México.

La visibilidad de un México multicultural se cristaliza entonces primero en el verbo mediante la ideologización del cuerpo textual: la escritura organiza el ritmo y los sonidos de textos-mundos ejemplares; reestructura el mundo en las palabras para que el discurso ponga en duda definitiva la ideología dominante y su cortejo de lacayos; recompone un imaginario simbólico de lo político a través de procesos literarios que intervienen como contrapoder nacido de otra lectura de la Historia. A la vez *tierra firme* de la ética vernácula y *terra incognita* de la poesía, siempre movediza, siempre abierta, el texto evidencia una poética nutrida por las virtudes de la indignación, de la conciencia del devenir común, contra la clausura del mundo.

lograron erradicar del todo el afán de ejercer la autonomía. La rebelión zapatista volvió a poner este tema en la agenda nacional, aunque de una manera muy particular. En vez de articular una clara demanda por el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, la primera Declaración de la Selva Lacandona hizo un llamado más amplio, invitando a toda la población a participar en un movimiento por la justicia y la democracia en el país. Este llamado permitió que un grupo tradicionalmente marginado como eran los pueblos indígenas lograra captar la atención nacional y encontró eco favorable entre gran parte de la sociedad civil organizada. Durante los siguientes meses el EZLN logró establecer diálogos novedosos con diferentes organizaciones, intelectuales y medios de difusión, empezando a tejer una red de apoyo que sorprendió a los mismos zapatistas (EZLN, 1994). La autonomía indígena no fue expresada como una demanda aislada ni como la gran solución a los problemas que aquejaban a las comunidades. Más bien, la democracia en el país, desde lo nacional hasta lo más local y hasta las relaciones personales, ocupó el lugar central en la construcción de un movimiento popular que rechazaba el fraude electoral, la impunidad y la creciente

desigualdad socioeconómica. En este sentido, podemos decir que la autonomía se constituye en una alternativa para ejercer la ciudadanía (Guillén, 2007).

De hecho, la autonomía indígena fue expresada más en la práctica que en las demandas o en propuestas de reformas constitucionales. En diciembre de 1994 los zapatistas rompieron el cerco militar y formaron más de treinta municipios, anunciando que se gobernarían de manera autónoma. Esta acción dio pauta a una larga y todavía ardua defensa de los espacios de gobierno autónomo, enfrentando las acciones contrainsurgentes y los ataques por grupos paramilitares. En febrero de 1995 el gobierno de Ernesto Zedillo ordenó la movilización de tropas del ejército federal para capturar a los dirigentes del EZLN, lo cual no se logró, pero sí permitió la entrada masiva de soldados en las comunidades zapatistas en diferentes puntos del estado. Esta ofensiva resultó en el desplazamiento forzado de miles de indígenas de sus comunidades y la destrucción de sus pertenencias por parte de los soldados. En marzo de 1995, en una misión civil de observadores hasta la comunidad de Guadalupe Tepeyac, sede del centro político y cultural Aguascalientes, en la zona fronteriza, pudo verse como la ropa y los costales de maíz y frijol habían sido cortados

y tirados al suelo, las herramientas rotas, las cubetas desfondadas y las mangueras cortadas. Todo esto se realizó con la firme intención de hacer imposible el trabajo agrícola y la vida cotidiana de una forma independiente.

La expresión más elaborada de la autonomía indígena surgió a raíz de las negociaciones que llevaron a la firma de los Acuerdos de San Andrés en febrero de 1996. En este proceso intervinieron asesores de diversas organizaciones indígenas de diferentes partes del país (Hernández y Vera, 1996; Arnson y Benítez, 2000). Cuando el mismo gobierno se negó a implementar los acuerdos, el diálogo sobre los otros temas pendientes fue suspendido y durante el resto de la década de los noventa casi toda la atención se centró en los argumentos a favor y en contra de la autonomía indígena. De esta manera, el gobierno trató de desvincular la cuestión indígena de los otros temas que habían motivado la rebelión, es decir, la falta de democracia en el país, la injusticia, la dependencia con Estados Unidos y las consecuencias sociales de la política macroeconómica neoliberal. Aunque los zapatistas trataron de mantener viva esta perspectiva más global de su lucha por medio de una serie de encuentros nacionales e internacionales contra el neoliberalismo, el gobierno intentó marginarlos con una combinación de acciones. Estas incluían la reforma electoral acordada con los principales partidos políticos (Harvey, 2007: 16), la inversión de fondos públicos para servicios sociales (Stahler-Sholk, 2011: 440-1; Van der Haar, 2001: 221-5 y 2009: 554-6), la negociación de demandas agrarias con otras organizaciones campesinas (Pérez Ruiz, 2004 y 2005; Reyes, 2004), y la remunicipalización política (Burguete y Leyva, 2005). A diferencia de Colombia en 1991 o Ecuador en 1998, la crisis política nacional fue manejada por el gobierno y los partidos políticos sin tener que recurrir a elecciones para una nueva asamblea constituyente (Van Cott, 2001). Sin este espacio, los zapatistas y sus simpatizantes tuvieron que buscar reformas constitucionales en un contexto menos favorable.

La elección del candidato opositor por el Partido Acción Nacional (PAN), Vicente Fox, en julio de 2000 abrió una coyuntura para que los zapatistas plantearan la necesidad de reformar el marco constitucional para reconocer el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía. Sin embargo, el congreso aprobó una versión de ley que sustituye el concepto de pueblos indígenas como sujetos de derecho público por una categoría más débil, la de entidades de interés público. En este cambio, el Estado decide que apoyos recibirán las comunidades indígenas de manera paternalista (López Bárcenas, 2005; Higgins, 2001; Hernández, Paz y Sierra, 2004).

La falta de respuesta positiva a su demanda de reforma constitucional llevó a los zapatistas a concen-

trar todos sus esfuerzos en defender y promover sus propios municipios autónomos “de hecho”. En agosto del 2003 el EZLN anunció la creación de cinco centros culturales y políticos, llamados caracoles, en donde se ubican las oficinas de las nuevas Juntas de Buen Gobierno (JBG) (Muñoz Ramírez, 2003; Subcomandante Marcos, 2003). El Subcomandante Marcos explicó que esta nueva estructura permitiría a las bases civiles del zapatismo ejercer su autoridad sin la injerencia de los mandos militares del EZLN y que promovería una relación más equitativa con las organizaciones externas solidarias, además de una mayor inclusión de todas las comunidades que participen en los municipios autónomos. Uno de los retos que han tenido que enfrentar las nuevas juntas de buen gobierno es como asegurar que los proyectos económicos y sociales lleguen a las comunidades más apartadas y que no beneficien solo a comunidades localizadas cerca de las carreteras principales. Durante un encuentro zapatista con organizaciones del resto de México y el mundo, celebrado en julio de 2007, se presentaron varios avances y desafíos.

Según los casi 200 oradores que hablaron durante este encuentro, la autonomía zapatista está basada en la existencia de 29 municipios autónomos rebeldes zapatistas (MAREZ). La rebelión permitió que los zapatistas recuperaran tierras cuando los terratenientes abandonaron la zona de conflicto. Con esta base territorial, el EZLN pudo crear nuevos proyectos de salud, educación y producción agropecuaria, en los cuales las mujeres tienen el derecho de participación y de trabajar como promotoras. Cabe señalar que ninguna de las autoridades de los MAREZ recibe sueldo y pueden ser revocados por decisión de sus asambleas comunitarias.

La parte medular de la autonomía zapatista son los trabajos colectivos. Estos se desarrollan en las tierras recuperadas e incluyen una gran diversidad de productos y servicios que dejan ganancias necesarias para cubrir los gastos de los promotores de salud y educación. Por ejemplo, hay proyectos productivos orgánicos de café, miel, cítricos, hortalizas, pan, chile, maíz y frijol además de servicios como rutas de transporte, taquerías y farmacias comunitarias zapatistas. Es importante resaltar estos proyectos pues sin ellos sería difícil apoyar el trabajo en las áreas de salud y educación. Los zapatistas tienen que competir con el gobierno para proveer a la población local, zapatista y no zapatista, de servicios de calidad (Barmeyer, 2009). La política zapatista de no aceptar ningún programa gubernamental por considerarlo una maniobra para diluir su lucha ha llevado a las comunidades y municipios autónomos a buscar apoyos de organizaciones solidarias y, al mismo tiempo, capacitar a sus propios miembros en diversas áreas.

Las deficiencias en materia de salud y educación antes de 1994 son reconocidas por las diferentes organizaciones. En el Congreso Indígena de 1974 fueron señaladas como problemas prioritarios. A partir de 1994, los MAREZ nombran y capacitan a cientos de promotores y promotoras en estas dos áreas con el fin de brindar una mayor atención que toma en cuenta las diversas historias, culturas y lenguas de las comunidades. Por ejemplo, en algunos municipios se están recuperando prácticas de la medicina tradicional para aprovechar las plantas y recursos locales para apoyar el trabajo de parteras, hierberos y hueseros (Forbis, 2011).

En los MAREZ de la selva lacandona, los educadores provienen de las mismas comunidades y comparten las mismas condiciones económicas y prácticas culturales de las familias y sus alumnos. Por ejemplo, Baronnet (2011) señala como las comunidades mediante sus asambleas, apoyan y vigilan el trabajo que realizan las personas que cumplen con el cargo de ser promotor o promotora. Esta relación es diferente a la práctica de los maestros del gobierno federal, quienes asumen el poder de decidir sobre el contenido de los programas educativos de una forma que excluye a la comunidad y sus propias necesidades. Baronnet cita a algunos jóvenes coordinadores de la educación autónoma en el MAREZ Francisco Villa que recuerdan la desconfianza e inconformidad que tenían hacia el sistema oficial: “No aprendíamos nada de nuestras costumbres, nomás que todas las ideas las traían de afuera. No era como lo que estamos ahorita preparando, con nuestras costumbres, crear educación en nuestra comunidad; no era así antes” (Baronnet, 2011: 211).

En cuanto a la organización de las comunidades es notable que hay una continuidad con la estructura ejidal. Por ejemplo, las comunidades zapatistas eligen a su comisariado, agente municipal y comité de educación. La novedad o diferencia más notable se refiere al hecho de que la asamblea comunitaria nombra y remueve a sus autoridades, las cuales están obligadas a cumplir con las decisiones de la asamblea.

La sustentabilidad de la autonomía zapatista

Si bien los zapatistas han logrado algunos avances en la construcción de alternativas, surge la duda sobre cómo pueden sostenerse los gobiernos autónomos en la práctica. Por un lado, vemos que la creación de nuevos espacios de gobierno autónomo efectivamente es apreciada por sus integrantes precisamente porque la relación entre la gente y sus autoridades es más horizontal. Comparten las mismas condiciones económicas, hablan la misma lengua y han

participado en los mismos esfuerzos políticos. Aunque las autoridades no cuentan con los recursos necesarios que les permitirían resolver todos los problemas que se les presenten, por lo menos, comparados con las autoridades de los municipios oficiales o los maestros federales, son accesibles y respetan la dignidad de quienes buscan su intervención (Van der Haar, 2001: 233; Baronnet, 2011: 209-211). En varios casos, esta nueva institucionalidad también ha logrado mayor legitimidad que el sistema oficial. Incluso, personas no afiliadas al zapatismo recurren a las instancias autónomas para resolver conflictos debido a varios factores, por ejemplo, el hecho de que las autoridades zapatistas no cobran por sus servicios, no son corruptos, hablan la misma lengua y aplican la justicia retributiva en vez de punitiva (Stahler-Sholk, 2011: 443). Por ejemplo, Cerda analiza como los municipios autónomos zapatistas en la zona del caracol Morelia han visto un aumento en las solicitudes de no zapatistas para sus servicios. Al respecto, Cerda (2011: 148-9) cita los comentarios de un integrante del consejo autónomo 17 de Noviembre:

Por eso al gobierno le da tanto miedo los municipios autónomos. Porque saben en los municipios autónomos ya se está haciendo justicia y es más efectiva que la de los municipios del gobierno. Así por ejemplo del problema de los transportistas de Comitán y Altamirano. Están en negociaciones con el gobierno del estado, ya llevan como veinte reuniones y no se ha logrado nada. Pero ya recurrieron al municipio autónomo 17 de Noviembre y los de Lucha Campesina (filial de la CNC) ya aceptaron empezar a dialogar. Entonces están viendo que sí se puede resolver y ya se están animando a hacerse zapatistas. Así ya se le invitó al tata P. de L. Ya una vez lo estuvo pensando y pidió información para convencerse si quería entrar con los zapatistas.

Es evidente que las autonomías de hecho tienen que resistir y crecer en condiciones muy adversas. Díaz Polanco (2008: 268) se refiere a la autonomía como “un horizonte abierto”, lleno de esperanzas pero también de dudas y riesgos. Cita al Subcomandante Marcos, quien al preguntarle si con los Caracoles se levanta un mundo nuevo, contesta: “tal vez no [...], pero tal vez sí”.

La defensa de la autonomía zapatista depende de la eficacia de sus propios proyectos y del entorno político en el que está inmersa. En este sentido, Díaz Polanco resalta la necesidad de construir alianzas nacionales para la transformación de la cultura y la vida política nacional de acuerdo con el carácter multicultural del país, y no dejar de lado el reconocimiento

Escuelas zapatistas en Las Cañadas de la Selva Lacandona

Bruno Baronnet*

La construcción de la demanda de autonomía en la educación indígena

Las experiencias regionales del zapatismo representan un campo fértil para escudriñar el complejo proceso de construcción social de las demandas de autonomía educativa. Años antes del levantamiento en armas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y de la creación de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), algunos ejidos en Las Cañadas de Ocosingo designaron jóvenes educadores comunitarios, llamados a veces “maestros campesinos”, quienes se formaron sobre la marcha en un programa de la principal organización regional de los ejidatarios tseltales de la Selva Lacandona. Después de capacitar a numerosos promotores de salud en el decenio de 1980, es con el impulso decisivo del EZLN que varias decenas de comunidades tseltales, choles, tojolabales y tsotsiles concretaron, en la década de 1990, las prácticas de designación, formación y evaluación cotidiana de jóvenes “promotores de educación autónoma”.

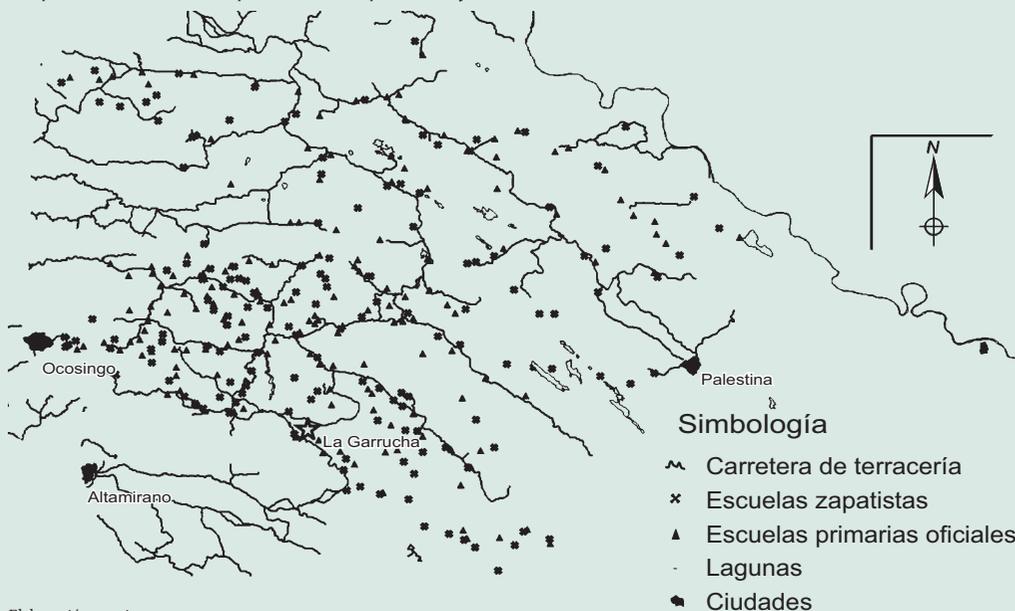
A raíz de las ofensivas militares de 1995, algunas comunidades hostigadas se refugiaron “en el monte”, como es el caso de La Garrucha, hoy sede del Caracol de la zona Selva Tseltal, en una región de tierras “recuperadas”. Después de regresar a las viviendas y milpas parcialmente destruidas, surgió la necesidad de “levantar nuestra propia educación”, tras fundar “nuevos poblados” a partir

de 1997. La educación formal aparece más que nunca como un nuevo ámbito amplio de gestión comunitaria y municipal, en el cual irrumpen entonces los militantes del EZLN de todas las generaciones, con el objetivo de poner bajo control local las decisiones y las responsabilidades en materia educativa.

En 2007, alrededor de 1 300 promotores en servicio y formación atendían a más de 16 mil alumnos en cerca de 500 escuelas “autónomas” en Chiapas, en paralelo a las escuelas primarias “oficiales” cuyo número también creció en los últimos años. Estas escuelas oficiales en su gran mayoría son “federales”, ya que dependen de la Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública (DGEI-SEP) o del Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe-SEP). Además, incluyen en el extenso municipio de Ocosingo a cerca de 40 escuelas comunitarias que son “estatales” y en las cuales trabajan en condiciones precarias un centenar de jóvenes educadores becarios mayas (sin estudios superiores, ni plazas o derechos sindicales) vinculados con dos organizaciones campesinas regionales, la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC)-*Unión de Uniones Independiente y Democrática*, y la ARIC-*Unión de Uniones Histórica, a través del Proyecto Educador Comunitario Indígena (PECI) y Educación Comunitaria Indígena para el Desarrollo Autónomo (Ecidea)*.

El siguiente mapa muestra la dispersión geográfica de las localidades rurales donde se ubican las escuelas primarias en

Mapa 1. Las escuelas primarias zapatistas y oficiales en la zona Selva Tseltal



Elaboración propia

*Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México.

funcionamiento en Las Cañadas. A pesar que todavía hay varias decenas de comunidades que no cuentan con servicios escolares, la expansión de la educación autónoma en todos los MAREZ desde 1998 se puede interpretar como la consecuencia de una apropiación *sui generis* del derecho de los pueblos indios a establecer y administrar sus instituciones educativas según sus propias metas y formas de organización y de decisión.

En adelante, se presenta primero a los actores de la educación zapatista y a continuación se definen cuáles son las principales características de los contenidos y los métodos pedagógicos que construyen de manera pragmática en la cotidianidad las familias que conforman las bases de apoyo del EZLN. La oposición de las políticas gubernamentales (y su efecto) frente a los nacientes proyectos de los MAREZ sobresale como un aspecto fundamental en los principales estudios disponibles (Cerdeña García, 2011; Baronnet, 2009; Gómez Lara, 2009; Gutiérrez Narváez, 2006; Núñez Patiño, en prensa). Mediante métodos de investigación afines (observación participante), estos trabajos antropológicos concuerdan en demostrar que la autonomía zapatista desafía a la tradición educativa indigenista, en la medida en que permite a las comunidades tomar el control de sus asuntos educativos para responder de manera apropiada a sus expectativas en general y a sus demandas educativas en particular.

En el análisis de las prácticas político-educativas, se enfocan los retos planteados por la autonomía zapatista sobre la problemática de los procesos de resistencia y apropiación que otorgan sentido a lo que los zapatistas entienden por educación “verdadera”, así como al tipo de intermediación asumida por los docentes y los cuadros de la gestión escolar. En los estudios sobre la multiculturalidad en educación primaria y la relación de los pueblos indios con las políticas sociales, es conveniente cuestionar la instrumentalización del sector educativo por el Estado nación, en especial con el papel de intermediarios interétnicos corporativos y políticos que han tenido algunos trabajadores de la educación indígena que es posible calificar de caciques culturales, creados y mantenidos por la acción indigenista. Tomando en cuenta la investigación realizada en estos últimos años sobre el caciquismo cultural (Lomelí, 2009), interesa caracterizar aquí las manifestaciones de las luchas étnicas a favor de la construcción de mayores niveles de autonomía educativa en un territorio dado: el Caracol de La Garrucha (Zona Selva Tseltal) en el corazón de la Selva Lacandona.

Fuera de las entrevistas a funcionarios y en comunidades no zapatistas en este terreno politizado, el estudio, la recolección y la sistematización de datos cualitativos fue posible gracias a un trabajo etnográfico efectuado con el asentimiento y en asociación con una organización regional de gobierno indígena que, al igual que los MAREZ, coordina proyectos educativos en territorios multiétnicos en conflicto. Entre 2005 y 2007, las autoridades indígenas de la zona Selva Tseltal permitieron un acercamiento activo a las prácticas colectivas y educativas cotidianas, con lo cual se evitó el papel de “inspector” que observa de forma escrutadora y pasiva desde un rincón del aula (Baronnet, 2009).

Los actores de la educación autónoma: entre cargos comunitarios y militancia zapatista

Las prácticas de asamblea representan las principales formas deliberativas mediante las cuales los hombres y las mujeres indígenas zapatistas participan en los asuntos educativos. La periodicidad y la duración de las reuniones comunitarias en idiomas mayas que tratan de la cuestión educativa varían en el transcurso del año y son distintas de una comunidad a otra. El conjunto de los adultos no siempre acude a estas juntas, pero cabe mencionar que muchas veces participan los abuelos de los alumnos de las escuelas “autónomas”. En general, los militantes zapatistas de todas las generaciones invierten en la educación una parte importante de su tiempo, su trabajo y sus recursos personales y colectivos disponibles.

Según los acuerdos tomados en cada municipio y cada comunidad autónoma, una parte de las cosechas del “colectivo”, y/o varios días de trabajo, se destinan a retribuir a los promotores de educación y satisfacer las necesidades vinculadas a las infraestructuras escolares (solar, edificio, muebles, etc.). Los “autónomos” movilizan recursos materiales y culturales que generan un efecto en la participación comunitaria y la organización escolar. Por ejemplo, los calendarios escolares tienden a depender en muchas comunidades de las actividades agrícolas y las festividades religiosas y cívicas. Además, el espacio escolar se vuelve el objeto de una apropiación significativa por parte de los comuneros, quienes disponen de la llave del aula para realizar actividades políticas, productivas y culturales. Las aulas se usan a veces como bodegas para maíz, como cuartos para los visitantes foráneos o como el espacio de reunión de la cooperativa de mujeres. Las escuelas de la “resistencia” son construidas en general sobre el modelo de las casas habitacionales hechas de tablas de madera y láminas de aluminio. En algunos casos, se utiliza como salón de clase habitaciones de ex haciendas o de la “casa grande” de los ranchos ganaderos recuperados en 1994, pero tanto los niños como los adultos dicen preferir el tipo de construcciones comunes.

Electos por medio de prácticas de asamblea a cargos comunitarios por tiempo indefinido, los promotores y los comités de educación autónoma de cada comunidad, así como los consejeros, los comisionados y los coordinadores de este sector en cada municipio ejercen funciones revocables y evolutivas, en paralelo a las actividades campesinas y del hogar. Estos actores tienen una posición social en el campo político ubicada entre la militancia zapatista y el compromiso comunitario mediante el cumplimiento de cargos y la rendición de cuentas. Su nivel de responsabilidad depende sobre todo de la experiencia, el prestigio y las competencias adquiridas en la trayectoria personal de cada activista campesino y maya.

De cierto modo, la dominación masculina caracteriza las relaciones entre los actores de la educación primaria indígena, incluso en la participación comunitaria en los principales cargos educativos zapatistas. Aunque las jóvenes “compañeras” se desempeñen ahora en compromisos prestigiosos, como ser consejera municipal y tener “turnos” en la Junta de Buen Gobierno,

las promotoras de educación renuncian muchas veces a su cargo al momento de casarse y tener hijos. Para muchas de ellas, asistir a los centros y a los talleres de capacitación de Los Caracoles sin estar acompañadas por un miembro de su familia representa una experiencia que tiende a romper con las normas sociales patriarcales dominantes. La subrepresentación de las mujeres en los cargos educativos revela prácticas rutinarias desiguales y discriminantes. A pesar de numerosos obstáculos, se destaca la “visibilización” de la participación directa de las mujeres a través de la política de género del neozapatismo (Millán Moncayo, 2008: 223) que impacta en los procesos de apropiación de la gestión educativa, lo cual deja entrever una inclinación femenina hacia las cuestiones pedagógicas.

De manera transversal y dinámica, el marco de autonomía educativa permite a los pueblos indígenas apropiarse de la escuela como un espacio comunitario de transmisión de conocimientos diferenciados desde los puntos de vista social, político y cultural, de acuerdo a la identidad tseltal, campesina y zapatista de los actores implicados (Baronnet, 2009). En este sentido, la autonomía política aparece como condición para fundamentar un plan de estudio regional y flexible en el cual estén yuxtapuestos y combinados los conocimientos culturales diferenciados. En palabras de Luis Villoro (1998: 105), el fin de las autonomías es garantizar la conservación de la identidad y el desarrollo de los pueblos en el marco de un Estado plural que pondría la educación en manos de las entidades autónomas, sin renunciar a su coordinación estatal. Así, “los programas, textos y objetivos de enseñanza expresarían entonces los puntos de vista de una pluralidad en la unidad de un proyecto común” (Villoro, 1998: 105).

Los contenidos pragmáticos y propios de la educación “verdadera”

Los MAREZ no constituyen un gran “laboratorio” o “modelo” de enseñanza en términos de planes y programas de estudio, pero comparten algunos principios pedagógicos basados en la praxis y el sentido común. Estos principios se han definido “paso a paso” y “en la marcha” en los 15 últimos años en las cinco zonas rebeldes y la treintena de MAREZ que las constituyen. La ausencia de manuales didácticos en este Caracol favorece de modo indirecto la creatividad pedagógica de cada promotor para inventar métodos de enseñanza y contenidos adaptados y situados en el contexto cultural. En los centros municipales de formación de los promotores en Las Cañadas de Ocosingo, en los Altos y en el norte de Chiapas, los proyectos pedagógicos difieren en la elección y la organización del conocimiento. En los Caracoles de Oventik y Morelia, una materia de enseñanza práctica se denomina “Producción”, mientras en los Altos tsotsiles se estudia “Humanismo”, y el equivalente en la región de Altamirano se llama “Educación política” para referirse a las clases que difunden la ética y los valores del movimiento (Cerde, 2011; Gómez, 2009; Gutiérrez, 2006). En las regiones de La Realidad, Roberto Barrios y La Garrucha, la propuesta pedagógica del pro-

yecto Semillita del Sol –basada en la enseñanza y el aprendizaje de conocimientos vinculados al contexto y las prácticas y las demandas de cada comunidad– es reapropiada según las acciones formativas de los nuevos capacitadores quienes son los promotores más experimentados electos por sus pares.

Los promotores de cada municipio se reúnen en talleres para “integrar las demandas”, es decir, “transversalizar” los conocimientos con base en su “recuperación” mediante grupos de reflexión que toman como eje de análisis las exigencias zapatistas. Se trata de rebasar lo que la cultura escolar dominante impone mediante fronteras disciplinarias que debilitan la producción y la circulación de saberes. En agosto de 2001, el Consejo del MAREZ Ricardo Flores Magón elaboró por escrito en español y tseltal los “acuerdos municipales sobre la capacitación a promotores de educación”, en los cuales los consejeros reafirman que “su trabajo es para toda la comunidad, el trabajo con los niños y las niñas es sólo una parte, porque el promotor, como nosotros lo estamos viendo, debe intervenir y compartir su conocimiento y buscar el intercambio de ideas a la hora en que la comunidad está enfrentando o tratando de resolver un problema”. Al dar sentido a formas de activismo cultural local, la misión educativa confiada a los promotores difiere de un simple trabajo de alfabetización y rebasa el ámbito de las competencias formales promovidas en circuitos de profesionalización docente (Universidad Pedagógica Nacional y escuelas Normales).

La propuesta alternativa ratificada por las asambleas y las autoridades del MAREZ Ricardo Flores Magón comporta 11 ejes temáticos que coinciden con las demandas zapatistas: Techo, Tierra, Alimentación, Trabajo, Salud, Educación, Justicia, Libertad, Democracia, Autonomía e Independencia; dichos ejes se entrecruzan en cuatro áreas de conocimiento: Vida y medio ambiente, Historias, Lenguas y Matemáticas. Por ejemplo, con la demanda Tierra, los promotores preparan actividades pedagógicas relacionadas con el tópico agrario. En ciencias naturales, formulan preguntas generadoras sobre la protección y el uso de los recursos ambientales. Abordan la historia de las luchas por la tierra en Chiapas, en México y en el mundo. En matemáticas, miden solares y parcelas, mientras en español se redactan poemas sobre la naturaleza y las cartas virtuales de denuncia por amenazas de despojo.

A diferencia de muchas escuelas de la modalidad federal bilingüe, el idioma predominante de enseñanza es la lengua originaria, siendo el castellano una prioridad educativa explícita como segunda lengua de estudio. Con base en métodos de etnografía en el aula de un nuevo poblado pluriétnico en la cañada de Las Tazas (MAREZ San Manuel), la etnolingüista Alicia Guerrero (2007) sostiene que el español queda subordinado al tsotsil y tseltal cuando convergen lenguas emparentadas y éstas tienen varias funciones en el contexto comunitario, no es necesario recurrir a horarios y materias específicas, por cada idioma, ya que los individuos interactúan dentro y fuera de clase de manera multilingüe.

En los proyectos escolares del zapatismo está presente la idea de hacer de las demandas, la historia y el contexto local

y nacional de la lucha del movimiento social, elementos primordiales del aprendizaje. Los valores éticos y los conceptos del movimiento irrumpen en la acción pedagógica de los promotores al ser puestos al servicio del fortalecimiento de la identidad étnica, campesina y zapatista, sin remuneración monetaria. En palabras de un vocero de la Junta de Buen Gobierno (entrevista en La Garrucha, marzo de 2006):

Estamos viendo nosotros cómo se relaciona el conocimiento con las demandas de la organización [...]. Porque son del pueblo, los promotores y los niños saben por dónde recuperar los saberes que tiene la comunidad, porque el pueblo tiene conocimiento, tiene ciencia [...]. No es como si alguien de fuera nos dice cómo vamos a hacer nuestra educación, porque no sabe de nuestra verdadera historia como pueblo. Es la conciencia y no el dinero que se cobra por quincena lo que cuenta; dar el ejemplo, no ser individualista, respetar lo que dice la comunidad. Por eso es importante en nuestra educación tener conciencia, no salirse de la política y el camino de la lucha zapatista.

De los testimonios de los promotores y las familias se desprende el alto valor simbólico atribuido al aprendizaje de la “verdad”, entendiéndose como la expresión de una visión colectiva y propia del mundo, a la imagen de la enseñanza de la “verdadera historia” de los luchadores y héroes del país y del mundo. Se hace énfasis en temas culturales específicos a la región étnica, en la enseñanza bilingüe equilibrada entre la “castilla” y la variante local de las lenguas vernáculas, en los conocimientos sobre la vida en las épocas del peonaje en las haciendas, de la colonización de la selva y de la organización zapatista hasta hoy.

Conclusión: desafíos del zapatismo a la política de educación indígena

Las formas directas de participación intergeneracional de las familias en la construcción e implementación de programas educativos multilingües contribuyen a la afirmación “identitaria” y a la obtención de una educación verdaderamente intercultural.

El salón de clase de los “autónomos” es el espacio de recreación de relaciones interculturales en el cual se recurre a elementos de las culturas maya, zapatista y nacional. El proceso de aprendizaje se desprende de la cultura escolar dominante que impone una ruptura arbitraria con la socialización infantil originada en el hogar, lo cual implica evitar la exacerbación de las contradicciones de la cultura escolar con la cultura familiar (Núñez Patiño, en prensa).

En suma, la participación comunitaria en educación está generando una enseñanza formal integral y pertinente desde el punto de vista cultural. Desafiando a la política de educación indígena oficial, los pueblos pueden apropiarse de la escuela para crear la base de legitimidad que requiere todo proyecto de desarrollo social. Para Enrique Hamel (2009: 222), el principal problema de muchas reformas públicas insatisfactorias reside en su direccionalidad exclusiva de “arriba hacia abajo”, la falta de articulación entre sus niveles y escalas y la poca participación real que se le ofrece a los actores educativos no sólo en la implementación, sino en el diseño mismo y la evaluación de alternativas y componentes de los programas.

Si bien hay talleres regulares de capacitación docente en las cabeceras municipales rebeldes, el marco participativo de la gestión zapatista de la educación tiende a prescindir de la profesionalización del cargo de promotores, limitando así una diferenciación social creciente en las comunidades y la emergencia de caciquismos culturales entre los profesionistas indígenas. El surgimiento de las escuelas zapatistas no responde a una lógica de apropiación privada e individual de los beneficios de la profesionalización docente, sino a un proceso autogenerado, puesto bajo control comunitario mediante la participación en las asambleas y el sistema de cargos. Al contrario de los profesionistas que tienden a monopolizar cuotas de poder político-cultural gracias a la legitimidad conferida por el Estado, los jóvenes promotores de educación no se diferencian socialmente de los demás militantes zapatistas porque siguen perteneciendo al campesinado indígena comprometido en la construcción colectiva del proyecto de autonomía. Pese a no ser profesionales de la educación básica en su contexto sociocultural, ellos cumplen asimismo en sus comunidades con funciones de activistas culturales e investigadores de las culturas étnicas y populares.

legal e institucional de las autonomías de hecho. Esto no significa aceptar un marco legal impuesto desde el gobierno, por el contrario, lograr un cambio político que refleje una nueva correlación de fuerzas y, proveer a las autonomías de hecho del piso constitucional sin el cual tienen que caminar por la “vía crucis” del hostigamiento continuo de militares o paramilitares en una guerra de desgaste integral (Díaz Polanco, 2008: 264). En términos generales, se puede decir que la construcción de alianzas nacionales sí se ha dado, pero con el importante detalle de que dichas alianzas se dieron no con fuerzas políticas dentro del sistema de partidos co-

mo es el Partido de la Revolución Democrática (PRD), sino con grupos apartidistas que participan en La Otra Campaña, la cual fue convocada por el EZLN en 2005 (Harvey, 2011).

En este sentido, las luchas que libran los municipios autónomos en Chiapas tienen que ver en su mayoría con la defensa de las tierras y los territorios que pretenden gobernar, además de exigir la liberación de presos políticos que han sido detenidos por simpatizar con el zapatismo. Si por un lado estas acciones parecen limitar a los zapatistas a luchas más locales, no debemos perder de vista que desde 2006, los zapatistas convocaron, apar-

te de La Otra Campaña, a varios encuentros nacionales e internacionales donde trataron temas de gran importancia para el país. Me refiero a los dos Encuentros de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo (enero y julio de 2007), el Encuentro de los Pueblos Indígenas de América (en la comunidad Yaqui de Vicam, Sonora, en octubre de 2007), el Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo (diciembre de 2007), el Primer Festival de la Digna Rabia (diciembre de 2008), el Primer Encuentro Americano contra la Impunidad (junio de 2009), además de tres encuentros para el análisis de los nuevos movimientos antisistémicos en el mundo y la participación en la Marcha Nacional por la Justicia y contra la Impunidad, encabezada por Javier Sicilia en mayo de 2011.

Volviendo al ámbito local, el problema principal para el zapatismo ha sido lograr la sustentabilidad económica y política de los municipios autónomos. La autonomía es un desafío para el propio Estado y, como acabamos de señalar, es por eso que el gobierno en sus diferentes niveles ha buscado desarticulados por medio de acciones como la militarización, el gasto social y las disputas agrarias. También hay limitaciones de los propios proyectos zapatistas que han provocado en varias comunidades la salida de parte de sus bases de apoyo. Por ejemplo, la falta de trabajo o acceso a tierras de una nueva generación de jóvenes les ha llevado a migrar al norte del país o hacia Estados Unidos; la preocupación de que algunas de las escuelas zapatistas no están capacitadas lo suficiente para llevar a cabo sus planes de educación; la falta de apoyos en las comunidades más apartadas donde las familias zapatistas son minoría y sus condiciones económicas son más vulnerables que en los asentamientos localizados en las tierras de mejor calidad, las cuales fueron recuperadas después de 1994. En este contexto, la decisión de seguir en la resistencia no es nada fácil y corresponde a diversos factores, incluyendo las condiciones de vida de las mismas bases de apoyo. Por lo tanto, no debe sorprendernos que varios analistas hayan puesto cada vez más atención en la cuestión de la sustentabilidad de la autonomía. Por ejemplo, Stahler-Sholk al tomar como base el trabajo de campo en los cuatro MAREZ que conforman el caracol de La Garrucha, encontró que los promotores de educación y salud enfrentan serios problemas para sostener el trabajo que han asumido como cargos dentro de sus comunidades:

Como las comunidades están muy cerca de la mera subsistencia y los fondos colectivos que manejan son mínimos, resulta con frecuencia que el apoyo que ofrece la comunidad no le es suficiente al pro-

motor para cubrir sus necesidades de vida más elementales. Esto puede resultar en un círculo vicioso donde el promotor abandona sus labores o no trabaja a conciencia, de manera que la comunidad con menos razón quiere apoyarlo, y así sucesivamente. Por otro lado a veces se dan estrategias solidarias o flexibles, como el apoyo de familiares, o bien permisos temporales para salir a atender la milpa propia o para chambear (Stahler-Sholk, 2011: 442).

Aun en el caso de que la comunidad encuentre la manera de apoyar a los jóvenes varones solteros que cumplen con algún cargo, es más difícil que las mujeres con niños puedan ocupar los mismos cargos debido a la división de trabajo y las prácticas culturales dentro de las comunidades. La igualdad de género es un ideal expresado en declaraciones como la Ley Revolucionaria de las Mujeres de 1993. Sin embargo, realizar esta igualdad es un proceso muy largo y enfrenta obstáculos en la vida cotidiana, por ejemplo, debido a la oposición de muchos hombres a la participación de sus parejas en actividades fuera de la comunidad (Zylberberg, 2006).

Quizás el problema más difícil de resolver tiene que ver con las exigencias de la resistencia. El rechazo de los programas gubernamentales que son vistos como mecanismos de control político más que de recursos públicos de los cuales todos los ciudadanos tienen derecho a recibir. En la práctica, algunas comunidades, o las familias zapatistas dentro de comunidades divididas, logran alcanzar algunos de estos mismos recursos sin tratar directamente con el gobierno. Por ejemplo, se han documentado casos en que grupos del PRI venden a los zapatistas las láminas u otros materiales de construcción que reciben del gobierno, porque lo que quieren es dinero en efectivo para financiarse la migración hacia Estados Unidos. Otro mecanismo es el impuesto de 10% que las juntas de buen gobierno cobran a cualquier proyecto que se implemente en los territorios zapatistas, lo cual se expresa a veces en la entrega por parte de los contratistas de maquinaria o servicios, en vez de darlo en efectivo. Otros medios son los apoyos de las redes de solidaridad, la venta de café en mercados de comercio justo y la creación de servicios propios como el transporte y la radiocomunicación.

Es necesario tomar en cuenta las consecuencias de una continua guerra de desgaste integral. Varios testimonios y comunicados dan cuenta de los constantes conflictos agrarios que enfrentan indígenas de organizaciones locales con los que conforman las bases de apoyo zapatistas (información disponible en

la página web <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>). Ejemplos recientes que han provocado serias violaciones de los derechos humanos son la detención de Francisco Santiz López, de la comunidad de Banavil, municipio de Tenejapa, y los ataques en contra de bases de apoyo en el poblado Nuevo Paraíso del MAREZ Francisco Villa, del caracol de La Garrucha.

En el primer caso, Santiz López (base de apoyo zapatista) fue detenido el 4 de diciembre del 2011 en la cabecera municipal de Tenejapa y acusado por el homicidio de un miembro de un grupo priista que agredió con violencia a simpatizantes zapatistas, provocando el desplazamiento forzado de cuatro familias y el arresto de Santiz López. Sin embargo, hay doce testigos que aseguran que Santiz López no participó en el conflicto y que no estaba armado.

En el caso de Nuevo Paraíso, la JBG de La Garrucha denunció en abril de 2012 un incremento del clima de agresiones hacia las bases de apoyo a partir de los primeros meses de 2011. Los agresores, según la JBG, pertenecen a tres distintas organizaciones que buscan apropiarse de las tierras en manos de los zapatistas. Su denuncia también se refirió a acciones que formaron parte de las estrategias contrainsurgentes en Chiapas durante los noventa: la contaminación y envenenamiento de las fuentes de agua, el robo y destrucción de la milpa como fuente de alimento; el robo de la producción de café, como fuente de ingreso. Denuncias similares fueron publicadas en 2011 y 2012 debido las agresiones sufridas hacia las bases de apoyo zapatistas en la comunidad de San Marcos Avilés, municipio de Chilón; San Patricio, MAREZ La Dignidad, Caracol Roberto Barrios; y, Patria Nueva, MAREZ Lucio Cabañas, Caracol Morelia (CDHFBC, 2011a y 2011b).

Lo que tienen en común estas agresiones es que se dirigen hacia las bases de apoyo zapatistas o a ejidatarios que son parte de La Otra Campaña. Están relacionados con los conflictos por el acceso a la tierra y los recursos naturales son producto de la imposición de planes de desarrollo que no tienen consenso entre las comunidades afectadas. La falta de reconocimiento al derecho de autonomía de los pueblos indígenas para decidir de manera libre sobre el aprovechamiento de los recursos locales se refleja en las agresiones y amenazas perpetradas por los grupos que se oponen a la presencia de los zapatistas y de otros esfuerzos locales de resistencia, por ejemplo, la lucha contra la explotación minera en el municipio de Chicomuselo o las protestas contra las nuevas ciudades rurales sustentables (komanilel.org, 2009; Red por la Paz Chiapas, 2012). Cabe

señalar que estas agresiones, incluyendo amenazas de muerte, se han extendido hacia miembros de organismos de derechos humanos, periodistas y sacerdotes (Sipaz, 2012; CDHFBC, 2011b: 43-65).

En este contexto, los zapatistas enfrentan varios problemas para asegurar la sustentabilidad de sus proyectos. En algunos casos, las dificultades cotidianas separan las bases de la organización y aumentan la carga de trabajo para quienes quedan. Este fenómeno no se presenta de la misma manera en todos los municipios zapatistas y las comunidades de mayor población zapatista asentadas en tierras recuperadas parecen ser las que mantienen elevados niveles de unidad. También es preciso notar que las familias que dejan de participar como bases de apoyo están atraídas por las promesas de los gobiernos municipales oficiales de tener acceso a escuelas, clínicas y tierras, promesas que se cumplen sólo en parte y que vienen condicionadas a su afiliación en el PRI (testimonios de residentes del municipio de San Pedro Chenalhó, julio 2012).

El incremento en la migración de jóvenes de Chiapas también afecta a las comunidades zapatistas. Cada lugar ha formulado sus propias estrategias para adaptarse a este fenómeno. En algunos casos, se toman acuerdos que permiten la migración por temporadas cortas para cubrir alguna necesidad inmediata, siempre y cuando la persona que quiere migrar consiga el apoyo de un familiar u otro miembro de la comunidad para cumplir con su cargo y trabajo colectivo. Si en un principio, la migración se debía principalmente a factores económicos, con el tiempo se generan otros deseos de conocer otros estilos de vida. La “necesidad” empieza a expandirse, desde el mejoramiento de la vivienda familiar, hasta la “necesidad” de tener un coche y otros artículos de consumo común en las ciudades y en Estados Unidos (Aquino Moreschi, 2011).

Conclusiones

En este capítulo he argumentado que el zapatismo continúa vigente para las comunidades indígenas en Chiapas y para la democratización en México. También representa cierta continuidad con las luchas por la autonomía organizativa en Chiapas. Los integrantes de las bases de apoyo del EZLN en muchos casos tienen experiencia previa en organizaciones sociales para la defensa del derecho a la tierra y el derecho a tomar decisiones en sus propios espacios locales. La novedad del zapatismo está en

sus formas de implementar la autonomía, pasando de la creación de organizaciones autónomas a la construcción de gobiernos autónomos. El EZLN no ha propuesto una sola idea de lo que la autonomía debe ser, sin embargo, ha puesto en práctica su propio modo de gobernar y aprender en el camino de sus errores. De esta manera entendemos la reestructuración de los municipios autónomos a partir de 2003 y las funciones de la juntas de buen gobierno.

Por otro lado, la autonomía nunca fue la única demanda del EZLN. Forma parte de un discurso político más amplio que reivindica la democracia, la justicia y la soberanía nacional, en este sentido refleja las tesis normativas de Maíz (2008) presentadas en la primera parte de este capítulo. Sin embargo, a diferencia de Colombia, Bolivia y Ecuador, en México la crisis política del viejo régimen no fue resuelta mediante una nueva asamblea constituyente en donde las demandas de los pueblos indígenas pudieron ser debatidas y hasta incorporadas en un nuevo marco constitucional. El resultado ha sido un *impasse* político que deja pendiente la implementación de los Acuerdos de San Andrés, mientras que el futuro de los municipios autónomos zapatistas depende de la capacidad de resistencia local y el apoyo que llega de las redes de solidaridad nacional e internacional. Como señala López Bárcenas (2011: 104): “El final del estos procesos nadie lo conoce. Lo que sí es cierto es que no tienen vuelta al pasado”.

El surgimiento del zapatismo confirma el argumento de Yashar (2005) en el sentido de que la transición al neoliberalismo fue lo que más cuestionó la viabilidad de la autonomía de las comunidades indígenas. Sin embargo, a diferencia de Ecuador y Bolivia, en Chiapas no existía mucho espacio de libre asociación sino hasta después de 1994. La falta de apertura política hacia las organizaciones independientes, y la represión sufrida por los perredistas después de las elecciones fraudulentas de 1988, crearon un ambiente más propicio para el movimiento armado y para la eventual confrontación con el ejército en enero de 1994. Por otro lado, el desenlace negativo de las negociaciones en torno de la reforma constitucional, en el tema de los derechos indígenas, diferencia la experiencia mexicana de los resultados obtenidos en Bolivia y Ecuador. No obstante, la falta de una solución legislativa al conflicto de Chiapas, los zapatistas han demostrado que es posible ejercer la autonomía comunitaria, municipal y hasta regional, sin que esto afecte la integridad de la nación.

Cabe señalar que no hay un solo modelo de autonomía. En la práctica, hay una diversidad de prácticas autonómicas que tienden a reflejar motivos locales particulares, aunque lleguen a compartir propuestas de reformas políticas e institucionales. Al respecto, Gutiérrez Chong (2008: 353) señala que en México, “el derecho a la autonomía se entiende y se lleva a la práctica de diferentes maneras, principalmente, mediante organizaciones políticas conformadas por indígenas en el caso de Chiapas”.

En el ámbito local, Burguete explica los conflictos y disputas entre varios intentos de autonomía en el municipio de San Pedro Chenalhó. Contrario a las intenciones del grupo dominante de monopolizar el poder desde la cabecera municipal, han surgido organizaciones que, para responder a diversos motivos locales, crearon gobiernos paralelos en el mismo municipio. Esta pluralidad de autoridades refleja diferencias étnicas, religiosas, políticas y económicas, además del deseo de contar con espacios propios para la toma de decisiones para contrarrestar la hegemonía de la cabecera. El reto de la autonomía no se agota al trazar una distinción política entre los pueblos indígenas y el Estado, sino que implica también crear formas más novedosas que pudieran dar cabida a la diversidad dentro de los territorios indígenas. La creación de nuevos municipios oficiales por parte del gobierno durante el periodo 1999-2001 en Chiapas fue una pieza más del cerco antizapatista que reprodujo los mismos vicios centralizantes del poder local (Burguete y Leyva, 2005). Como ha señalado Burguete (2008: 327), la estructura del municipio no ha sido adecuada para tomar en cuenta la diversidad local: “Se requiere pensar en formas novedosas de reorganización político-territorial del estado, que muestren su voluntad para modificarse y dar cabida a la diversidad cultural del gobierno local”.

Si la construcción de espacios autónomos abre un nuevo horizonte para el cambio democrático en el país, cabe señalar que esto no es tarea fácil ni libre de contradicciones. En el debate teórico sobre la vigencia de la autonomía, algunos han cuestionado su eficacia frente a los grandes problemas nacionales así como lo que perciben por la tendencia hacia el aislamiento y el localismo de sus luchas. Desde esta perspectiva, el autonomismo puede terminar en el debilitamiento de los movimientos sociales a la hora de concretar alianzas

de mayor envergadura, no obstante sus innovaciones locales. Es sobre este punto que el zapatismo ha sido criticado en distintas ocasiones cuando las coyunturas políticas en el país han presentado opor-

tunidades para lograr una mayor articulación entre lo local, lo regional y lo nacional. Ejemplos recientes son las campañas que han denunciado el fraude en las elecciones presidenciales de 2006 y 2012.

Por un lado, es sabido que los zapatistas consideran que el sistema electoral y todos los partidos políticos no son representativos de la mayoría de la población, por lo tanto, convocaron a La Otra Campaña en 2005 para promover una alternativa nacional basada en las luchas de “abajo y a la izquierda”. Frente a la movilización popular desatada por los estudiantes del movimiento #yosoy132 en la coyuntura electoral de 2012, cabe preguntarnos cómo los

zapatistas responderán hacia este movimiento desde sus experiencias y prácticas políticas. El programa de lucha del movimiento estudiantil reconoce la importancia de la rebelión zapatista y de las demandas de los pueblos indígenas como parte central de la historia reciente de México en la cual la nueva generación de jóvenes ha sido formada. Si el movimiento logra consolidarse y seguir luchando por cambios estructurales que van más allá de la coyuntura electoral, habría más posibilidades de alianzas con el zapatismo y su propuesta de construir espacios nuevos y autónomos frente a las instituciones del Estado y los partidos políticos.