

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Tesis para licenciatura en
Ciencias Políticas y Administración Pública
Especialidad en Ciencia Política

El EZLN: La emergencia del sujeto indígena

Por: Octavio Moreno Corzo
Número de cuenta 8004752-6

Director de tesis: Dr. José Félix Hoyo Arana

México Distrito Federal
2005



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A los que iniciaron por todas las vías la lucha sin fin por la democracia,
la libertad y la justicia*

A La Guillotina filosa que deja títere con cabeza

A mi madre, Hena Iris Corzo, altiva instigadora de mis desvaríos libertarios

A mi padre, el Dr. Octavio Moreno, que me enseñó la dignidad y la sabiduría

Índice

	Página
Introducción	1
Capítulo uno	
1. Los ríos subterráneos	
1.1. El caudal subterráneo de la lucha armada	10
1.2. Las Fuerzas de Liberación Nacional	18
1.3. La historia de las preguntas	21
1.4. Quinientos años de negación	26
1.5. Encuentros cercanos del tercer tipo	33
Capítulo dos	
2. ¿Quiénes son los mayas?	
2.1. La antigüedad	37
2.2. La conquista	43
2.3. El virreinato: la rebelión de los Zendales	50
2.4. La rebelión de Tzajalhemel	53
2.5. Los pajaritos	56
2.6. La historia de Sánchez Petz	57
2.7. El Sindicato de Trabajadores Indígenas de Erasto Urbina	59
2.8. El Éxodo a la Selva Lacandona y el Congreso Indígena de 1974	63
2.9. Forjando el EZLN	67
Capítulo tres	
3. El actuar político del EZLN	
3.1. La irrupción de los otros	71
3.2. Una insurrección indígena evidencia el monopolio ilegítimo de la violencia	74
3.3. El diálogo como exégesis entre la descomposición	76

3.4. Rescatar y reorientar el Estado	80
3.5. Mandar Obedeciendo: El EZLN y la Lucha por el Reconocimiento	88
3.6. Para todos todo, para nosotros nada: La rebelión de la dignidad	99
3.7. Sujeto indígena, multitud y sociedad civil	111
3.8. El EZLN y las izquierdas mexicanas	117
3.9. El agotamiento de los movimientos antisistémicos	123
3.10. Un movimiento antisistémico de nuevo tipo	127
3.11. La lucha por la Autonomía	140
3.12. El EZLN y los intelectuales	149
Capítulo Cuatro	
4. Las cabezas de la Hidra	
4.1. El respaldo teórico de la contrainsurgencia	154
4.2. La respuesta del poder: Guerra e incompreensión	156
Conclusiones	
I. EZLN: un movimiento no occidental	166
II. La otredad: Problema fundamental del EZLN	168
III. Analéctica del EZLN	177
IV. La intersubjetividad	179
V. La inconmensurabilidad	187
VI. La autonomía, base de un pluralismo posible	190
VII. La dialógica del EZLN	194
VIII. La liberación como realización de una nueva dimensión concreta	198
Bibliografía	204

Introducción

Desde que el 1º de enero de 1994 se levantó en armas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), este movimiento ha venido a replantear los horizontes de la lucha política y social en el momento en el que la visión liberal del Estado y los horizontes tradicionales de los movimientos antisistémicos modernos sufren un agotamiento histórico.

El EZLN no responde a ninguna de las ideologías y las formas de acción que caracterizaron a otros movimientos armados en México y América Latina: no se propone la toma del poder, no se concibe como vanguardia político-militar, no enarbola una justificación teórica positiva.

Por el contrario, el EZLN plantea una política intersubjetiva que parte del poder (*potentia*) de la sociedad que cuestiona los fundamentos y las funciones de las instituciones, los gobiernos y los partidos políticos con base en el derecho constitucional mexicano, que tiene su origen en las demandas sociales de los procesos revolucionarios que sacudieron y dieron forma al país. Esto le permite al EZLN rescatar categorías como democracia, libertad, justicia y paz, para plantear una disputa por su sentido en el que apelan a la memoria histórica y los símbolos de la identidad nacional que provienen de las culturas indígenas, como el águila y la serpiente, reinterpretando al zapatismo, para desplegar un quehacer político rebelde basado en la lucha por la dignidad que, como señala John Holloway (1997; 17)

" ...coloca lo ilimitado al centro del cuadro: no simplemente lo indefinido sino lo anti-definicional. La dignidad es una tensión que se proyecta más allá de sí misma (...) es la lucha contra su propia negación. Si fuera simplemente la afirmación de algo que ya es (...)

sería una complacencia hueca. Si fuera simplemente la afirmación de algo que no es, sería entonces un sueño vacío o un deseo religioso. Solo como lucha contra su propia negación tiene sentido (...) La dignidad implica un movimiento constante en contra de las barreras de lo que existe, un subvertir y traspasar las definiciones".

Definido como un movimiento antisistémico de "nuevo tipo", el EZLN, como apunta Carlos Aguirre Rojas (2000; 7) "prefigura ya la naturaleza y el carácter que tendrán los nuevos movimientos antisistémicos que habrán de desplegarse en el siglo XXI". El EZLN es un movimiento que se desenvuelve en un nuevo escenario: la sociedad multimedia del capitalismo global después de la caída del muro de Berlín. El desarrollo del concepto de los derechos humanos, la pérdida del prestigio universal de la cultura eurocéntrica y la conciencia de la existencia de la diversidad y su afirmación como un valor positivo son elementos plenamente actuales que están redefiniendo el actuar político. El EZLN representa una modernidad alternativa basada en un diálogo intercultural intersubjetivo sustentado en el reconocimiento mutuo y el respeto a la diferencia, planteado desde fuera de la totalidad occidental, por un sujeto negado por el colonialismo vigente.

Esto hace que la naturaleza singular del EZLN plantee un problema de interpretación. En estos 10 años de actividad pública este ejército pluriétnico y pluricultural se ha enfrentado con la desautorización y la invisibilización de un pensamiento eurocéntrico que no ve al "otro" sino lo inventa. Por ejemplo, la imagen que ha estructurado la política gubernamental durante 10 años es que

"el origen, la composición de la dirección de esta organización y sus objetivos, no son ni populares, ni indígenas, ni chiapanecos. Se trata de un movimiento de guerrilla nacido de un grupo creado en 1969 al exterior de Chiapas, las Fuerzas de Liberación Nacional, cuyo objetivo es la toma del poder por medio de la lucha armada".

(Declaración del 9 de febrero de 1995 del presidente Ernesto Zedillo)

Con base en esta posición el gobierno mexicano articula contra el EZLN la estrategia contrainsurgente de guerra de baja intensidad (Low Intensity War en inglés), desarrollada por los especialistas del pentágono para desgastar movimientos legítimos o difíciles de sofocar, pero esta posición no le sirve al gobierno para aplastar o cooptar un movimiento que se le escapa una y otra vez al no responder al carácter defensivo, clientelar y corporativo de los movimientos sociales ni a la lógica vanguardista y militarista de las guerrillas, que enfrentó con éxito en el pasado.

Es notable la metáfora del espejo que ha utilizado el Subcomandante Insurgente Marcos para referirse a quienes intentan circunscribir al EZLN a un mundo conocido y manejable. Él mismo afirma haberse convertido en un cristal polarizado que permite ver al mundo indígena rebelde si se enfoca la mirada en los pueblos indios, pero si no, refleja miles de imágenes distorsionadas que lo ocultan¹.

¿Cómo podemos comprender al EZLN? ¿De dónde surgen sus ideas y formas de acción? ¿Es un desarrollo de las tradiciones políticas e ideológicas de la izquierda occidental, o es un pensamiento que proviene de una subjetividad indígena milenaria que ha tenido la capacidad de cambiar y amoldarse a diferentes circunstancias históricas sin perder sus conceptos fundamentales y su esencia?

¹ Ver el discurso del subcomandante insurgente Marcos del 6 de marzo del 2000, durante el acto nocturno en Tepoztlán, Morelos, durante la Marcha del Color de la Tierra.

Para tratar de responder a estas interrogantes, la hipótesis de trabajo que utilizaremos como eje articulador de esta tesis es que el EZLN no proviene del mundo político reconocido por las corrientes teóricas dominantes en las ciencias sociales. Su caudal es producto del entrecruzamiento de dos ríos subterráneos de la política nacional --retomando la metáfora del viejo Antonio²--: el de la centenaria resistencia indígena y el de los movimientos armados revolucionarios.

El jaramillismo en Morelos en los años cincuenta, el asalto al cuartel de Ciudad Madera en Chihuahua, en 1965, las guerrillas de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez en Guerrero en los años sesenta y setenta y las guerrillas urbanas de los años setenta que surgieron de la ruptura de los jóvenes revolucionarios con las viejas izquierdas partidarias, fueron movimientos armados que enfrentaron el autoritarismo del sistema. El régimen priísta enfrentó a los opositores, sobre todo a los de izquierdas con la violencia. Los movimientos armados serían una respuesta violenta a la violencia creciente del gobierno, que creó una espiral de violencia que acabó aniquilando a la mayoría de los grupos armados con un elevado costo humano. Pero esto no pudo acabar con la disidencia: el Estado mexicano no entendió que enfrentaba un problema histórico que ya lo había rebasado.

El proceso de crisis del modelo político liberal se inicia en 1968 (Wallerstein, 2000), cuando el sistema estatal queda rebasado y subordinado a un sistema interestatal regido por centros políticos y financieros como el FMI y el BM, deslegitima los Estados modernos, sus ideologías y sus disciplinas, pero también las concepciones de los movimientos supuestamente antisistémicos

² El viejo Antonio fue el primer campesino que tuvo contacto con el subcomandante Marcos y fue quien lo introdujo en el sentido profundo de las culturas mayas.

burocráticamente organizados que pretendían disputarle a la burguesía el poder del Estado.

Esta crisis es enfrentada por la dinámica de la resistencia social en diversos movimientos que se manifiestan de manera paralela, como estos dos ríos que confluyen en lo más profundo de la Selva Lacandona, en 1983, cuando los guerrilleros supervivientes de las FLN intentaban implantar un foco en ese lugar extremo que es la Selva Lacandona, en mucho similar a la selva del Congo Belga colonial retratada por Joseph Conrad en su novela "Viaje al corazón de las tinieblas", en el que la locura ecocida y distópica de la modernidad mexicana encontraba la última frontera.

La guerra soterrada y genocida que en nombre del progreso se practica contra las comunidades mayas y zoques de Chiapas en los años ochenta alcanzó niveles alarmantes de crueldad, y el hecho de que las formas legales y abiertas de lucha de los campesinos indígenas de diversas etnias, culturas y religiones que ocuparon la selva no pudieran contener esta violencia les dio a los guerrilleros la posibilidad de interactuar con las comunidades, que a partir de la autodefensa se plantearon la construcción de un ejército rebelde.

La lucha armada era la conclusión estratégica que compartían los guerrilleros de las FLN y las comunidades indígenas, que consideraban insuficiente la lucha legal y pacífica para enfrentar su problemática. El Estado mexicano había sido subsumido por la lógica política y militar de una oligarquía subordinada al capital multinacional y la geopolítica estadounidense.

Sin embargo, el EZLN no demostró la pertinencia de la vanguardia revolucionaria.

El EZLN enfrentó en su proceso organizativo el agotamiento ideológico de los movimientos antisistémicos de la última mitad del siglo XX que señalan Wallerstein, Arrighi y Hopkins:

El colapso definitivo de la izquierda no es un problema organizativo; todavía subsiste como organización. Se trata de un problema ideológico. En 1989 no sólo el leninismo, sino también los movimientos de liberación nacional, la socialdemocracia y todos los demás herederos del 'liberalismo' revolucionario posterior a 1789 colapsaron ideológicamente, es decir, como estrategia para una acción eficaz en la transformación del mundo. En los años noventa, el problema clave para los supuestos movimientos antisistémicos es la búsqueda de una nueva ideología o de una ideología renovada, esto es, un conjunto de estrategias que ofrezca alguna perspectiva razonable de transformación social fundamental. Wallerstein, Arrighi y Hopkins (1999;117)

Este colapso abrió una ventana hacia un mundo indígena en resistencia permanente, que ha hecho un esfuerzo enorme por mantenerse y dar sentido a su ser indígena, a su nosotros, frente a la barbarización colonialista y racista de que ha sido objeto durante 500 años. El EZLN es la cristalización de un proceso de reflexión comunitaria. Son los pueblos indios rebeldes los que desde los conceptos de su filosofía desarrollan la idea del *mandar obedeciendo*, la de *para todos todo para nosotros nada* y la de *un mundo en el que quepan todos los mundos*. Por ello la lucha por el reconocimiento del sujeto político indígena es el elemento fundamental del conflicto político planteado por el EZLN.

Ciertamente, esta lucha por el reconocimiento del sujeto indígena se fue perfilando en un proceso de afirmación de la cuestión indígena. En un principio el EZLN se plantea como un ejército rebelde con demandas generales: Democracia, justicia social, etcétera. Respondía a un problema nacional e incluso temía que

fuera identificado dentro del ámbito de una lucha étnica, que para algunos de ellos era volver a caer dentro de una especificidad menospreciada e incomprensida, y por lo tanto diferenciada y lejana de la mayoría de la sociedad mexicana. Pero el hecho, reconocido por todos desde el comienzo de su aparición pública, en la que ellos mismos hacen explícita su composición indígena lo relacionó prontamente con diversos movimientos indígenas.

Es a instancias de la lucha neozapatista que se creó el Congreso Nacional Indígena y a partir del intercambio de experiencias y demandas se fue creando un horizonte de lucha que quedó plasmado en la propuesta de Ley de Derechos y Cultura indígenas, que retoma los acuerdos con el gobierno federal en las negociaciones de San Andrés Sacam'chén. El EZLN planteó demandas específicamente indígenas hasta la V Declaración de la Selva Lacandona pero ha sido un catalizador que ha proyectado la demanda de reconocimiento y autonomía planteado también por muchos otros movimientos. Por ello no es de extrañar que la propuesta jurídica y la lucha por la autonomía del EZLN sea polémica, y reciba críticas de la Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía (Anipa), por ejemplo, que tiene otra lógica política y otras propuestas, que ha entrado en contradicción con las propuestas neozapatistas.

El EZLN plantea una Lucha por el Reconocimiento. La sublevación es la respuesta transgresora de un sujeto que no está debidamente reconocido, que ha sido negado y soslayado, que exige reconocimiento político y jurídico frente al Estado nacional. Pero esta emergencia del sujeto indígena pone en entredicho la impronta del progreso capitalista y la razón instrumental, denunciada desde occidente por Horkheimer y la escuela de Frankfurt, entre otros, y desarrolla una

política intersubjetiva que demanda un cambio profundo en las relaciones políticas de nuestras sociedades.

La Lucha por el Reconocimiento es un concepto que Axel Honneth desarrolló a partir de la reflexión contemporánea de la apuesta del joven Hegel por una filosofía política fincada en la intersubjetividad y el reconocimiento, que el filósofo zuavo retomó de Aristóteles para confrontar las visiones instrumentales de Maquiavelo y Hobbes. Honneth nos permite un marco de análisis que permite tender un puente comparativo entre la intersubjetividad neozapatista y el pensamiento político occidental.

El EZLN sin embargo es un atentado contra el eurocentrismo que hace tiempo condenó a las culturas no occidentales a seguir sus pasos o perecer. La revuelta de los indígenas chiapanecos exhibe una lógica que proviene de su historia particular. Comprender el EZLN implica un verdadero esfuerzo por conocer un pensamiento político que expresa el proceso de metamorfosis de las comunidades indígenas, su paso del honor a la dignidad, de la tradición de resistencia a la lucha rebelde que está revolucionando (en el sentido de una transformación acelerada) sus comunidades, su cultura.

El diálogo que entablan el subcomandante Marcos y el Viejo Antonio en su primer encuentro iniciático (Armando Bartra), vórtice donde confluyeron los ríos subterráneos que ambos representaban, confrontaron dos imágenes de Zapata aparentemente extrañas una de otra. La imagen del guerrillero trata de rescatar a Zapata del discurso legitimador del régimen para convertirlo en un referente de la lucha actual por la justicia social, la democracia y la libertad; la imagen del viejo tojolabal, por su parte, está anclada en las profundidades del pensamiento antiguo

de su pueblo, y hoy estructura la lucha del EZLN. De esta confrontación saldría un pasamontañas negro como el dios del viejo Antonio como símbolo universal de resistencia que se dispersaría en millones de imágenes por todo el mundo.

Frente a la fetichización y la alienación, frente al nihilismo de nuestros tiempos, el zapatismo despliega un diálogo intersubjetivo con la sociedad, idea que surge de las mismas lenguas mayences, que son ergotímicas, en las que el mundo entero está compuesto por un sinfín de sujetos con los que nos tenemos que relacionar como sujetos, como señala Carlos Lenkersdorf (1996). Una intersubjetividad cuya primera lección es aprender a escuchar y a preguntar.

El EZLN se interroga sobre el ser indígena y confronta esta pregunta con otras preguntas que surgen de un saber colectivo que ha tenido la capacidad de cambiar para permanecer. Lo antiguo se ha actualizado en un pensamiento y una acción capaces de convocar a las diversas resistencias en el plano nacional y mundial desde su estricta especificidad, que deviene universal al interpelar a todas las demás luchas.

Capítulo uno

1. Los ríos subterráneos

Una vez, el Viejo Antonio, anciano y sabio tojolabal, sentado junto a un río de mayo, claro y tranquilo, dijo:

Cuando todo está en calma abajo, en la montaña hay tormenta. Los arroyos empiezan a tomar fuerza y toman rumbo hacia la cañada. En la época de lluvias este río es fiero, un látigo marrón, un temblor fuera de cauce, es todo fuerza. No viene su poder de la lluvia que cae en sus riberas, son los arroyos que bajan de la montaña los que lo alimentan. Destruyendo el río reconstruye la tierra, sus aguas serán maíz, frijol y panela en las mesas de la selva.

Así es la lucha nuestra, en la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo. Es tiempo que el río cambie de color... ustedes son los arroyos y nosotros el río. Tienen que bajar ya... (Los arroyos cuando bajan, comunicado del 31 de mayo de 1994)

Así, el gran río subterráneo de quinientos años de resistencia indígena se encontraría con el arroyo de los movimientos armados mexicanos.

1.1. El caudal subterráneo de la lucha armada

Los movimientos armados en México surgen como respuesta a la violencia política del régimen priísta, que entraba en los años sesenta en la crisis de su hegemonía. La sociedad creada por el milagro mexicano dejaba de corresponder con la concepción paternalista y autoritaria del presidencialismo priísta. Los viejos canales de control resultaron inoperantes ante la irrupción de actitudes y demandas que desafiaban los patrones tradicionales de autoridad. Las promesas y las demandas sociales incumplidas generaron el caldo de cultivo de una

creciente rebeldía social que se condimentó con la entropía evidente de un régimen viejo y oligarquizado, acostumbrado a la mano dura contra sus críticos, enemigos y disidentes.

Resolver los conflictos políticos y sociales con la represión, bajo el esquema de llevarlos a un círculo vicioso de violencia política fue una estrategia común del régimen de la revolución institucional. El objetivo siempre fue aniquilar a los opositores y disidentes que en diversos períodos se enfrentaron con la familia revolucionaria.

La pacificación del país después de la revolución mexicana siempre fue relativa. La realidad conflictiva del campo mexicano mantuvo en diversas regiones una rebeldía constante, que se expresó de diversas maneras, pero sobre todo en una lucha agrarista que nunca fue satisfecha. Esto hizo que la idea de la rebelión se mantuviera latente en grandes sectores sociales y que la actitud de los gobiernos posrevolucionarios fuera muy violenta.

El país siempre ha estado militarizado y el ejército siempre ha cumplido un papel de represor y garante de los intereses de las elites que surgieron de los mismos círculos castrenses que se encumbraron tras la victoria de Obregón y que poco a poco fueron construyendo las instituciones del presidencialismo mexicano.

Diversos movimientos políticos opositores que escogieron la alternativa política electoral como el vasconcelismo y el enriquecimiento, fueron masacrados.

Hasta los años sesenta la represión a opositores y disidentes se contrapesaba a ojos de grandes sectores sociales con los procesos de modernización y urbanización que fueron cambiando la fisonomía del país. El régimen era tiránico pero establecía la posibilidad de integrar a los diferentes

actores sociales en un sistema clientelar y corporativo que funcionaba como intermediación entre el gobierno y la sociedad. "Todo dentro del sistema, nada fuera de él", era el lema del priísmo. Cuando el sistema era incapaz de resolver las demandas sociales y democráticas recurría a la represión, teniendo un éxito relativo, porque el proceso de oligarquización generó en diversas regiones un descontento permanente, que a final de cuentas no ha podido ser paliado.

He dicho reiteradamente que México ha vivido en estado de guerra de manera casi ininterrumpida al menos desde el amanecer del 23 de septiembre de 1965, cuando un grupo de jóvenes guerrilleros quiso tomar por asalto el cuartel militar de Ciudad Madera, población de Chihuahua cercana a la frontera con Sonora. Señalo esa fecha por la continuidad de las luchas armadas que vivió el país entero durante los siguientes treinta años, aunque en el estado de Morelos fue escenario de otro importante movimiento guerrillero encabezado por Rubén Jaramillo, movimiento de raigambre campesina e indígena. Este guerrillero depuso las armas, fue amnistiado y poco después arteramente asesinado por un grupo de soldados en los alrededores de Xochicalco. (Montemayor; 1999, 82)

En Guerrero, el Partido de los Pobres, de Lucio Cabañas, surgió en los años sesenta como respuesta a la represión sangrienta a los copreros de la Costa Grande y la Sierra de Atoyac. Simultáneamente, en otra región guerrerense, Genaro Vázquez, dirigente del movimiento de los cívicos, movimiento opositor que es brutalmente reprimido, escapa de la cárcel y crea su foco guerrillero. Estos movimientos armados fueron un fenómeno regional que obedeció a las características históricas del estado de Guerrero, donde la lucha por la tierra siempre revistió un carácter particularmente violento.

Pero en el momento en el que el régimen de Gustavo Díaz Ordaz (1964-70) reprime al movimiento médico y a los movimientos estudiantiles la legitimidad del sistema se derrumba. La matanza de Tlatelolco que aplastó el movimiento estudiantil de 1968 simbolizó el fin ominoso del milagro mexicano y la mentira de la paz social posrevolucionaria.

El gobierno de Luís Echeverría, sucesor de Díaz Ordaz, artífice de la represión de 1968, respondería a la crisis de legitimidad del sistema mediante una política populista y autoritaria que profundizó el mal que quería enfrentar. Siendo presidente, Echeverría masacró la marcha estudiantil el jueves de corpus, el 10 de junio de 1971, y agudizó la represión a los movimientos sociales al tiempo que hacía llamados a la reconciliación.

Para muchos esto confirmó la idea de que un cambio democrático era imposible por los cauces legales y que la única alternativa válida era la toma de las armas para derrocar al régimen priísta.

En todo el país surgieron diversos movimientos político militares: El Movimiento Revolucionario del Pueblo, el Comando Urbano Lacandonés "Patria nueva", el Frente Urbano Zapatista (FUZ), el Partido Obrero Campesino Unión del Pueblo (Procup), las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo (FRAP), la Liga Comunista 23 de Septiembre, el Movimiento Armado Revolucionario y al menos otra docena de grupos más, que

Contribuyeron a conformar un panorama militar y político de México que aún ahora es desconocido y que, al parecer, no saldrá a la superficie del conocimiento histórico y periodístico en fechas próximas (Montemayor, 1999, 85)

Para Carlos Montemayor la dinámica de los movimientos armados urbanos y rurales fue diferente. En el medio rural los lazos familiares son fundamentales para cohesionar los movimientos armados, no necesariamente hay un proceso de formación ideológica. Surgen de problemas locales, generalmente, de la violencia anticampesina, de los problemas agrarios llevados a una tensión máxima.

Los movimientos político-militares urbanos, por su parte, son resultado, según Montemayor, de la radicalización ideológica. Sus cuadros cuentan con una formación ideológica que a menudo acentúa diferencias de estrategia y de concepción política, lo que ahonda el sectarismo, que finalmente impide el crecimiento y la consolidación de respuestas más grandes (Montemayor 1999).

Montemayor, sin embargo, no toma en cuenta que las condiciones nacionales, no sólo regionales, estaban estructuradas en ese círculo de la violencia que señaló el subcomandante Marcos en Iguala.

"Represión, rebelión y represión, parecen "el único horizonte de los gobiernos", que definen sus planes "queriendo cortar el círculo, y olvidan que es una espiral, que a la represión se reacciona con la lucha armada". Quienes son gobierno piensan que aumentando la represión ahogan la posibilidad de rebelión armada, (...)

"Mientras las políticas gubernamentales sigan concibiendo los conflictos sociales con la ineficiente teoría del círculo vicioso que se rompe con el poder represivo del estado, los problemas nunca serán solucionados y hacer política en México seguirá siendo el arte de simular" (Subcomandante Marcos en Iguala, durante la Marcha del Color de la Tierra, Febrero de 2001).

¿Qué tan ideológica es la respuesta de los jóvenes que se enrolaron en las guerrillas urbanas de los setenta y ochenta? ¿Los movimientos mexicanos se pueden comparar con movimientos político-militares europeos, como la Rote Arme

Fraktion o Brigade Rosse, motivadas, supuestamente, por conclusiones ideológicas? La afirmación de Montemayor sobre la preparación ideológica de los cuadros guerrilleros urbanos choca con esta otra del también escritor y polémico exguerrillero Salvador Castañeda:

Desde antes de la formación de la Liga Comunista 23 de Septiembre, el estado inició una escalada represiva que generó situaciones internas que no permitieron desarrollar estrategias de acción. Se dio por ejemplo una oposición muy fuerte entre los *teóricos* y los *prácticos*, que impedía la reflexión y provocaba pugnas muy intensas. En este sentido se batallaba mucho con la gente que venía de la universidad, que era mayoría, y que eran los más reacios a la teoría; asimismo había un fuerte debate con quienes provenían de partidos políticos, que tenían una concepción de la organización totalmente distinta. (Castañeda en Ortíz Leorux; 1993, 11)

¿Por qué los universitarios eran refractarios a la teoría? ¿Estudiantes con comportamientos de campesinos? Las guerrillas urbanas muchas veces no surgieron de las universidades, aunque casi todas se nutrieron de universitarios. Todas las universidades fueron golpeadas por la vigilancia policiaca, el impulso y solapamiento de organizaciones estudiantiles anticomunistas, y la represión violenta, muchas veces militar, contra cualquier tipo de manifestación pacífica.

Lo mismo se puede decir respecto a la lucha por la democracia sindical, tuvo como respuesta la represión y la cooptación.

Este fue el caldo de cultivo de las respuestas armadas urbanas. Además muchos movimientos estudiantiles, como los "Enfermos" de Sinaloa, se radicalizaron al entrar en contacto con sectores resistentes y luchadores, como los campesinos del Valle de Culiacán.

Las líneas de delimitación entre la lucha armada y diferentes movimientos sociales han sido bastante tenues. La diversidad y heterogeneidad de experiencias no han sido todavía analizadas a profundidad, pero seguramente no se debe solamente a la sobreideologización y el militarismo. Es la respuesta a la violencia omnímoda del régimen.

Los movimientos armados en México fueron durante mucho tiempo un tema difícil de abordar. El espionaje del gobierno vigiló con celo a estos movimientos y cualquier acercamiento o referencia se consideraba complicidad o pertenencia. La lucha semiclandestina por consolidar una izquierda partidaria que reclamaba su legalización y registro político se deslindó de la lucha armada, lo que acrecentó el aislamiento de los grupos político-militares.

Los movimientos armados, por su parte, se deslindaron de toda forma de lucha que no fuera político-militar.

En México el proletariado se ha venido preparando para la conquista del poder político (...) intensificando su lucha contra el Estado y la burguesía, fortaleciendo su propia unidad de clase, elevando sus formas de lucha y táctica militar, consolidando las bases orgánicas para el desarrollo de su Partido y su Ejército Revolucionario, hostigando cada vez más sistemáticamente al enemigo.

¿Quiénes se oponen a éste objetivo? Todos los propugnadores de la colaboración entre las clases, todos los que pregonan la necesidad de "salvar a la patria", de "hacer esfuerzos para asegurar el desarrollo nacional". Quienes permanentemente tratan de reducir la lucha del movimiento obrero a una lucha económica, quienes sustituyen este objetivo señalado como inmediato por el marxismo, por el vago, ilusorio y oportunista de la "conquista de la democracia", aquellos que tiemblan ante la sola posibilidad de acrecentamiento de la lucha política del proletariado, armados no solo con su teoría de vanguardia, sino con una actividad militar de vanguardia. Aquellos que elevan la dispersión

de los revolucionarios y del movimiento de masas al rango de una necesidad histórica. Los que pugnan por la integración de un frente nacional que abarque "propietarios auténticos", "obispos progresistas", etc.etc. Quienes no se preocupan por desarrollar una práctica tendiente a la preparación de la insurrección armada de todo el pueblo contra la burguesía. Los que aún desarrollando una actividad militar, se obstinan en mantener el movimiento de masas en el marco de una lucha "democrática y legal". Aquellos que no impulsan el desarrollo y la consolidación de un poder político y militar del proletariado, quienes no se preocupan por la generalización de las nuevas formas de lucha y táctica militar a las cuales ha arribado el movimiento. Quien quiera que oculte el carácter histórico y transitorio de las relaciones burguesas de producción, el carácter irreconciliable de los intereses de la burguesía y del proletariado, la necesidad e inevitabilidad de la guerra civil revolucionaria. (...) debemos de luchar también contra todas aquellas proposiciones que disfrazándose de revolucionarias o progresistas, se oponen realmente a este objetivo. (Salas Obregón; 1974, 36)

Ignacio Arturo Salas Obregón, conocido como "Oseas" y "José Luís", fundador y dirigente de la Liga Comunista 23 de septiembre, desaparecido por el ejército desde abril de 1974, escribió lo anterior en su texto "Cuestiones fundamentales del movimiento revolucionario".

Los guerrilleros compartieron con todas las izquierdas leninistas un ideal vanguardista y excluyente que en lugar de permitirles crecer sirvió para aislarlos del resto de las fuerzas políticas y sociales. Aislados fueron blancos de la cacería contrainsurgente de los cuerpos represivos del Estado, que se recrudecería tras el asesinato de don Eugenio Garza Sada, jefe del Grupo Monterrey, a manos de un comando de la Liga que intentaba secuestrarlo. Todo esto ocurrió antes, al mismo tiempo y después que Jesús Reyes Heróles, secretario de gobernación del

gobierno de José López Portillo, abriera la posibilidad de legalizar a los partidos de las izquierdas con la llamada Reforma Política.

Un pesado velo sigue cubriendo la guerra sucia de los años setenta y ochenta. A pesar de las acciones por la presentación con vida de los desaparecidos y porque se juzgue a los genocidas militares y civiles que participaron en la cacería contrainsurgente, que logró arrancar de las mazmorras a cientos de presos y desaparecidos políticos, ni se esclarece la historia ni se ha hecho justicia.

1.2. Las Fuerzas de Liberación Nacional

De ese tiempo "maldito", de ese paréntesis de silencio, vienen las primeras noticias de las Fuerzas de Liberación Nacional, fundadas en Monterrey el 6 de agosto de 1969. El general Mario Acosta Chaparro, represor genocida preso por narcotráfico en la cárcel del campo militar N° 1, en su texto *Movimientos subversivos en México* escribió:

El día 20 de julio de 1971 tienen un enfrentamiento a tiros con elementos de la policía judicial cuando estableció una vigilancia en Vista Ocaso, en la colonia Lindavista de Monterrey, habiendo resultado herido un elemento de la policía judicial. Se decomisaron en el interior del inmueble vehículos, armamento y documentación. Tenían establecidas sus zonas de operaciones en los estados de Veracruz, Puebla, Tabasco, Nuevo León y Chiapas.

El 14 de febrero de 1974, en una granja ubicada en Napanla, estado de México, resultaron muertos en un enfrentamiento con la policía algunos miembros de esta organización... (Acosta Chaparro, citado en Montemayor; 1999, 88)

Pero las FLN sobrevivirían por una serie de características que la diferenciaron de otras organizaciones armadas.

(Las FLN) era una organización que para ser político-militar, era poco militar, era muy flexible y esto tenía que ver, me parece, con su línea política: como lo militar se planteaba a muy largo plazo, se privilegiaba el aspecto político. La toma de decisiones era, por supuesto, militar, pero era muy poco militarista en su estructura. Esto empieza a darle un carácter particular a la organización, que hace que crezca poco, que no recurra a acciones armadas para obtener sus recursos ni para depurarse, y que no se plantee seriamente la instalación de un foco vanguardista.

Esto va a ir cambiando con los años, a la hora que este grupo entró en contacto con otras realidades. Entonces presenta estas características: Es sano políticamente, es sano militarmente y es muy modesto. Pero esto le permite sobrevivir a las diferentes situaciones represivas que padecieron los otros grupos armados que estaban actuando, porque era subterráneo. (Le Bot; 1997, 131)

El Subcomandante Marcos señala, en desmedro de algunos análisis fáciles que pretenden siempre ubicar el complejo panorama de la lucha armada en México bajo la óptica del impacto de la revolución cubana y los procesos revolucionarios centroamericanos, que las FLN toman distancia respecto de la posición de Cuba y las organizaciones guerrilleras latinoamericanas, las cuales mantuvieron excelentes relaciones con el Estado mexicano:

Todas las organizaciones armadas de Centro y Sudamérica con las que entramos en contacto antes del 94 nos respondieron con el mismo argumento central: la revolución era posible en cualquier parte del mundo menos en México. El trabajo de México era ser solidario con el resto de los movimientos de liberación del mundo y no hacer nada en nuestro país. Esto va a significar que ninguna organización se solidarice con el zapatismo, con el zapatismo armado, ni en cuanto al armamento, ni al entrenamiento, ni al financiamiento. El proyecto no solo era una locura, sino que iba en contra de toda la línea

política de esas organizaciones: apoyar un movimiento armado en México era destruir su retaguardia estratégica. (Le Bot; 1997, 125-126)

Esta actitud fue compartida por casi todos los grupos armados, Salvador Castañeda lo define así:

Nos dimos cuenta de que la lucha armada no tenía nada que ver con los mitos que se manejaban de la revolución cubana y el Ché, de tal modo que empezamos a retomar algunos antecedentes y a tratar de explicarlos. Para 1970 existía una gran conciencia y las organizaciones ya se habían decantado (Ortíz Leroux; 1993, 11)

Ni el régimen cubano ni las luchas guerrilleras en Guatemala, Nicaragua y el Salvador tuvieron que ver con el EZLN. No fueron su referencia política, aunque los guerrilleros de la Selva Lacadona observaban como podían la experiencia militar centroamericana, sobre todo su clímax en diciembre de 1989, cuando el FMLN tomó la ciudad de San Salvador. Pero el genio militar no sería lo que acabó definiendo la situación. Los movimientos político-militares centroamericanos no son derrotados en la guerra.

En Nicaragua los sandinistas toman el poder y alentados por el gobierno priísta y el régimen cubano ocupan el lugar de los somocistas. Las cúpulas de un FSLN vertical, autoritario y corrupto, se reparten los bienes del dictador con la famosa Piñata Sandinista mientras la guerra "contra" y el bloqueo estadounidense diezman y hambread a la población. La derrota del FSLN en las elecciones de febrero de 1992 significó el fin de la revolución a manos de la derecha chamorrista. El FMLN, por su parte, firma la paz en la mesa de negociaciones en el castillo de Chapultepec en enero de 1992. Había ganado la guerra pero no podía derrocar al régimen ultraderechista. Un consenso internacional adverso hizo imposible que las fuerzas insurgentes tomaran el poder. El FMLN acabó

convirtiéndose en un partido político más del sistema de partidos de El Salvador. Es un caso similar el de la URNG, que firma la paz con el gobierno guatemalteco en la Ciudad de Guatemala en 1996, y se convierte también en una fuerza político-electoral, incapaz también de ganar elecciones y ofrecer alternativas de cambio social.

Los movimientos armados centroamericanos estuvieron acotados por una perspectiva que ya estaba rebasada en los hechos. Acabaron igual que los movimientos antisistémicos del resto del mundo, disputando el centro del espectro político y abandonando a los excombatientes y veteranos, que hoy pagan las secuelas de la guerra con miseria. (Lora Cam; 1999,29)

Por todo lo anterior, la organización del subcomandante Marcos, a su decir: ...construye su teoría política, su teoría de la revolución, más apegada a México y a lo que es la situación en México, que a la doctrina del comunismo internacional. En otras palabras, si estábamos solos en el nivel material, estábamos solos también en el plano teórico. Tuvimos que construir, entonces, una teoría de la revolución en México que, evidentemente, como el marxismo, dejó muchos huecos, los huecos que gente de esta procedencia (clasemediera) pudiera tener. Y uno de los más graves es el de la cuestión indígena. (Le Bot; 1997, 128)

1.3. La historia de las preguntas

Los guerrilleros de las FLN entraron en la Selva Lacandona, otrora conocida como el desierto de la soledad, en un tiempo indefinido entre los setenta y los ochenta. Habían entrado a una pesadilla. La sola existencia de esta pequeña columna guerrillera era un sinsentido. Sus movimientos fantasmales de una montaña a otra pasando por los pueblos sin ser vistos, de noche, escondidos, parecían estériles.

A veces los perseguían. Los indígenas pensaban que eran gente mala. Nada les indicaba que valía la pena el esfuerzo; al revés, todo les decía iban al fracaso rotundo.

Ese día tres guerrilleros se habían perdido en la rivera de un río en medio del corazón de las tinieblas. Hacía frío, verificaban su posición geográfica. Estaban cerca de un poblado, tratando de no llamar la atención, cuando de repente un perro los encuentra, les ladra, luego les sale al paso un señor, un viejo tojolabal. La sorpresa los incomoda, los turba. ¿Qué hacen? Mienten: "Estamos de cacería", le dicen. El señor "se va a su milpa".

Al otro día, uno de los guerrilleros, que después sería conocido como el Subcomandante Marcos, y que en ese momento era teniente, va al mismo lugar para ver si de pura casualidad se topa al viejo, y lo encuentra otra vez. Los dos mentían y sabían que lo sabían. Eran desconfiados. El guerrillero ha de haber pensado que podía delatarlos. Las clandestinidades siempre están llenas de dudas, de preguntas, de desconfianza.

El viejo se sienta y mientras lía un cigarro con hoja de maíz y doblador le espeta al guerrillero:

-- No andas de cacería--, le dice el viejo tojolabal, de edad indefinida, mientras prende su cigarro y se le queda viendo con una mirada profunda y seria que parece ver más allá de lo evidente.

-- Y usted no anda para su milpa --, le revira nervioso el guerrillero.

El Viejo le sonrío y le dice:

-- He oído de ustedes. En las cañadas dicen que son bandidos.

--¿Cree que somos bandidos?-- pregunta el guerrillero. El viejo suelta el humo del tabaco, tose y niega con la cabeza.

--¿Y quién cree usted que somos?

-- Prefiero que tú me lo digas --, responde, y se le queda viendo a los ojos.

El sueño de un guerrillero era encontrar a un campesino, hablarle de la revolución y cooptarlo para su organización. Pero las cosas no fueron así.

Años después, el subcomandante Marcos le explica a Ivon Le Bot y a Maurice Najman cómo era su organización:

...una organización político militar, marxista-leninista, con un corte muy cercano en su perfil militar --no político sino militar-- al de las organizaciones guerrilleras de liberación nacional de Centroamérica y Sudamérica. Una organización que se planteaba que la lucha pacífica estaba agotada, que era necesario enfrentar, por medio de una guerra popular, al poder, derrotarlo e instaurar un gobierno hacia el socialismo y hacia la implantación de la dictadura del proletariado y del comunismo. Y en este sentido se planteaba la guerrilla en términos muy cercanos al foco guerrillero. En sus inicios es una guerrilla que con su accionar, con su propaganda armada, pretendía crear conciencia y a jalar a otros grupos a que optaran por la lucha armada, hasta culminar con una guerra popular. En sus inicios, esta organización clandestina está muy próxima a lo urbano. Es una organización compuesta mayoritariamente por gente de clase media, casi no hay obreros, pocos campesinos y ningún indígena (Le Bot ; 1997, 124).

Entonces el teniente comienza a hablarle al viejo tojolabal de la historia de México, su organización se basaba en un análisis particular de la historia de México:

-- Somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional-- le dice el guerrillero, tratando de escudriñar su reacción.

El viejo, que se llamaba Antonio, le dice inesperadamente:

-- No así fue--, y continúa:

-- Te voy a contar la verdadera historia del tal Zapata.

Y el viejo comienza un relato:

"Hace muchas historias, cuando los dioses más primeros, los que hicieron el mundo, estaban todavía dando vueltas por la noche, se hablan dos dioses que eran el Ik'al y el Votán. Dos eran de uno solo. Volteándose uno se mostraba el otro, volteándose el otro se mostraba el uno. Eran contrarios. El uno luz era, como mañana de mayo en el río. El otro era oscuro, como noche de frío y cueva. Eran lo mismo. Eran uno los dos, porque el uno hacía al otro. Pero no se caminaban, quedando se estaban siempre estos dos dioses que eran uno sin moverse. "¿Qué hacemos pues?", preguntaron los dos que uno eran en su estarse. "No pasa la noche" dijo el Ik'al. "No pasa el día" dijo el Votán. "Caminemos", dijo el uno que era. "¿Cómo?", preguntó el otro. "¿Para donde?", preguntó el uno. Y vieron que así se movieron tantito, primero para preguntar cómo, y luego para preguntar dónde. (...) Y vieron que la primera pregunta de ¿cómo moverse? trajo la respuesta de "juntos pero separados de acuerdo", (...) Desde entonces los dioses caminan con preguntas y no paran nunca, nunca se llegan y se van nunca. Y entonces así aprendieron los hombres y mujeres verdaderos que las preguntas sirven para caminar, no para quedarse parados así nomás. Y, desde entonces, los hombres y mujeres verdaderos para caminar preguntan, para llegar se despiden y para irse saludan. Nunca se están quietos". (Subcomandante Marcos; 1994, 160-161)

--¿Y Zapata?---, le pregunta el teniente insurgente, que no entendía nada, no sospechaba los siglos de esas palabras, no sentía que estaba sentado en medio de la selva que cubre las ruinas de la antigüedad de una civilización milenaria, que permanecía a pesar de cataclismos e invasiones y le hablaba por voz del Viejo.

El Viejo Antonio sonrío:

--Ya aprendiste que para saber y para caminar hay que preguntar--. Tose y enciende otro cigarro.

Respondió:

"El tal Zapata se apareció acá en las montañas. No se nació, dicen. Se apareció así nomás. Dicen que el Ik'al y el Votán que hasta acá volvieron a parar en su largo camino y que para no espantar a las gentes buenas se hicieron uno solo. Porque ya de mucho andar juntos, el Ik'al y el Votán aprendieron que eran lo mismo y que podían hacerse uno solo en el día y en la noche y cuando llegaron hasta acá se hicieron uno y se pusieron de nombre Zapata y dijo el Zapata que hasta aquí había llegado y acá iba a encontrar la respuesta de adónde lleva el largo camino y dijo que en veces sería luz y en veces oscuridad, pero que era el mismo, el Votán Zapata y el Ik'al Zapata, el Zapata Blanco y el Zapata Negro, y que eran los dos el mismo camino para los hombres y mujeres verdaderos". (Subcomandante Marcos; 1994, 161-162)

El Viejo Antonio saca de su morral una bolsita de Nylon. Adentro viene una foto muy vieja de Emiliano Zapata. Se la muestra al teniente rebelde y le empieza a brindar la explicación de los elementos simbólicos que la conforman:

Tiene Zapata la mano izquierda empuñando el sable a la altura de la cintura. Tiene en la derecha una carabina sostenida, dos carrilleras de balas le cruzan el pecho, una banda de dos tonos, blanco y negro, le cruza de izquierda a derecha. Tiene los pies como quien está quedando quieto o caminando y en la mirada algo así como "aquí estoy" o "ahí les voy". Hay dos escaleras. En la una, que sale de la oscuridad, se ven más zapatistas de rostros morenos, como si salieran del fondo de algo; en la otra escalera, que está iluminada, no hay nadie y no se ve a dónde lleva o de donde viene. Mentiría si dijera que yo me di cuenta de todos esos detalles. Fue el Viejo Antonio el que me llamó la atención sobre ellos. ". (Subcomandante Marcos; 1994, 162)

El Viejo Antonio le dice al subcomandante Marcos:

---A esta foto le he hecho muchas preguntas. Así fue como llegué hasta aquí--. Le da la foto.

---Para que aprendas a preguntarle y a caminar. Te recuerdo que estás aquí, y aquí esto es lo que pasa.

1.4. Quinientos años de negación

Como era de esperarse, los guerrilleros en ese primer encuentro no entendieron nada. Tenían una visión que no los dejaba ver:

En 1983, cuando nace el EZLN, ese otro grupo sigue viendo al indígena como parte del pueblo pero sin ninguna especificidad. Ni siquiera la poderosa llamada de atención que daba una organización como la ORPA, en Guatemala, que tenía una composición indígena mayoritaria, ni siquiera era algo extraordinario. Nosotros decíamos: pues es así porque la mayoría son indígenas. Pero no se pensaba que lo indígena tuviera una especificidad. Era pueblo explotado, campesinos, y había que tratarlos como campesinos.

¿Cómo es posible que un movimiento armado que supuestamente parte de conocer y analizar las particularidades de la historia de México desconociera la especificidad indígena?

Esta pregunta se podría responder así: es posible porque los pueblos indios nunca han sido reconocidos como parte de la nación, ni siquiera por las izquierdas.

La nación se inventó superponiendo de manera defectuosa una copia triste de Europa sobre una realidad llena de otredades y paradojas, cortando, como Procusto, aquello que sobraba o estorbaba su afirmación unitaria, que sólo se podía dar bajo una visión eurocéntrica del mundo. *Marcos* y su organización reproducían una actitud de 500 años de negación.

El “descubrimiento” y la “conquista” de *América*, o mejor dicho de las *Indias*, como le nombraron los españoles, no fue ni lo uno ni lo otro, sino un inmenso proceso de invención (O’Gorman) que se irguió sobre la negación sistemática de las civilizaciones indígenas. Para Carlos Montemayor

...mantener el nombre genérico de indios remite a la primera confusión europea, sí, pero nos remite a una primera, sustancial, negación; aunque el continente fuera otro esos pueblos debían ser llamados como si no fueran lo que son, sino otra cosa: *Indios*.(...) El *Indio* del continente americano ingresó en la nueva invención europea del mundo con un nombre que no le pertenecía y como un ser negado en su especificidad social y humana. Para el europeo el *indio* era *el otro*, el que resentía el embate de la conquista y la acción colonial. (Montemayor 2001 23-24)

La conquista como una empresa de invasión y evangelización casi nunca se planteó la validez de la cultura o la civilización de los indios. La discusión entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sapúlveda fue sobre si eran susceptibles o no de ser evangelizados, y por lo tanto, de ser considerados como seres humanos (es decir cristianos) y no como bestias (paganos). Quien fue más allá en la reflexión de la humanidad de los indios fue el teólogo dominico Fray Francisco de Vitoria, quien en sus *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* reflexiona:

Los bárbaros (los indios) eran sin duda alguna verdaderos dueños publica y privadamente, del mismo modo que lo son los cristianos de sus bienes, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños, los príncipes y las personas particulares. Y grave cosa sería negarles a ellos, que nunca nos infligieron injuria alguna, lo que no negamos a sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes reconocemos verdadero dominio sobre sus cosas que no sean de las arrebatadas a los cristianos (Vitoria, 1946, 51)

Para el teólogo dominico no había justificación religiosa para la guerra, la conquista y el despojo:

Aunque los bárbaros no quieran reconocer dominio alguno al Papa, no por eso se les puede hacer la guerra(...) Nada pues más absurdo, por lo que ellos mismos enseñan, que admitir que pudiendo impunemente los bárbaros rechazar el dominio de Cristo, estén, sin embargo, obligados a acatar el dominio de su vicario so pena de sufrir la guerra, de ser despojados de sus bienes y hasta condenados a suplicio. (...) no se puede obligarlos a reconocerlo. (Vitoria, 1946, 67)

Vitoria plantea que no se puede declarar a los indios como blasfemos e infieles porque al no haber conocido antes el nombre de Cristo no podían haber cometido el pecado de infidelidad y que al no haber causa religiosa para la guerra, ni causa justa que no fuera la legítima autodefensa, lo que se estaba cometiendo en la Nueva España y el Perú era una injusticia. Vitoria no dejó obra escrita y se conoce su pensamiento por los apuntes de sus lecciones y relecciones que nos legaron su alumnos, pero fue un influyente teólogo que con su reflexión pacifista y tolerante negó la legitimidad de la conquista como un antecedente que será retomado luego por la teología india de la diócesis de San Cristóbal, encabezada por el obispo Samuel Ruíz.

Sin embargo, la constante fue que los conquistadores y sus descendientes inventaron a los indios de acuerdo con sus propios proyectos e intereses. Como señala Alicia M. Barabas:

"Los indios siempre han sido una reserva inagotable de imágenes manipulables y el imaginario que trata sobre ellos es tan rico como contradictorio, ya que puede concebirlos como hijos del paraíso o culpables del subdesarrollo nacional" (Barabas p. 9)

Aunque la palabra indio, con toda su carga peyorativa, encontrara en su destino un cambio al homologarlo con la palabra indígena, que “proviene de dos partículas arcaicas del latín: *Indu*, que significaba en, y *Geno* (que significaba engendrar, producir)”, indígena es una palabra que no nombra por su nombre a ninguno de los 63 pueblos originarios que habitan el territorio mexicano. Como señala Barabas, indio es un concepto que trasladan los españoles a Las Indias en sustitución del antiguo concepto grecolatino de "bárbaro", con el que los europeos denostaron a todos los pueblos no europeos. Un concepto cuyas

"Transformaciones de fondo y de forma se relacionan directamente con las ideologías imperantes en diferentes épocas, pero todas tienen en común un punto de partida eurocéntrico: El *bárbaro* es otro percibido como diferente a partir del que observa y relata, sea la percepción imparcial, positiva o negativa" (Barabas p.10).

Los conquistadores trajeron consigo la imagen del bárbaro como paradigma. Para Roger Bartra, quien escarba en el concepto del *salvaje*, éste es una metáfora que enfrenta a los europeos a su propio salvajismo, fascinante y terrorífico, que desde la antigüedad se esconde tras los tenues velos de su memoria y sus logros tecnológicos y culturales como una amenaza omnipresente.

"Mi primera impresión al observar a los salvajes europeos que llegaron a América, fue que esos rudos conquistadores habían traído su propio salvaje para evitar que su ego se disolviera en la extraordinaria otredad que estaban descubriendo. Parecía como si los europeos tuviesen que templar las cuerdas de su identidad al recordar que el otro --su alter ego-- siempre ha existido, y con ello evitar caer en el remolino de la auténtica otredad que les rodeaba. El simulacro, el teatro y el juego del salvajismo --de un salvajismo artificial-- evitaba que se contaminasen del salvajismo real y les preservaba su identidad como hombres occidentales civilizados". (Bartra;1992, 13)

La identidad occidental, de esta manera, realizó un esfuerzo permanente por mantener la alteridad india "a partir de valores etnocéntricos sustentados en la inferiorización del otro" (Hurbon, citado por Barabas) de tal manera que "los contenidos de la diferencia se vacían y solo quedan sus estereotipos negativos, la imaginación acerca de un desconocido deshumanizado".

Si el proceso de evangelización reconocía parcialmente la condición humana de los indios sólo después de su conversión al cristianismo, los iluministas y modernistas, que afirmarían también la "incivilización" de los indios, plantearían su "salvación" por otros medios:

"Si en el paradigma colonial el bárbaro (el indio), podía dejar de serlo mediante la conversión religiosa, en el evolucionista del siglo XIX podía lograrlo por medio de la razón y la educación" (Barabas, 13).

En el siglo XVIII comienzan a definirse las formas que han revestido la barbarización de los indígenas en los siglos XIX, XX y lo que llevamos del XXI. En esa época los revolucionarios comenzaron lentamente una revalorización de las culturas antiguas y de algunos rasgos de la resistencia indígena que después serían adoptados por los independentistas, como la aparición de la Virgen de Guadalupe, para crear el mito "nacional" que justificaba la originalidad y fuerza del México independiente.

El bárbaro del pasado entonces fue desbarbarizado y mitificado como la simiente de la nacionalidad, que entonces se volvió mestiza, como señala el mito vasconceliano de la raza cósmica, en la que *el pasado* indígena era un ingrediente que se fusionaba con lo universal (léase europeo) gracias a la benevolente inteligencia barroca-mediterránea que habían heredado los ulises criollos.

Pero la constitución del Estado nacional produjo la desaparición formal de los indios vivos. El proyecto nacional buscaba la homogeneidad cultural, la consolidación de una "nacionalidad" siempre en contraste con la cultura europea. Para este proyecto "nacional" la existencia de la pluralidad cultural era un estorbo. Por ello, el liberalismo mexicano del siglo diecinueve decretó la desaparición de los indios. "La presencia del indio en la vida nacional implicó la imperiosa necesidad de asignarle una nueva identidad: La del ciudadano", escribió Gonzalo Aguirre Beltrán.

En ese tenor es que otro ilustre liberal, Don José María Luís Mora, logró que la Constitución de 1857 no reconociera sino diferencias de tipo económico, anulando de la letra constitucional la palabra indio, para desterrarla del lenguaje oficial. Los antes indios entonces quedaron sumergidos en el océano contradictorio que se abría entre la igualdad jurídica y la desigualdad social. En el imaginario porfiriano los indios eran una raza inferior, propensa a la imbecilidad, el alcoholismo, la idolatría, y la rebelión; ideas que Francisco Bulnes y otros "Científicos" manifestaron con desprecio.

La revolución mexicana no mejoró sustancialmente las cosas. El indigenismo posrevolucionario siguió menospreciando las culturas y formas de vida de los pueblos indios, que fueron consideraras un pesado lastre para el desarrollo nacional. El indigenismo posrevolucionario se centró entonces en lo que Alfonso Caso calificó como "aculturación planificada", una política que impulsaba la integración de los pueblos indígenas a la nación mediante la enseñanza forzosa del castellano y los valores "nacionales", y el desarrollo de modelos de adecuación

de la economía de los pueblos a los requerimientos del mercado capitalista nacional e internacional.

En 1948 cambió la forma de ayudar a los pueblos indios a dejar de serlo. El paso del poder de los jefes y políticos de origen militar a los de origen civil implicó también una nueva visión de los indios que comenzó a ponderar los elementos de la cultura indígena que no eran ofensivos para los valores criollos, y sí bastante rentables, como las artesanías, las danzas, la música y hasta la medicina tradicional.

El cartabón del "Buen Salvaje" (Rousseau) se mantiene en una mezcla de prejuicios y racismo de todo tipo. Las instituciones nacionales continúan inventando indios imaginarios y políticas públicas destinadas a ellos, cuya contraparte, la demanda social, es organizada por partidos políticos, iglesias y Ong's, que abordan de manera bastante diversa la realidad indígena aunque predomine el asistencialismo y la demagogia.

En Chiapas, el desarrollo por la diócesis de San Cristóbal de una teología india reportó una presencia formidable a su acción pastoral. Pero también en vastas áreas del territorio chiapaneco diversas religiones protestantes continúan su propio proceso evangelizador. La confrontación religiosa tiene tal magnitud que puede hablarse de una guerra religiosa en Chiapas, paralela y muchas veces entremezclada con luchas muy terrenales por el control político de parajes y pueblos.

Como señala Barabas:

"El imaginario del bárbaro colonial, construido sobre el bárbaro pagano del viejo mundo, no parece haber cambiado tanto a lo largo de cinco siglos. Aun cuando las ciencias

sociales, en especial la etnografía, conocen ahora mejor a las sociedades y culturas indígenas, el imaginario popular y el de las instituciones indigenistas todavía se construye más sobre la ficción de la diferencia que sobre su realidad (...) Persisten fragmentos significativos del ideario colonial y de la ideología de la desigualdad de la diferencia que lo sustentaba, muchas veces subyacentes y racionalizados, pero igualmente activos en la construcción actual de la alteridad (Barabas , 18).

1.5. Encuentros cercanos del tercer tipo

Marcos, nuestro guía, y el Viejo Antonio crearon un vórtice donde el Votán Zapata, el guardián y corazón del pueblo, se encontró, desde su perspectiva tojolabal, con el Ik'al Zapata, que de noche camina, que es montaña, que es guerra, encarnado en un guerrillero que venía de la selva y que a pesar de su formación universitaria no conocía nada del pueblo del Viejo Antonio.

En ese vórtice el anciano sabio le abrió al guerrillero la puerta de un mundo soslayado por su moderna cosmovisión. Fue un verdadero encuentro cercano del tercer tipo.

Como señala Armando Bartra (1998):

El encuentro de Marcos con el Viejo Antonio es una suerte de rito iniciático y muerte simbólica del joven; ceremonia fundadora realizada, como debe ser, junto al fuego, donde el revolucionario urbano deviene militante del "México profundo". No faltan las referencias a tigres, murciélagos, monos y otros representantes funestos del más allá; ni el empleo del humo del tabaco, socorrido agente del éxtasis ritual. Pasado el trance, el Viejo Antonio ya puede morir tranquilo, el Sub se ha transformado en "medium", puente de comunicación con el mundo de los muertos y de los "viejos dioses".(Bartra; 1998)

¿La memoria y el mito como armas de los rebeldes? "La gente del mito está detrás de toda relación historiográfica de la lucha y de la guerra a escala universal,

y probablemente lo esté indefinidamente", señala Luís Barjau en su texto *La gente del mito*.

"Es claro que son aquellos que protestan contra las inconsecuencias que genera todo "orden del mundo" resguardado con un determinado cuerpo legislativo en casi todas las culturas del orbe. Es claro también que son aquellos que definen uno de los polos en la contienda actual de las naciones: Los pobres, el tercer mundo en general, donde hubo (hay) una historia antigua con una mitología propia; ese ámbito de los gentiles donde florecieron cosmogonías y visiones del mundo anteriores. Y la otra visión, la judeocristiana, prevalece entre las naciones hegemónicas que hostigan a los débiles, y prevalece como religión y mitología, arrogándose el derecho de ser tal, "pero sin mentira", sin fábula, como la racionalidad que debe imperar en todas partes. La gente del mito son los contestatarios de las hegemonías, aún en el presente; una raza antigua que inútilmente se intenta erradicar". (Barjau; 27)

El mito, sin embargo, no es atávico solamente, se recrea constantemente.

El concepto del Votán Zapata es percibido por algunos autores, como el colectivo Neosaurios, como una visión del tiempo mítico común a diversas culturas campesinas:

"Dicha concepción aparece en los comunicados por las frecuentes asociaciones entre el tiempo histórico y el tiempo mítico. La más evidente es la asimilación de zapata con el Votán, que permite atribuir al héroe revolucionario no solo una capacidad de sobrevivir a su muerte, sino cinco siglos de existencia previa ("Votán Zapata, tímido fuego que en nuestra muerte vivió 501 años"). Cuando Marcos relata la vida de zapata al viejo Antonio, éste le contesta con la historia del ik'al y del Votán desde el origen del mundo, de los cuales zapata no sería más que una aparición. En la figura de Votán Zapata, principio atemporal encarnado en varios personajes históricos sucesivos ("nombre sin nombre, Votán zapata miró en Miguel, caminó en José María, Vicente fue, se nombró en Benito,

voló en Pajarito, montó en Emiliano, gritó en Francisco, visitó a Pedro"), se encuentra una clara expresión de un tiempo mítico en donde lo mismo vuelve bajo apariencias distintas".

Sin embargo el Votán Zapata no es algo parecido a un Vishnú de múltiples rostros, ni tampoco a un Prometeo. Es un concepto político dialéctico, que en el fondo se parece más al pensamiento taoísta y a la dialéctica occidental.

Para Armando Bartra

Todas las revoluciones de base campesina (¿es que hay de otras?) han construido su discurso con el lenguaje elíptico del mito, empleando fábulas y máximas con mensajes de amplio espectro, fáciles de memorizar. Así la revolución china tuvo a un "Viejo tonto que movía las montañas" y el EZLN a un Viejo Antonio que ilumina el sentido profundo de la lucha.

Y es que los hombres del común, que no se hallan con los conceptos demasiado abstractos, se avienen mejor al universal singularizado de los símbolos. "Esta es la hora de hacernos agua", quiere decir que la comandancia ha decidido responder a la ofensiva de febrero de 1995 evitando la confrontación armada directa en Las Cañadas y desarrollando una ofensiva política de carácter nacional. Pero por su condición polisémica la consigna metafórica significa eso y mucho más, sobre todo para una sociedad agraria en la que agua es sinónimo de fertilidad.

Así como los oráculos y los chamanes recurren al trance y el éxtasis para comunicarse con el inframundo, Antonio recibe en sueños el mensaje de los "Viejos Dioses". Además sus fórmulas son siempre elípticas. Al modo de Sócrates --que fue sabio antes que filósofo--, el viejo campesino responde a las preguntas con otras preguntas, y mientras que Marcos habla de historia --la revolución agraria de Morelos--, Antonio cuenta historias --el mito del Votán Zapata.(Bartra; 1998)

A través del Viejo Antonio los tojolabales nos están hablando desde un pensamiento complejo y práctico en el que la contradicción genera movimiento y éste a su vez multiplica las contradicciones, pero no solamente de una manera

conflictiva sino integradora, que no sólo genera una ruta sino muchas, que a veces se relacionan y a veces no, y en ocasiones se entrelazan de manera curiosa. Este pensamiento no puede ser entendido sin tomar en cuenta la cultura milenaria de los pueblos indígenas chiapanecos y su historia de resistencia.

Como señala Alejandro Moreno:

“Votán es el viajero al mundo de los muertos porque parte de la realidad y su historia, porque los restos de los que forma el hombre nuevo son su historia. El Subcomandante insurgente marcos ha declarado que el EZLN es resultado de la reflexión de la resistencia histórica del pueblo de México, de sus ideas, de sus formas de lucha. El Votán Zapata es efectivamente esa reflexión de la historia sobre la que se funda una nueva forma de ser y luchar, de buscar un nuevo rostro. Pero este nuevo rostro no es arbitrario”. (A. Moreno 1994:8)

Esta insistencia del mito no es otra cosa que una insistencia en la memoria.

El EZLN ha dejado claro que

"La guerra iniciada el 1º de enero de 1994 fue y es una guerra para hacernos escuchar, una guerra por la palabra, una guerra en contra del olvido, una guerra por la memoria" (comunicado del 1º de enero de 1996)

La rebelión neozapatista choca frontalmente con la barbarización a la que han sido sometidos los pueblos indios y exhibe la historia de una de las civilizaciones más importantes e interesantes del mundo, que como pocas, ha vivido la tragedia del reconocimiento y el asombro que generan los vestigios del "Mundo perdido" de los mayas muertos mientras se explota y ataca a los mayas vivos.

Capitulo dos

2. ¿Quienes son los mayas?

2.1. La antigüedad

Gracias al levantamiento del EZLN el mundo entero se dio cuenta que los mayas todavía existían, que no habían abandonado sus ciudades para desaparecer en el espacio a bordo de naves extraterrestres ni se habían ido a otras dimensiones guiados por sus "sacerdotes". Que zoques, chiapas, tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales, mams, chujs y cackchiqueles estaban ahí desde hace mucho tiempo, y lo más importante, que mantenían su propia continuidad cultural e histórica, siendo parte de una de las civilizaciones más antiguas del mundo: La mesoamericana.

Hace más de 20 mil años arribaron a lo que hoy es Chiapas las primeras bandas nómadas de cazadores y recolectores, que provenían de Asia en un proceso de varias migraciones. Poco a poco estos pueblos, nómadas como sus parientes siberianos, comenzarían, aislados del resto del mundo por dos océanos, los mismos procesos civilizatorios que los hicieron babilonios, los chinos o los egipcios, entre otros, cada uno por su cuenta.

Los mayas antiguos situaron el principio de su era cronológica el día 4 ahau 8 kumk'ú, que en nuestro calendario corresponde al 13 de agosto de 3114 a.C. (Freidel, Schele, Parker, 2001). Ese día todos los ciclos del calendario maya superiores a 20 años se fijaron en 13, es decir, los ciclos de 400, 8 mil, 160 mil, 32 millones de años y así sucesivamente hasta un número de ciclo de 20 dígitos.

La domesticación del maíz y de otras plantas alimenticias empieza a verse alrededor del 2 500 a.C. el 1800 a. C. se empiezan a encontrar los primeros centros ceremoniales y las primeras aldeas agrícolas, en las que se manifiesta una cultura compleja, la Olmeca, de la que derivarían varias culturas como la zoque, la mazateca, la chontal y los pueblos mayas, entre otros. Los olmecas iniciarían el desarrollo comercial, social y cultural característico de Mesoamérica, región en la que todas las culturas compartieron, al menos, los mismos conceptos matemáticos y astronómicos.

En el protoclásico maya, 300a.C., ya existían centros urbanos complicados, con múltiples significados, tanto rituales, como calendáricos y políticos. En ese momento nacen los sistemas de escritura, numeración y calendario. Las diferencias de clase ya estaban profundamente establecidas y comienza a instituirse el sistema político de sucesión dinástica, característico del período llamado Clásico, a partir del 300 d.C. que es el que le da fama mundial a los mayas como una de las culturas más complejas de la antigüedad, a pesar de que no contaban ni con la rueda ni la metalurgia.

En el período clásico por gran parte de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán, Quintana Roo, Guatemala, Belice y Honduras, se distribuyeron grandes ciudades densamente pobladas con edificios monumentales, plazas y estelas en las que, como en Egipto y otras partes, se relatan las hazañas militares y políticas de los gobernantes y sus linajes, sus alianzas, sus enemigos, su concepto cósmico de la guerra, que estaba regido por las fases del calendario venusino, vinculado al culto a la fertilidad y el cambio, entre otras manifestaciones de una cultura en la que la política estaba imbricada con la astrología y la genealogía.

Gracias a arqueólogos como Linda Schele, Yuri Knorozov, Román Piña Chan y muchos más, se ha roto el mito de los mayas contemplativos y pacíficos que algunos arqueólogos, como Eric S. Thompson, defendieron, inclusive después de haberse hallado los frescos de Bonampak, donde aparece retratada una sociedad militarista. Hoy sabemos, gracias al desciframiento de su escritura, que políticamente los mayas clásicos nunca fueron un imperio, sino una constelación de ciudades-Estado militaristas gobernadas por aristocracias chamánicas, compuesta de grandes sistemas de alianzas, conocidos como Cuchcabals, que eran encabezados por las metrópolis ubicadas en los cuatro puntos cardinales: Tikal al centro, Calakmul al norte, Palenque al oeste, Copán al este y Yaxchilán al sur.

Las ciudades-Estado mayas se desintegraban y consolidaban de nuevo en posiciones políticas diferentes. Había muchas guerras entre las ciudades secundarias, de éstas con las metrópolis y numerosas rebeliones campesinas, lo que obligaba a los ahaus, o señores, a ganarse la autoridad suprema no sólo mediante su capacidad de dirección política y militar sino también por su autosacrificio y su reputación como nagueles y sabios. El sistema debió de ser bastante eficaz pues se convirtió en un sistema dinástico basado en el culto a los antepasados, en el cual los Halach-Huinics (los jefes) eran sometidos a un escrutinio permanente por parte del pueblo, que ponderaba su actuación.

El sistema de sucesión de los Halach Huinics fue hereditario, y muchas veces estos tenían que establecer un parentesco con un antepasado notable, manipulando la astrología y el tiempo, pero tenían que mostrar su valor todo el tiempo, su capacidad de autosacrificio, que los hacía honorables y reverenciados.

El sacrificio del jefe simbolizaba el sacrificio de los dioses para hacer el mundo y el sacrificio de los hombres para mantenerlo, una idea común en toda Mesoamérica, donde el prestigio personal depende del autosacrificio ritual, político y económico, tradición potlatch que continúa en muchos pueblos y comunidades indígenas con las mayordomías y con diversas concepciones del gobierno como servicio.

En ésta época los mayas alcanzan cimas irrepetibles de su propio estilo arquitectónico, escultórico y pictórico. Cuentan con un concepto del arte que ya establece la autoría como algo digno de tomarse en cuenta (varias pinturas y esculturas de Palenque se encuentran firmadas por sus autores) y logran otros muchos hitos únicos que los diferencian de otros pueblos mesoamericanos, como el desarrollo de una compleja escritura a la vez jeroglífica y silábica, matemáticas que conceptualizaron el cero y el infinito, y de la mano de las matemáticas, el cómputo calendárico de cuenta larga, que implicaba un concepto del tiempo lineal e infinito, con la figura de un caracol (una espiral).

Actualmente sabemos por las inscripciones en estelas erigidas en los primeros siglos de la era cristiana, que fueron los mayas quienes antes que nadie en la historia de la cultura se valieron ampliamente de un símbolo afín a nuestro concepto de cero y asignaron en forma constante un valor a los números en función de su posición. Para encontrar algo paralelo en el viejo mundo hay que aguardar hasta el siglo VIII d.C., tiempo en que los sabios indostánicos llegan a la concepción del cero dentro de un sistema decimal de numeración. Europa no se haría dueña de estos descubrimientos sino muchos siglos después gracias a la civilización musulmana que comenzó a difundirlos a través de España. (León Portilla; 1994, 19)

Eric S. Thompson creía que los plebeyos y los campesinos del período clásico estaban involucrados en una visión 'más simple' del cosmos, explicada por

sus chamanes y representada en rituales por sus jefes de familia. Consideraba que aquella visión del mundo se perpetuaba hasta la actualidad entre las poblaciones predominantemente rurales de las personas de habla maya. Por lo tanto para Thompson estas prácticas de los campesinos, tanto antiguos como modernos, se hallaban desvinculadas de la antigua religión de las elites.

Para David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, **este es el problema fundamental**. Pues si la elite de los antiguos mayas creía en un tipo de universo distinto al de la gente sometida a su autoridad, sus representaciones rituales, su arte y sus textos glíficos sólo tenían significado para ella y ofrecían una pobre visión de la experiencia más general de la mayor parte de los habitantes en vez de ser producto de una de las visiones universales más brillantes de la humanidad. Thompson creía que este gran abismo existió en realidad y que el gran colapso del siglo IX fue causado por los campesinos que se levantaron contra sus opresores de la elite. Los nuevos mayistas piensan muy diferente:

Nuestra experiencia y nuestro estudio nos han convencido de lo contrario: que cuando menos durante dos milenios ha perdurado una visión unificada del rito y la cosmología mayas. Incluso hemos encontrado que, en algunas situaciones, las estructuras de las creencias descendieron de los olmecas, con raíces de tres mil años de antigüedad, tal vez más. Para nosotros estos patrones resistentes refutan la diferencia en materia de visión religiosa que Thompson creyó que existía entre los mayas de alcurnia y los mayas humildes de la antigüedad. Asimismo, existe un nexo directo entre los ritos y las creencias de los pobladores modernos y sus antepasados antiguos. Dado que aceptamos que el colapso de los reinos clásicos en el siglo IX y la conquista española fueron cataclismos que sacudieron hasta sus cimientos la visión cósmica maya (...) aquella visión del mundo,

disfrazada y transformada pero esencialmente intacta, ha logrado sobrevivir aún a ambos acontecimientos". (Freidel, Schele, Parker; 2001, 44)

Hacia el año 800 d.C. empiezan a declinar las ciudades mayas de la zona central, sobre todo las de la cuenca del río Usumacinta y las del Petén. Los cuchcabals comenzaron a dividirse en estados más pequeños, hasta que desaparecieron por completo o tuvieron breves resurgimientos.

En gran parte de la zona central se abandonaron ciudades enteras y comenzaría un resurgimiento de la zona norte, la que comprende la península de Yucatán, donde florecieron ciudades-estado como Uxmal, Kabah y Sayil que mantuvieron su esplendor a lo largo de los siglos IX y X d.C. En Chiapas los tzeltales de Toniná tuvieron todavía un breve brillo guerrero, pero acabaron como sus decadentes vasallos, en el colapso.

El colapso de la zona central de la cultura maya del clásico tuvo varias causas. Estudios recientes han establecido que en estos siglos hubo sequías que dañaron seriamente los sistemas alimentarios de una población bastante grande y urbanizada, que había agotado los suelos, generando un clima de rebelión que destruyó la antigua autoridad de los ahaus. Como señala Bertina Olmedo Vera:

“La diferencia entre campesinos y nobles era cada vez mayor, la carga tributaria sobre los primeros era enorme y muy seguramente llegó el momento en que se rebelaron y destruyeron los núcleos urbanos donde se asentaba el poder del Ahau; en algunos casos, después de destruir a la clase gobernante, el pueblo continuó viviendo en el lugar por un largo período de tiempo antes de abandonarlo por completo como sucedió en Copán”. (Olmedo Vera ,98)

Hacia el año 910 d.C. culmina el clásico maya con la última inscripción de un Ahau inscrita en un monumento de Itzimné. Pero este no fue el fin de los

mayas, sino solamente de uno de los capítulos más brillantes de una historia que está lejos de terminar aún.

2.2. La conquista

Cuando llegaron los españoles a Chiapas, quinientos años después, encontraron precisamente a los tzeltales, tzotziles, mames, choles y tojolabales, organizados en pequeños señoríos en el norte, altos y en la región de la selva. Los mixe-zoques, uno de los pueblos más antiguos, también de raíces olmecas, se encontraban en el centro, norte y poniente de Chiapas y junto con ellos los chiapas, como les decían los mexicanos, misterioso pueblo otomangué, cuya ciudad capital, Nandalumi, hoy se conoce como Chiapa de Corzo, en las orillas del río Grijalva.

Los chiapas habían llegado de otra parte como mil años antes que los españoles llegaran. No se sabe de donde venían, y la polémica de su origen perdura hasta nuestros días. Pero desde entonces se enemistaron con los pueblos mayences, zoques y nahuas que habitaban la región. Su talento militar era tal que inclusive Bernal Díaz del Castillo escribió que no había guerreros más fieros en todas las indias. Y efectivamente, los chiapas le hicieron frente a los conquistadores por primera vez en 1524, siendo derrotados pero no conquistados inmediatamente.

En esa ocasión los conquistadores regresaron por donde habían venido tras encontrar dos actitudes opuestas en los pueblos tzotziles de los altos. Mientras los zinacantecos los reciben en paz, los chamulas los reciben con las armas en la mano. Esto lo sabemos gracias al oficio del escribano Diego Godoy,

quien es el que narra la crónica de la batalla en un informe que le mandó a Hernán Cortés (Lenkersdorf; 1998).

Godoy describe que los chamulas habían hecho sólidas obras defensivas, y que los recibieron con flechas, piedras y agua caliente... pero también les aventaron oro "como gente que nos mostrara tener en poco". Los chamulas los invitaban a entrar en la guarnición para que se llevaran el oro, y cuando los españoles entraron no encontraron nada ni nadie, los indios habían huido y los habían dejado sin presa, botín ni alimento. Lo mismo les pasó con los habitantes de Huiztán, que habían ayudado a los chamulas: primero pelearon, luego huyeron y evitaron ser conquistados. Los españoles abandonaron Chiapas rumbo a Coatzacoalcos "porque aquella tierra no era para que ninguno osase en ella tomar indios".

Al año siguiente, en 1525, Pedro de Alvarado, conquistador de mexicanos y quichés, entró a Chiapas proveniente de Guatemala, atravesando la zona de Acala, que hoy es Marqués de Comillas, con la finalidad de encontrarse con Hernán Cortés en las Hibueras. Sin embargo la resistencia que encontraron, sobre todo en la provincia de Tecpan Puyumatlan, los hizo regresar, para después proceder a la invasión de Huehuetenango, donde sitiaron la ciudad de Zaculeu, cuya caída a decir de Gudrun Lenkersdorf:

Significó un viraje en la resistencia de los indígenas porque puso en evidencia que ya no era por completo posible expulsar a los españoles, cuyo avance, aunque interrumpido por un momento a causa de un motín en sus propias filas, se reanudó en 1527 con rumbo a Comitán" (Lenkersdorf; 1998, 78).

Con la tercera invasión comenzaría realmente la colonización de Chiapas. Procedentes nuevamente de Guatemala las huestes de don Pedro Portocarrero, lograron establecerse en tierras tojolabales, donde fundaron la primera villa de San Cristóbal de los Llanos en el valle de Comitán.

Los chiapas ofrecerían resistencia por un tiempo. Cuando los españoles regresaron en 1528 y los volvieron a derrotar, los conquistadores castellanos lograron su alianza, y luego la del señorío de Tzotzlem (Zinacantán), comenzando en Chiapas una historia extraña de dominación y resistencia, en la que el claroscuro misterioso de la selva penetró y ofuscó la historia en un sinfín de malentendidos.

Es cierto que carecemos de información directa sobre la resistencia de cada lugar de Chiapa contra la conquista española pero (...) en el sur de la Nueva España se prolongaron las etapas iniciales de completa arbitrariedad y brutalidad en la expansión del dominio español. La nueva sociedad colonial que se iba formando no se basaba simplemente en la explotación económica de una mayoría por parte de una muy reducida minoría, sino en el terror y el más absoluto menosprecio en contra de la población autóctona, cuya resistencia contra la conquista se prolongó y asumió multitud de formas, según las circunstancias, de uno y otro lado de la frontera selvática del imperio español" (Lenkersdorf; 1998, 85).

La violencia fue la respuesta a la violencia de los conquistadores: Españoles, mexicanos y tlaxcaltecas, primero, y luego chiapas y tzotziles también, fueron siempre considerados invasores, nunca fueron vistos como dioses o emisarios de la verdadera fe. La respuesta de los indígenas rebeldes fue continua y violenta.

Enrique Florescano en su libro *Etnia, Estado y Nación*, señala:

La violencia no es un acontecimiento extraordinario, sino más bien una de sus constantes. Desde luego, la violencia es más visible en las sociedades coloniales, que sufren la imposición de un grupo extranjero sobre la población nativa. En el caso de México, la tensión entre conquistadores y conquistados se sumó a la usual entre gobernantes y gobernados o entre propietarios y desposeídos (Florescano; 2000, 199)

Esto da pie a una rebeldía permanente. La manifestación más espectacular han sido las rebeliones indígenas que han conmocionado Chiapas a lo largo de su historia.

Las primeras resistencias y sublevaciones han sido denominadas por diversos historiadores como nativistas. Lo que distingue a estas rebeliones es su decisión de destruir al invasor --y todo lo que trajo consigo: utensilios, plantas y animales-- y restaurar el orden y las tradiciones antiguas. Los líderes que dirigieron esos movimientos de repulsa y restauración eran, como en los tiempos antiguos, ahaus, ahkines y todo tipo de naguales, es decir, los hombres más compenetrados con las antiguas tradiciones, y los más entrenados en la organización y el manejo de los pueblos y las armas.

Los chiapanecos se levantan en 1532 y llevan a cabo una masacre de españoles e indios cristianizados. Remontados en el cañón del Sumidero, retoman sus cultos oraculares. Pero el movimiento es atacado por los españoles en la llamada "segunda reconquista" en la que

participaron indios leales de otros barrios, acendrando conflictos clánicos dentro de la comunidad que serían desde entonces un atavismo debilitador durante todas las rebeliones posteriores de zoques, tzeltales, tzotziles y choles" (García de León; 1985. 41).

La rebelión fue aplastada y el líder Sanguieme fue colgado en la Ceiba de San Clemente Pochutla. Tras la derrota, los chiapanecos se convierten en los

aliados más fieles de los conquistadores, como se vio en los repetidos ataques a las posiciones de los choles y tzeltales "rebeldes e idólatras" de Tecpan-pochutla, cerca del lago Najá, por lo menos hasta 1560.

Los españoles fueron conscientes desde el principio que no podrían romper la unidad de los rebeldes por su capacidad para reponer relaciones territoriales muy amplias en la Selva Lacandona, región que desde la primera campaña de "entradas" (así le llamaban los españoles a sus ataques) se convertiría, como escribe García de León (1985), en el "único bolsón de infidelidad de la Nueva España".

Con la conquista los llamados indios fueron considerados bárbaros, a pesar de que mantenían (y mantienen) una cultura que recuperaba y daba continuidad a los logros de la antigüedad, mediante la cultura viva, la tradición oral y libros escritos e ilustrados en los que se describían historias y conocimientos de la más diversa índole, que cuando caían en manos de los invasores eran considerados como obra del demonio y quemados en hogueras.

Tan solo Fray Diego de Landa quemó en Yucatán miles de libros mayas.

La saña española contra las culturas indígenas fue tal que hoy solamente sobreviven tres libros reconocidos por los estudiosos y los historiadores, sin que sepamos cuántos todavía se mantienen en la custodia indígena clandestina.

El empeño puesto en la empresa evangelizadora como elemento fundamental de la "conquista" no comprendió nunca, y sigue sin comprender, que no había algo más extraño al catolicismo que las ciencias y prácticas naguálicas desarrolladas durante milenios. Los mayas y otros pueblos siempre fueron tan otros que no se asimilaron a ningún orden colonial. Tenían preocupaciones tan

diferentes a la escatología católica que aceptaron el catolicismo "a su manera", es decir, como un lenguaje para poder convivir con los blancos, en el sentido en el que los mismos conquistadores y sus descendientes usaban la religión para legitimar su "supremacía" y su orden social, pero sin una valoración cristiana del papel de la magia y la sabiduría indígena, que hubiera condenado como diabólicos los elementos de su propia cultura, cosa que no sucedió.

Algunos estudiosos han supuesto que el trauma de la conquista destruyó la mayor parte de la cultura indígena, pero Linda Schele, David Freidel y Joy Parker perciben a los mayas bastante adaptables y capaces de absorber y sintetizar nuevas ideas en su visión del cosmos.

La cultura maya ha experimentado transformaciones en su entorno físico, con la introducción de nuevos animales domésticos, nuevos cultivos y nuevas maneras de cuidarlos. También han experimentado la apropiación de sus tierras, la esclavitud, la servidumbre en las haciendas, la explotación de trabajo asalariado y la persistencia de la pobreza rural. Pero para Linda Schele, David Freidel y Joy Parker, arqueólogos y antropólogos de primera importancia dentro del campo de los estudios mayas, estos pueblos se han amoldado a los cambios ocurridos en el mundo de su experiencia real causados por la llegada de los españoles, debido a su capacidad de transformar sus modelos del cosmos sin destruir las estructuras básicas de éstos.

Tal vez el ejemplo más impresionante de esta clase de transformación sea la adaptación maya de la cruz cristiana, símbolo fundamental de la dominación europea. Los mayas pronto hicieron suyo y reinterpretaron el más cristiano de todos los símbolos, fundiéndolo con el Arbol del mundo del Centro, el Yax che'il kab, como lo llamaban los

mayas yucatecos de la época de la conquista. De manera totalmente literal, la cruz cristiana fue el pivote y pilar de su cosmos, tal como lo había sido con anterioridad el Arbol del Mundo. El antropólogo Egon Vogt a menudo recuerda con ironía y diversión su descubrimiento de que el ostensible fervor que los actuales mayas zinacantecos de Chiapas despliegan ante sus cruces de madera es, en realidad, una declaración de autonomía cultural respecto de sus opresores. Creemos que ése es el modo en que funciona la visión maya del cosmos. Es un modelo dinámico en el que se combinan el conocimiento histórico, el mito y la experiencia práctica recreada a perpetuidad por medio de la realización del mito.

(...) un número considerable de ideas mayas precolombinas del pasado más remoto han sobrevivido hasta nuestros días. Las culturas mayas revelan continuidad, sobre todo en sus ideas medulares acerca del orden esencial del cosmos, sus modelos y propósitos y el lugar que los seres humanos ocupan en él. (Freidel, Schele, Parker; 2001,34-35)

El historiador Juan Pedro Viqueira señala en sus estudios de la rebelión de Cancuc (1997) que en esa ocasión los indígenas enarbolaron dos culturas completamente diferentes que se compenetraban de manera dinámica sin perder su propio sentido. Esto es algo ya compartido por la mayoría de los mayistas:

Esa tenacidad nocturna, esa recurrente manifestación de inframundos, ese universo de almas en peligro constante, alimentaron como savia el tronco de las grandes rebeliones. No por nada cada planta, cada roca, cada paraje, cada especie animal de las que poblaron el mundo, cada color y cada clase de hombre tuvieron su lugar en la explicación antigua y colectiva. Insectos, aves, fieras o meteoros daban testimonio de su origen, mientras que cada conducta, cada gesto o costumbre, cada característica animal se recrean hasta hoy en el rescoldo de los relatos; en esta tradición oral, único escondite posible, en el cual reside la explicación originaria. Su imaginería portentosa y su laberinto de detalles habitan --a la manera de los nagueles o almas animales-- el corazón de los

hombres durante el día, saliendo en la noche a retozar por el camino de los sueños"
(García de León; 1985.33)

2.3. El virreinato: la rebelión de los Zendales

La ocupación española de los centros políticos y religiosos más importantes disgregó a los pueblos indios despoblando las regiones centrales. Los chiapas se integraron con los conquistadores y sobre la destrucción del orden antiguo se fue construyendo el orden virreinal.

Chiapas entonces no formaba parte de la Nueva España sino de la Capitanía General de Guatemala. No contaba con salida al mar pues la Gobernación del Soconusco era otra entidad territorial distinta. La ausencia de metales preciosos y su lejanía de las principales rutas de comercio lo hicieron un lugar poco atractivo para la colonización, por lo que la presencia de los españoles siempre fue raquítica en comparación con otras regiones, y en el mismo tenor, aportó pocas riquezas a la Corona española.

Para Juan Pedro Viqueira

"El orden social colonial, basado en la existencia de diversos grupos socio-raciales con derechos y obligaciones legales diferenciadas, adquirió por ello en Chiapas una rigidez extrema. La oposición entre los españoles --únicos dueños del poder económico, político y religioso-- y los indios -- obligados a prestar servicio personal y a pagar tributo, alejados de los asuntos públicos que rebasaran el ámbito de las repúblicas de indios, y forzados a renegar de sus creencias ancestrales para practicar una religión en la que sólo se les permitía desempeñar los cargos de menor jerarquía-- tomó necesariamente tintes extremos dada la casi total ausencia de otras castas que ocuparan las posiciones sociales intermedias, especialmente en la región de los altos. Ni las grandes diferencias de riqueza

entre españoles, ni los frecuentes y violentos conflictos políticos que se daban entre ellos, ni la gran diversidad lingüística y cultural de los grupos indios, ni las rivalidades entre pueblos vecinos, ni la estratificación social más o menos pronunciada al interior de las comunidades impidieron la permanente polarización de la sociedad. (Viqueira; 1998, 106).

En 1712, tzotziles, tzeltales y choles del departamento de los Zendaes se proclamaron los "verdaderos cristianos" y condenaron como "judíos" a los españoles, invirtiendo la idea con la que los españoles justificaron la conquista.

En Cancuc la virgen se apareció a una muchacha llamada María Candelaria y le dijo que los indios ocuparían el lugar de los españoles, que habían caído de su gracia, y que era necesario que se rebelaran. La forma religiosa de este mensaje de liberación, sin embargo, no significó un acto de fe sino un engaño, o mejor dicho, una disputa por el reconocimiento y la legitimidad. La rebelión fue convocada, cierto, por personas relacionadas con la iglesia, pero también por naguales poderosos de las antiguas tradiciones, ambos agrupados en torno a los símbolos tzeltales de la guerra.

Juan Pedro Viqueira apunta en su interesante ensayo sobre el bulto de la ermita de Cancuc (Viqueira; 1997) que muchos testimonios indígenas señalaban que lo que se escondía en el mencionado bulto era la figura de un jaguar que procedía de las ruinas de Toniná, no la tosca imagen de una virgen, como dijeron los curas, recelosos y asustados. A pesar de las mentiras clericales, el mantenimiento de los símbolos antiguos fue una constante que hizo que los españoles siempre mantuvieran en duda la verdadera conversión al cristianismo de los indios.

No obstante, en la rebelión de los Zendaes, como también se conoce a este movimiento, hubo una apropiación del discurso colonial que actualizó al movimiento y lo disfrazó, lo cubrió, como el bulto al jaguar, y lo mantuvo en la ambigüedad, a la vez que permitió a los indígenas plantear un discurso de contrapoder que los españoles entendieron dentro de su catolicismo escatológico. Entonces, la irrupción de un tiempo mítico condimentado con elementos mixturados de la parafernalia cristiana planteó una interlocución política en los mismos términos en los que se basaron las políticas virreinales.

. Durante el Virreinato, y también posteriormente, una forma de resistencia eficaz de los pueblos indígenas era mantener en el misterio su cultura ancestral y asustar a los crédulos frailes mediante sus prácticas naguálicas. Era una época en la que los frailes creían en el poder demoniaco de los nagueles. Este poder de asustar a los españoles les fue bastante eficaz. Siempre que los indios se rebelaban los clérigos afirmaban, con el morboso olfato por lo sobrenatural y lo tenebroso que los caracterizaba, que había maestros nagualistas tras el asunto. Esto le daba prestigio al nagualismo entre las mismas huestes indígenas. Habría que tomar en cuenta que hay ciertas similitudes entre el Ik'al de los tzeltales y tojolabales y Satanás como concepto de poder guerrero y destructor.

El movimiento de los Zendaes desafió la autoridad española con múltiples manifestaciones de sus propias formas mayas de autoridad. Las formas que habían impuesto los conquistadores se tenían que invertir para poder tener vigencia desde su particular punto de vista. Combinaron, entonces, la inversión del alegato colonial para convertirlo en liberador con la resistencia de su cultura original, que encarnó la mujer diosa María Candelaria.

La adoración por María Candelaria estuvo relacionada con el asunto de los hombres dioses (López-Austin; 1989), de los chamanes que son expresión del tiempo y de la voluntad colectiva, y que encarnan en sí manifestaciones de una autoridad espiritual superior, en el sentido maya (Viqueira; 1997).

Los hombres dioses eran personas que recibían en su interior algo divino que los transformaba en intermediarios y representantes de un dios. Adquirían entonces la capacidad de interpretar la voluntad divina, escuchando el mensaje del dios y repitiéndolo al pueblo, convirtiéndose así en su guía. Entre el hombre dios y el dios el lazo más fuerte era el diálogo (...) al parecer lo que sucedía era que el hombre se transformaba en el nual del dios adquiriendo así poderes divinos. (...) (Viqueira; 1997, 118).

Uno de los atributos de los hombres dioses era la fuerza militar que convocaban por sus capacidades de adivinar el futuro, interceder con la lluvia, las montañas, los espíritus del inframundo; transformarse en animales o seres fabulosos y viajar en el ensueño no sólo en este mundo sino a los mundos paralelos. Estas capacidades, posiblemente desarrolladas aún antes de la cultura urbana maya, persisten hasta hoy en los líderes espirituales y militares mayas. Los zapatistas por ejemplo hablan mucho de que hacen lo que sueñan...

La defunción de María Candelaria marcaría el final de la rebelión de una cultura antigua y poderosa envuelta entre las mantas de los discursos políticos y religiosos del Virreinato.

2.4. La rebelión de Tzajalhemel

Un siglo después, en un Chiapas mexicanizado por la carta de anexión de 1823, otra rebelión importante se va a desatar en los años 1868, 1869 y 1870, pero en el pueblo tzotzil de Chamula.

Otra vez las causas de la rebelión fueron las onerosas cargas eclesiásticas y el coyotaje coletto, pero también las repercusiones de las guerras entre liberales y conservadores, bandos que por igual maltrataron a los indígenas. El movimiento cobró la forma de un culto oracular que comienza cuando caen del cielo tres meteoritos que simbolizan el primer acto de los dioses, que empezaron por poner las tres piedras del hogar -- como hacen los mayas cuando construyen sus casas-. El hecho fue interpretado por los tzotziles como un mensaje de resurrección.

Todos los pueblos mayas ubican las tres piedras del hogar en el cielo como el triángulo que hacen las estrellas Alnitak, Saif y Rigel de la constelación de Orión, que encuadran desde la tierra la gran nebulosa M42, que parece ser el humo del fogón (Dennis Tedlock citado por Freidel, Schele, Parker, 2001, 76).

Estas piedras que caen del cielo le hablaron de la resurrección de los indios a la joven Agustina Gómez Checheb, la mujer diosa de esta rebelión. Los meteoritos parlantes fueron el sideral fundamento para un movimiento que ha sido caracterizado como de "anarquistas místicos en rebeldía" (García de León; 1995), pues aunque tomaran el nombre de "Soldados de la Virgen" las huestes tzotziles fueron organizadas por un ladino ex militar, el profesor anarquista Ignacio Fernández Galindo, miembro de la organización El Rayo y el Socialismo, quien impregnará de influencias libertarias la lucha de los tzotziles.

¿Ignacio Fernández Galindo fue un antecedente del subcomandante Marcos? Por las funciones que tuvo, como jefe militar y vocero de los alzados, parece que sí. Los tzotziles necesitaban un traductor leal que les permitiera dialogar con el gobierno del estado de Chiapas y el gobierno mexicano, y una persona instruida en las artes militares, para poder hacer frente al enemigo.

Fernández Galindo y el subcomandante Marcos tendrían así un papel similar asignado por los indígenas, por su lógica política, lo que echa por los suelos la supuesta hipótesis de los indios manipulados por los blancos, tan caro a Krauze y otros ideólogos de la derecha.

El movimiento desarrolló un clero paralelo al oficial, organizado por el fiscal de Chamula, Pedro Díaz Cuscat, respaldado por los soldados de la virgen, de manera similar a la rebelión de los Zendales. Pero esta ocasión se desarrollaron prácticas que expresaban una racionalidad diferente.

El movimiento giró en torno al mercado de Tzajalhemel, que creció al amparo del altar de las piedras parlantes y fue un boicot al comercio con los coletos que introdujo un comercio justo, que despreciaba el oro y ponderaba los valores de uso para escapar de la lógica mercantil que sujetaba a las comunidades indias a San Cristóbal. Al ser atacado también recurrió a la autodefensa, lo que significó para muchos una guerra de castas. Idea que hoy está en cuestión (Rus; 1998), pues los actos violentos que protagonizaron los tzotziles fueron en legítima defensa y no atacaron a ladinos en general sino solamente a aquellos con los que tenían cuentas pendientes.

A pesar de la matanza terrible y la ineptitud de los colaboradores de los indios, que se entregaron a cambio de obtener la liberación de Checheb y Cuzcat sólo para ser procesados y fusilados, la rebelión de Tzajalhemel prefigura nuevos valores, nuevas formas de autoridad y resistencia. El movimiento ya entabla pleito por la cuestión de las tierras arrebatadas y desarrolla formas de comercio justo sin la menor injerencia ladina, por ejemplo, a la vez que mantiene y refuerza el temor que les tienen los caxlanes chiapanecos a los indios hasta nuestros días.

2.5. Los pajaritos

El asunto de Pajarito se enmarca en la pugna que existía entre San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez, incubada por la decisión del gobernador porfirista Emilio Rabasa de trasladar definitivamente la capital del estado de la antigua ciudad coleta a la de los valles centrales. Rabasa fue uno de los críticos internos y agoreros del grupo científico que rodeaba al dictador Porfirio Díaz, y pudo mantener el control hasta su vejez. Para 1911 el caciquismo ilustrado estaba en crisis y esto lo aprovecharon los coletos para hacer valer su derecho a ser los anfitriones de los poderes estatales, usando a los indígenas como "carne de cañón". Jacinto Pérez Chisto era el Pajarito, un sargento retirado que se había convertido en el Salió (líder natural) de los chamulas. Militante de la iglesia católica, buscaba erradicar el catolicismo sincrético entre los tzotziles.

La iglesia, que era uno de los bastiones antiporfiristas y antiliberales, logró establecer una alianza entre los linajes de los terratenientes ladinos y de ciertos linajes indios de San Juan Chamula. Pero al estimularse el conflicto volvieron a resurgir los símbolos de la guerra de castas. Los tzotziles retomaron la banda tricolor, los estandartes y los sombreros con listones y armados de machetes y garrotes se alistaron para enfrentar a los tuxtlecos, pero también para recobrar el control de los Altos y matar dos piedras del mismo pajarazo: cobrar con sangre viejas cuentas pendientes a ladinos expoliadores y purgar a las fracciones nagualistas más reacias a los pajaritos.

"¡Rabasistas, ahora se van a morir, porque a todos los ladinos se los va a llevar la chingada!" les gritaron los principales chamulas a unos ladinos que querían hablar con ellos y acabaron a punto de ser linchados (Díaz de León; 1995).

Pero a los pajaritos los tuxtlecos les mandaron sus "gavilanes", paramilitares de esa época reclutados entre los rancheros de los valles centrales, que tomaron Chicoasén dejando un saldo sangriento de pajaritos muertos y desorejados, que recordaron la furia y el temor de los ladinos a los indios. Los "gavilanes" retomaron Chiapa de Corzo, Acala, La Angostura, La Concordia, Chiapilla y San Bartolomé de los Llanos causando la estampida generalizada de los pajaritos, muchos de los cuales serían asesinados en la revancha de los conservadores nagualistas contra el Xalik pajarito.

El pajarito se encontraba atrincherado en Saclamantón, pero cuando bajó a comprar en octubre de 1911 dos toros para el día de muertos es apresado por las tropas carrancistas, torturado y condenado a muerte. Tras cavar su propia tumba fue fusilado el último Xalik.

Estos acontecimientos sucedieron en el marco del conflicto entre los pajaritos y sus rivales, que desgarró la vida de los parajes de los Altos. Los indígenas volvieron otra vez derrotados al silencio.

2.6. La historia de Sánchez Petz

La revolución mexicana no tuvo una resonancia en los indígenas chiapanecos como conflicto armado, pues con excepción del asunto de los "pajaritos" no hay una participación indígena ni en la invasión de las tropas carrancistas al estado y

ni en la resistencia de la guerrilla mapache, compuesta por los rancheros de los valles centrales y la costa que se rebelaron contra los carrancistas.

Las regiones y zonas indígenas sólo fueron hostigadas por los rebeldes en su periferia. Sin embargo, los pinedistas, ladinos de los Altos que se afiliaron al felicismo bajo las órdenes del general Alberto Pineda, los consideraban aliados del carrancismo, que sólo hizo tímidas demandas contra los finqueros.

Los pinedistas tras la derrota de Salvador Alvarado atacaron a varias poblaciones indígenas, resucitando la respuesta violenta, sobre todo en Simojovel, donde habían iniciado un movimiento para que se les restituyeran sus bienes comunales dirigidos por Manuel Sánchez Petz.

El movimiento se extendió rápidamente hasta San Juan Chamula, en rebelión endémica, y aprovechó las pugnas ladinas para aliarse a los carrancistas y cobrarse las cuentas de la expoliación replanteando de nueva cuenta la demanda "nativista" de expulsar a los caxlanes de la región.

Los carrancistas fueron derrotados, tras lo cual los pinedistas comenzaron una cacería de indios, matando a los sublevados que caían en sus manos. Pero sería falso afirmar que los pinedistas eran puros caxlanes. Al igual que los españoles, sacaron provecho de las rivalidades dentro y entre las comunidades indígenas. En Cancuc, por ejemplo, se unieron a los pinedistas.

El problema agrario gravitaba en Chiapas de manera muy distinta a como lo hacía en el centro de México. Aquí las grandes haciendas no habían destruido a las comunidades, con excepción de los valles centrales y aun donde lo habían hecho los peones reaccionaban en defensa de sus tierras, es decir, de las que les cedían sus patrones. Los indios de comunidad, los que mantenían de siempre sus escasas tierras,

eran, por lo general, ajenos a los conflictos; ésta era una guerra de los ladinos. (García de León; 1995)

Sin embargo, el agrarismo empezó a surgir en otras regiones de Chiapas. En primera instancia tenemos que tomar en cuenta el antecedente agrarista que supuso la existencia de la guerrilla zapatista del general Cal y Mayor, que tuvo su principal zona de influencia en el valle de Cintalapa y en la sierra de los Chimalapas que separa al norte Chiapas de Oaxaca y Veracruz. Cal y Mayor en realidad representó una forma de agrarismo criollo chiapaneco. Desarrolló colonias militares, dentro de una estrategia que buscaba más que el reparto agrario la colonización de nuevas tierras bajo un espíritu colectivista. En contraste con los zapatistas morelenses, los chiapanecos eran bastante más moderados, pues respondían a una estructura social diferente, en la que la lucha de los campesinos y los rancheros no era por la tierra sino contra el invasor carrancista, por lo que los zapatistas tuvieron poca influencia en la guerra. Los mapaches y los zapatistas de Cal y Mayor eran tan diferentes, que los liberales mapaches les declararon la guerra por atentar contra la propiedad privada y el orden establecido, pues a pesar de su moderación se decía que estaban llamando a la sublevación de la peonada, y tras traicionar e intentar matar a Cal y Mayor, los circunscribieron a los pueblos de mestizos y zoques del poniente y norte del estado.

2.7. El Sindicato de Trabajadores indígenas de Erasto Urbina

La revolución mexicana llegaría a los indígenas de otras regiones de Chiapas cuando el general Lázaro Cárdenas del Río encabezó una movilización nacional de los trabajadores y los campesinos contra las penosas circunstancias que vivían

los jornaleros, campesinos e indígenas. Los cardenistas mandaron desde la campaña presidencial agentes para sondear la situación y encontraron que las condiciones de vida de estos sectores no habían variado desde la época porfirista, y que los mapaches en el gobierno habían movilizadado a sus huestes como guardias blancas, para reprimir a sangre y fuego cualquier intento de organización y lucha.

Privadas de los beneficios de la reforma agraria, obligadas por su pobreza a aceptar contratos injustos de trabajo en lugares alejados, además de ser estrechamente vigiladas por autoridades ladinas que controlaban sus expedientes y su acceso a fuentes externas de empleo, la mayoría de las comunidades indígenas chiapanecas del período inmediatamente posterior a la revolución se retrajeron, aislándose de cualquier contacto innecesario con el mundo externo. Por ejemplo, en el caso de Chamula, se impuso la norma, incluso desde antes de que concluyera la revolución, de que el presidente municipal de la comunidad no fuese bilingüe (como venía sucediendo de antes de 1914), sino que tenía que ser un anciano ("principal") tzotzil monolingüe con conocida trayectoria en la jerarquía de oficios civiles y religiosos tradicionales de la comunidad. Solamente así, se decía, podía tenerse la seguridad de que no fuera a traicionar a los suyos a favor de extraños, "vendéndolos" a contratistas ladinos o precipitándose en asuntos susceptibles de ocasionar represalias por parte de funcionarios ladinos". (Rus; 1998, 225).

El régimen cardenista derrotó a la política de los hombres fuertes del maximato favorable a Tiburcio Fernández y sus mapaches, bravos y mansos, para cumplir las promesas de la revolución a través de una serie de reformas económicas y sociales que integraran a los trabajadores y campesinos e impidieran una exacerbación de las contradicciones sociales.

Erasto Urbina supo encontrar los resortes de la identidad indígena para sumarlos a la política cardenista. Encargado para tal fin en los Altos, organizó en

1936 un Comité Electoral Indígena para apoyar la candidatura de Efraín Gutiérrez, candidato a gobernador por el hegemónico Partido Nacional Revolucionario, quien arrasó con el voto indígena de los Altos. En reconocimiento Urbina fue nombrado director del Departamento de Protección Indígena (DPI) en el estado y encargado de la zona de los Altos.

Con una política eficaz de penetración, pues con los cuadros que surgieron desde su famoso comité electoral Urbina sustituyó a los secretarios municipales, impulsando una nueva forma de gobierno comunitario que desplazó a los ancianos y sus bastones de mando tradicional.

La forma de desplazarlos fue radicalizando la defensa de los indígenas, tanto los que migraban al Soconusco y otras regiones, como de las comunidades natales, que si bien habían conservado sus tierras, eran de suelos pobres y no eran suficientes ya para el conjunto de la población. Urbina, entonces, comenzó a repartir fincas entre los indígenas. En 1937 organizó el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), que en poco tiempo controlaría las contrataciones de las fincas cafetaleras.

Así, tras décadas de organizar sus comunidades en una forma tal que pudieran servir de bastión contra la explotación por los fuereños, los tzotziles y los tzeltales se encontraron de pronto, entre 1936 y 1940, con que las estructuras comunitarias mismas estaban regidas por el Estado y por el Partido --entidades fuereñas-- como parte de algo que se proclamó como una lucha común contra la explotación. Más aún, los escribanos que facilitaron dicha transformación habían comenzado a adquirir poderes que trascendían con mucho los de los dirigentes indígenas tradicionales. En 1940 habían dejado de ser simples escribanos subordinados a los ayuntamientos para convertirse en funcionarios sindicales, directores de los comités agrarios de sus municipios, dirigentes de filiales

locales del partido oficial (conocido después de 1937 como el Partido de la Revolución Mexicana, PRM) y representantes del comité regional de la Confederación Nacional Campesina (CNC). (Rus; 1998, 261)

La intervención del gobierno federal en la organización de los indígenas, sin embargo, todavía chocaba con el bando tradicional. Urbina no había podido unificar el mando en una autoridad no tradicional. Cuando el DPI anunció que solamente trataría con presidentes municipales bilingües, se desató un conflicto en Chamula: los ancianos estuvieron a punto de desconocer el decreto por influencia de un ex-escribano que murió asesinado en condiciones extrañas.

Tras el crimen, se llegó al acuerdo de que coexistieran el gobierno tradicional de un anciano monolingüe promovido por el sistema de cargos y un joven escribano del presidente, quien sería el encargado de los tratos con el gobierno. Esto duraría hasta 1942, en el que el escribano destinado a presidente municipal Salvador López Tuxum se propuso como mayordomo de una importante fiesta cuando acabó su mandato. Al aceptar la tradición aceptó la forma en que según esta se nombraba a un principal, por lo que tomó cargo como único presidente municipal, venciendo definitivamente la resistencia de las comunidades al Estado y al que luego sería el PRI, ayudado por su defensa del consumo de Posh como un asunto religioso y tradicional, contraviniendo la prohibición de 1949, en la llamada Guerra del Posh, que duraría hasta 1954.

Durante los cincuenta y los sesenta, los principales, casi todos allegados a Urbina, acrecentaron su poder y se convirtieron en los regidores y beneficiarios de la vida comunitaria.

Así sería hasta que miles de chamulas se rebelan contra la imposición de un impuesto para restaurar el palacio municipal en 1968. Ahí comienza a manifestarse un descontento tremendo en contra de la forma en que los priístas tradicionalistas controlaban la vida comunitaria, no solo en Chamula sino en todas las comunidades de los Altos y el Norte. Una disidencia que a pesar de la violencia se mantiene hasta hoy con múltiples rostros.

2.8. El Exodo a la Selva Lacandona y el Congreso Indígena de 1974

Pero mientras esto ocurría en los Altos de Chiapas, comenzaba a darse la colonización de la Selva Lacandona.

En los años treinta las acciones de la política cardenista liberaron a miles de trabajadores agrícolas de las fincas cafetaleras, y muchos de estos trabajadores indígenas de las zonas tzeltales de Ocosingo partieron a colonizar la Selva Lacandona. No fueron los únicos, los choles de la cuenca del Usumacinta ya habitaban esas regiones y se dedicaban exitosamente desde los cincuenta a la siembra del café. Los tojolabales también comenzaron a colonizar la tierra en Las Margaritas y otras regiones.

También llegaron campesinos mestizos e indígenas procedentes de otros estados, canalizados por la Secretaría de la Reforma Agraria, que tuvo en la Selva Lacandona la última válvula de escape a la presión campesina por la demanda de tierras.

La disidencia a los caciques comunitarios propició un "éxodo" colonizador que fue auspiciado por el gobierno bajo la idea de no afectar a los propietarios establecidos y conducir la demanda de tierras de los campesinos indígenas hacia

la colonización de tierras consideradas baldías. Exodo caótico, que acompañado por las liturgias de fundación de iglesias de todo tipo y el deseo de redención en este mundo temporal, comenzó precisamente a definir un espíritu de cambio y renovación.

En la Selva Lacandona la heterogeneidad y la diversidad se volvieron un elemento de transformación de la vida comunitaria, pues precisamente estos campesinos, sobre todo los de las Cañadas de Ocosingo y las Margaritas, empiezan a desarrollar géneros de vida diversos, en un abanico que va del tradicionalismo católico de tipo indígena --y el nagualismo-- a concepciones de vida que se fueron desarrollando en la vida comunitaria al contacto con el mundo moderno, como diversas religiones e ideas y militancias de izquierda.

De nueva cuenta se puso en juego la elasticidad de las identidades indígenas y se empezaron a valorar, comparar y discutir las costumbres y los más diversos aspectos de su situación comunitaria. En ello tuvo que ver la labor de la diócesis de San Cristóbal, de los jesuitas de Bachajón y los dominicos de Ocosingo, que desarrollaron una teología india que reconoce las creencias y prácticas sincréticas indígenas.

A partir de este reconocimiento se comenzaron a tender puentes con las culturas tzeltal, chol y tojolabal, y este puente significó el comienzo de una lucha por el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades.

Samuel Ruiz, el obispo de San Cristóbal, y su grey, inspirados por fray Bartolomé de las Casas, fray Francisco de Vitoria y fray Pedro Lorenzo de la Nada, fueron desarrollando un trabajo misionero y teológico que les llevó a organizar en 1974 el Congreso Indígena, que comenzó una nueva lucha por la

defensa de la dignidad indígena que trascendió la influencia eclesial para abrirse a otras concepciones y formas de lucha. Organizaciones campesinas nacionales, como la CIOAC y las organizaciones maoístas de Línea Proletaria, como la ARIC, que fueron alternativa a la ya entonces cuestionada CNC.

Desde un principio los colonos de las cañadas de Ocosingo fueron los que mejor respondieron a la invitación eclesiástica y civil para organizarse. Su decisión estuvo, según Jan de Vos (1998), directamente relacionada con el conflicto generado por el decreto presidencial de 1972 que favoreció con 614 mil 321 hectáreas a 66 familias de lacandones, indígenas caribes provenientes de Yucatán que se asentaron de manera tardía en la selva, y desconoció los derechos de 26 poblados de tzeltales, choles y tojolabales previamente asentados en la región.

El descontento generado por esta medida fue capitalizado con éxito por los militantes de Política Popular, que después cambiaría su nombre por Línea Proletaria, un movimiento maoísta que tuvo su origen en Torreón, Coahuila. El primer resultado de su trabajo, junto con el de algunos agentes de la pastoral diocesana y miembros de otras organizaciones, fue la creación, en 1975, de la unión de ejidos *Quiptic ta Lecubtezel*, madre de todas las uniones ejidales por venir. Hacia 1976 ya eran tres las sociedades de este tipo y en 1988 se juntaron siete Uniones de Ejidos y cuatro Sociedades Campesinas de Producción Rural para formar la primera organización supra regional, la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) "Unión de uniones", que agrupa más de cien ejidos y más de 25 rancherías.

La ARIC "Unión de uniones" se convirtió en la fuerza más importante de la Selva Lacandona y no sólo logró que se extendieran títulos de propiedad a las 26

comunidades en litigio en 1989, sino que se desarrollara la producción y exportación de café y varios proyectos más entre los que destaca el proyecto educativo de los "maestros comunitarios" y toda una red de comunicación radial intercomunitaria.

Sin embargo, los beneficios de estas políticas no llegaron a todos por igual. Muchos campesinos indígenas no mejoraron su situación y esta empeoró con la caída de los precios del café y el desinterés del gobierno estatal por mejorar realmente las condiciones de vida. Esto generó serias divergencias entre los líderes y las bases del movimiento, que después cristalizarían en la formación de la Alianza Nacional Campesina Indígena "Emiliano Zapata" (ANCIEZ), en la cual, como crisálida, se desarrolló clandestinamente el EZLN.

Una presencia militar constante, a resultas del arribo de miles de refugiados guatemaltecos que huían del genocidio, sobre todo en la región de Marqués de Comillas, pero también del auge del narcotráfico y de los crecientes conflictos agrarios, generó una actitud de defensa del territorio, que desarrolló un celo especial en la conducción de la vida en común, que fue definiéndose como una forma radical de democracia comunitaria tanto en la ARIC como en el EZLN.

Como señala Xochitl Leyva:

Todos los puestos públicos son desempeñados por gente de la localidad; no hay presencia de ladino alguno fuera de la cabecera municipal. En la selva cuando alguien es investido como "autoridad" "Tiene que hacer su trabajo", es decir, "servir a la comunidad", no "mandar" como nosotros pensaríamos. Así pues, la afirmación repetida una y otra vez por el EZLN, de que en la zona liberada los representantes mandan obedeciendo" y que así deben actuar todos los "legítimos representantes del pueblo" les resulta familiar a los habitantes de la selva" (Leyva: 1998, 383)

La autoridad emana de la comunidad, que elige a sus autoridades, comisionados y miembros de los comités comunales mediante la auscultación calificada de todos los miembros de la comunidad, incluyendo niños.

En el caso de las cañadas los indios colonos han tomado elementos de su pasado y de su presente, jerarquizándolos para crear un sistema cultural único, vivido a nivel individual de múltiples formas. Así se autodenominan "tzeltaleros" y "choleros", reivindican su indianidad en el explosivo movimiento zapatista o sencillamente viven al interior de la ARIC Unión de uniones. Sus líderes sociales son la mejor muestra del dinamismo y la vitalidad cultural sin esencialismo y sin puritanismo; eso sí con mucho ceremonial y una buena dosis de mesianismo" (Leyva; 1998, 404)

2.9. Forjando el EZLN

A mediados de los ochenta la agudización de la represión y de la miseria de los pueblos indígenas ocasiona que acepten entrar en contacto con un grupo guerrillero que viene del aislamiento de la montaña, y que no representó para ellos un auxilio de los ladinos revolucionarios, sino del Ik'al Zapata, que encontró el Viejo Antonio tras preguntarle a Votán Zapata qué hacer.

A partir del contacto entre las comunidades y la guerrilla se inicia un proceso en el cual los indígenas, según el subcomandante Marcos, asimilaron el discurso de la organización clandestina convierten esa relación en una relación política. (Le Bot; 1997, 142-143) de la que va a surgir lo que ahora se conoce como el EZLN de enero de 1994.

El subcomandante Marcos le contesta a Cristian Calónico:

Estoy hablando del período 1986-1988, cuando el EZLN está más definido sobre una línea de autodefensa y un crecimiento todavía moderado. Pero en ese crecimiento y

en esa entrada de los jóvenes indígenas, hombres y mujeres, al ejército, el EZLN empieza a acercarse a las comunidades, se ve obligado a dejar la Selva, lo que es propiamente la Selva, y a acercarse a las Cañadas para poder hablar con los pueblos y para poder explicarles y darles clase. En ese entonces viene el '88, que no solo significa la llegada de Salinas de Gortari al poder con todo lo que implica en la cuestión económica y política, sino significa, sobre todo, la cancelación de la vía electoral para mucha gente, y en concreto para las comunidades indígenas, como forma de transitar a un régimen más justo.

El fraude en contra de Cárdenas pega muy fuerte porque en algunas comunidades indígenas el nivel de politización es ya más alto y sí participan, y en este tipo de luchas políticas tratan de organizar a las comunidades para que participen electoralmente. El fraude nacional que se opera en el '88 en Chiapas llega al ridículo (estoy hablando de un municipio como Ocosingo, donde el PRI gana con el 105 por ciento de los votos). Eso significa un golpe muy fuerte para un cierto sector de las comunidades indígenas, el más politizado, que todavía veía en la lucha política legal y en la vía electoral una posibilidad de cambio. (Calónico; 2001.30)

Entonces esta organización armada se enfrenta a una realidad que no puede explicar, de la que no puede dar cuenta y con la que tiene que trabajar. El subcomandante Marcos ha señalado que tuvieron que reconocer que no tenían respuestas y que debían aprender. Esa es la primera derrota del EZLN, la más importante y la que lo marcará de ahí en adelante.

Esto provoca que el EZLN, en el que no quedan sino dos o tres ladinos, reconozca que no tiene nada que hacer y asuma, consciente o inconscientemente, el papel de alumnos frente a los maestros. Y ahí es donde el Viejo Antonio, los jefes de las comunidades y los guerrilleros indígenas se convierten en maestros de esa organización político-militar que, aunque quedáramos tres o cuatro ladinos, es todavía una organización político militar. (Le Bot; 1997, 148)

Así pues, los guerrilleros de las FLN vieron durante los años del nacimiento del EZLN y de la clandestinidad como caían una a una sus convicciones, mientras se afirmaban las formas comunitarias indígenas de entender la política y la guerra al ingresar cada vez más indígenas a las fuerzas insurgentes.

Del choque de la estructura vertical del ejército insurgente con la democracia comunitaria, la primera empezó a matizarse para acabar subordinada a las decisiones de las comunidades y sus autoridades legítimas, por eso la decisión del levantamiento la tomaron las comunidades en una consulta que resolvió la línea de acción.

Llega un momento en que el EZLN, en este acercarse y acercarse, ya no puede tomar decisiones, primero sin darle a conocer a las comunidades lo que va a hacer para que estén enteradas y luego, sin quererlo, en un proceso que también ahorita podemos reflexionar pero que entonces fue irreflexivo: a pedirles permiso. Es cuando yo digo que hubo un choque y que en ese choque perdió la organización político-militar, perdió la toma de decisiones unipersonales y verticales, frente a la toma de decisiones colectiva y horizontal. Es esa primera derrota, la que significa para el EZLN su masificación, estoy hablando del paso de decenas de combatientes a miles en cuestión de meses.

Estoy hablando de 1990-1991, formalmente el mando del EZLN es el mando militar, realmente el mando son las comunidades, y esto empieza a hacerse más y más estrecho conforme se van agudizando las condiciones de vida. Cada vez más las comunidades exigen del EZLN subordinarse a la toma de decisiones colectiva, hasta que llega un determinado momento en que, de una u otra forma, el EZLN se convierte en el brazo armado de las comunidades. (Calónico; 2001, 33-35)

La realidad se encargó de poner las cosas en su lugar de una manera curiosa mediante la aparición de una serie de elementos que no estaban

contemplados en las expectativas iniciales, porque en el pensamiento de los izquierdistas mexicanos no existía aún la cuestión de la particularidad indígena.

Tras un proceso que los colocó frente a la realidad de un mundo "muy otro", los guerrilleros acabaron dándose cuenta que los indígenas no solamente eran campesinos explotados, que no eran sólo el sótano de la sociedad, sino un sótano que piensa y actúa a partir de su propia cultura y de su propio tiempo.

Nos damos cuenta de pronto de que hay una realidad para la que no estábamos preparados; descubrimos el mundo indígena, supimos que no era gente como cualquiera, que no nos estaban esperando, que no llegábamos a enseñarles todo lo que nos habíamos construido para cualquier sector. ((Le Bot; 1997, 147)

La militancia indígena le imprime al EZLN un cambio en su apreciación de la lucha: convierte al EZLN en una realidad bastante práctica que expresa plenamente los elementos intersubjetivos de sus culturas. Esto rompe el concepto vanguardista de la organización, que pensaba que el fin justificaba los medios, e impone una preocupación ética:

Marcos: De pronto la revolución se transforma en algo esencialmente moral, ético. Más que el reparto de la riqueza o la expropiación de los medios de producción, la revolución comienza a ser la posibilidad de que el ser humano tenga un espacio de dignidad. La dignidad empieza a ser una palabra muy fuerte. No es un aporte nuestro, no es un aporte del elemento urbano, esto lo aportan las comunidades. De tal forma que la revolución sea el garante de que la dignidad se cumpla, se respete. (Le Bot; 1997, 145-146)

Como señala el subcomandante Marcos: "Sufrimos realmente un proceso de reeducación, de remodelación (...) Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra forma, y esa era la única manera de sobrevivir".

Capítulo tres

3. El actuar político del EZLN

3.1. La irrupción de los otros

La madrugada del primero de enero de 1994, cuando el todavía desconocido Ejército Zapatista de Liberación Nacional tomó militarmente las ciudades chiapanecas de San Cristóbal, Altamirano, Ocosingo, Las Margaritas, Oxhuc, Huixtán y Chanal, las primeras noticias e imágenes de televisión comienzan a mostrar un movimiento de presencia fantasmal: pasamontañas negros y paliacates cubrían los rostros. Aparecían el mismo día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, que el régimen del presidente Carlos Salinas presentaba como corolario de sus políticas. Era la irrupción de un sujeto inesperado.

El EZLN se presenta en la Primera Declaración de la Selva Lacandona:

"Hermanos mexicanos:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al imperio francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a

elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos.

"Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!"

(Primera Declaración de la Selva Lacandona)

El levantamiento es el arribo dramático al escenario político de un sujeto indígena que viene de fuera del México moderno y cosmopolita. Este sujeto "transgresor de la ley", insurrecto, violento, sin embargo, quiere ser reconocido, "valer de manera absoluta", como plantea Axel Honneth en su libro *La lucha por el reconocimiento*.

...sólo puede lograr el reconocimiento por parte del otro si por su disposición a un combate de vida o muerte, demuestra que para él, la legitimidad de sus pretensiones vale más que la existencia física. (Honneth; 1997, 63)

Por el acto insurreccional, transgresor, los pueblos indios neozapatistas se plantan ante la conciencia de la sociedad y el gobierno de México. El hecho de que los indígenas rebeldes "preferían morir de pie que de rodillas" causó una fuerte impresión entre los mexicanos, que entendían que eso era una locura, pero también una salida desesperada y legítima. Sólo de esa manera pudieron salir de la negación sistemática, pudieron ser escuchados y revelar al mundo la conflictividad en la que se desenvuelven los pueblos indios en la vida social mexicana. Sólo así comenzaron a ser reconocidos, y solo de esa manera pudieron poner en tela de juicio la soberanía, la nación, la naturaleza del poder y el Estado.

El alzamiento neozapatista fue una respuesta política a la negación de la política, y una respuesta militar al estado de guerra permanente consustancial a esta negación. El EZLN evidenció así el fracaso del estado leviatánico: el Estado

no era el garante de la paz y la seguridad de los ciudadanos, sino el usufructuario de un estado de guerra.

De manera curiosa, los indígenas que rompían la "paz social", "los transgresores de la ley", no hacían más que evidenciar una guerra genocida no declarada contra sus pueblos desde hace muchos años. La disputa por la soberanía y el destino implicó, como en el Popol Vuh, la lucha contra las fuerzas de la muerte como desafío al poder.

Por ello el EZLN, como señala Honneth al referirse al trasgresor: "detenta un saber intersubjetivo potenciado de sí mismo"(Honneth; 1997,63), que desafía y choca con la elucidación unidireccional y autoritaria del gobierno mexicano.

El EZLN no gritó el famoso "patria o muerte". La muerte en el discurso del EZLN no tiene un lugar glorioso, por el contrario, la insurrección es contra la muerte inútil de la marginación, la miseria y la violencia. Los milicianos zapatistas le dieron un sentido político a su muerte al tomar la decisión de morir si es necesario para acabar con tanta muerte.

Cuando Blanche Pietrich le pregunta al subcomandante Marcos su opinión de la muerte, éste le contesta:

Para nosotros es vida, en esa lógica tan absurda de una muerte cotidiana que se hizo tan normal en estas situaciones. Es vivir pues, es una alegría. Cuando cumplimos un mes de que empezara la guerra se hizo fiesta para recordar los compañeros que murieron. Decían: es que su muerte la vemos con alegría porque es vida para otros, en ese lenguaje tan crítico, pero tan rico al mismo tiempo (**La Jornada** 6 de febrero 1994)

El EZLN gritó ¡Ya basta!

3.2. Una insurrección indígena evidencia el monopolio ilegítimo de la violencia

Mientras el mercado de Ocosingo y el cuartel militar de Rancho Nuevo, sede de la 31 zona militar, eran escenario de encarnizados combates y comenzaban los bombardeos de los aviones suizos "Pilatos" en las inmediaciones de San Cristóbal, resultaba claro que la insurrección había roto el espectáculo "modernizador" del régimen de Carlos Salinas de Gortari, quien mediante una campaña de medios logró cristalizar una realidad virtual en la que aparecía, ante los ojos del mundo, como un reformador que luchaba contra los sectores políticos que se resistían a abandonar el estatismo.

Salinas abrió el mercado nacional al internacional, privatizó el sector público y desmanteló las conquistas sociales en el marco del presidencialismo autoritario que regía desde ochenta años atrás la vida política del país. Reformó el artículo 27 constitucional, y canceló el reparto agrario, borrando de la Constitución las demandas campesinas y dejando pendientes innumerables problemas derivados de un reparto agrario desigual y conflictivo. El gobierno así se divorció definitivamente de los campesinos y los sectores populares que de ver en él un garante de sus derechos, conquistados por la revolución mexicana, pasaron a ver un enemigo y una amenaza.

Ante el levantamiento del 1º de Enero el régimen de Salinas optó también por la simulación: intentó reducir la magnitud del conflicto. La Secretaría de Gobernación afirmó que el conflicto se restringía sólo a cuatro municipios de Chiapas y comenzó una campaña que buscaba deslegitimar a los rebeldes:

Los grupos violentos presentan una mezcla de intereses tanto nacionales como extranjeros y muestran afinidades con otras fracciones violentas centroamericanas... algunos indígenas han sido reclutados y, sin duda, manipulados". (Muñoz Ramírez; 2003, 89)

Carlos Salinas en su mensaje a la nación del 6 de enero negó que se tratara de un alzamiento indígena y ofreció el perdón a los que depusieran las armas. La sublevación fue explicada por el gobierno como una acción artificial que aprovechó la pobreza y exclusión de los pueblos indios, que eran resultado de su aislamiento, tradicionalismo e ignorancia. El EZLN era un doble anacronismo: o era un movimiento identitario que no quería asumir una modernización inevitable, que requería del desmantelamiento de las viejas identidades para terminar con el aislamiento e inmovilismo o era una guerrilla de tipo centroamericano, o peruano, que se negaba a asumir el fin de las utopías armadas a manos del fin de la historia. O era ambas cosas.

El ejército pronto empezó el bloqueo de las carreteras y empezaron a llegar convoyes de soldados y armamento.

Pero también llegaron los medios. Las imágenes de decenas de civiles y zapatistas masacrados o muertos en combate, como la de cinco zapatistas ejecutados con las manos atadas y tiro de gracia, le dieron la vuelta al mundo. Los periodistas se convirtieron en blanco del ejército y los reporteros de **La jornada**, **El Financiero** y la agencia *France-Press* fueron tiroteados. Estos hechos contrastaron con el respeto con que los milicianos del EZLN trataron a los curiosos y reporteros que se les acercaron el 1º de enero se San Cristóbal de las Casas.

3.3. El diálogo como exégesis entre la descomposición

La sinrazón del aplastamiento militar de los indígenas rebeldes había quedado en evidencia. El gobierno de Salinas no pudo legitimar su respuesta violenta. La oposición a la guerra comenzó a organizarse a los pocos días de combates y escaramuzas.

El obispo de San Cristóbal, Samuel Ruíz hizo un llamado al cese al fuego y la tregua y rápidamente se gestó una formidable respuesta ciudadana que reconocía validez a las demandas zapatistas y demandaba un cese al fuego.

El EZLN entiende el espacio que le abre la sociedad y de manera cautelosa acepta la posibilidad de una tregua que inicie un proceso de diálogo con el gobierno. Se niega a dejar las armas señalando que las condiciones de rendición y desarme que propone el gobierno son inaceptables como condición para un diálogo y propone cinco condiciones:

- Reconocimiento del EZLN como fuerza beligerante.
- Cese al fuego de ambas partes en territorio beligerante.
- Retiro de las tropas federales de las comunidades a sus cuarteles con pleno respeto de los derechos humanos de la población rural.
- Cese al bombardeo.
- Formación de una Comisión Nacional de Intermediación.

El 10 de enero, el gobierno federal anuncia la remoción del secretario de Gobernación y ex gobernador de Chiapas, Patrocinio González Blanco Garrido, y el nombramiento de Manuel Camacho Solís como comisionado para solucionar el conflicto.

A los doce días de la insurrección, Salinas se adelanta a la presión y el reclamo generalizado a favor de una salida política al conflicto y decreta el cese al fuego. El EZLN saluda esta decisión a pesar de que las condiciones expresadas en el comunicado del 6 de enero no se han cumplido y ordena la suspensión de las operaciones ofensivas. Desde ese momento el salinismo abordó la cuestión no como un asunto de derechos sino de pobreza. Los zapatistas, sin embargo ya habían respondido a esta visión desde antes, en el mismo comunicado del 6 de enero:

Las graves condiciones de pobreza de nuestros compatriotas tienen una causa común: La falta de libertad y democracia. Nosotros consideramos que el respeto auténtico a las libertades y a la voluntad democrática del pueblo son los requisitos indispensables para el mejoramiento de las condiciones económicas y sociales de los desposeídos de nuestro país. Por esta razón, al igual que enarbolamos la bandera del mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo mexicano, presentamos la demanda de libertad y democracia políticas, para lo cual pedimos la renuncia del gobierno ilegítimo de Carlos Salinas de Gortari y la formación de un gobierno de transición democrática, el cual garantice elecciones limpias en todo el país y en todos los niveles de gobierno.

El diálogo de San Cristóbal comienza el 21 de febrero de 1994 con la participación del obispo Samuel Ruíz como mediador. El Estado ignoraba todavía la práctica y el pensamiento del EZLN. La estrategia de Camacho Solís tenía como objetivo dar una salida buscando retirar de la mesa de negociaciones la exigencia de la renuncia de Salinas a la presidencia, no reconocer al EZLN como fuerza beligerante y garantizar un clima de tranquilidad para las elecciones de agosto. Sin embargo la estrategia gubernamental de despolitizar el conflicto chocó con el carácter eminentemente político de las demandas zapatistas.

Al comentar el diálogo entre los zapatistas y el gobierno mexicano el subcomandante Marcos señaló:

"Se trata de un diálogo desigual, no es un diálogo entre iguales, pero en éste diálogo el EZLN no es la parte más débil, es la más fuerte. La autoridad moral y la razón histórica están de nuestro lado. Del lado del gobierno no hay más que la fuerza militar y las mentiras que se difunden por algunos medios de comunicación. La fuerza y la mentira nunca, nunca, serán más fuertes que la razón. Podrán imponerse por unos días, por unos meses, por unos años, pero la historia terminará por poner a cada una en su lugar"

En los diálogos de Catedral el gobierno demostró que su oferta estaba acotada. No aceptó discutir el TLCAN y la propuesta de remunicipalización y redistribución electoral de los zapatistas fue congelada por el Congreso. Esta situación dejó al comisionado sin capacidad de hacer avanzar sus ofrecimientos. El gobierno era incapaz de abordarlos porque implicaban contravenir los acuerdos internacionales que mantenían a flote el sistema político mexicano. El presidente ya no era El Presidente, era la pálida sombra que mal cubría un vacío generado por los procesos entrópicos del régimen y su subordinación a los poderes financieros globales.

El conflicto mismo fue atravesado por la crisis de la autoridad presidencial: el nombramiento de Camacho creó una tensión enorme en torno de la sucesión presidencial, momento clave del presidencialismo. El ex-aspirante a ser candidato presidencial priísta no aceptó su derrota y puso en entredicho la autoridad del presidente Salinas rechazando la nominación de Luis Donaldo Colosio. Al ser comisionado para la paz Camacho recobró notoriedad e importancia, lo que debilitó enormemente la campaña electoral de Colosio, que finalmente sería asesinado el 23 de marzo en Tijuana.

El beneficiario de un crimen de Estado no esclarecido hasta el momento (10 años después) sería un político *tecnócrata*, de la línea fondomonetarista más dura: Ernesto Zedillo, quien sería el candidato sustituto a la presidencia.

El tiro que mató a Colosio el 23 de marzo, derrotó políticamente a Camacho, lo que incrementó la duda de que pudiera cumplir con sus ofrecimientos. El remate a Camacho lo daría el mismo candidato Zedillo el 15 de junio cuando censura la acción del comisionado, que renuncia al día siguiente alertando que esto significaba un atentado contra el proceso de paz. No se equivocó, Zedillo intentaría destruir al EZLN.

Paralelamente las fuerzas políticas regionales y locales imponen en la candidatura priísta a la gubernatura de Chiapas a uno de sus representantes más recalcitrantes: Eduardo Robledo Rincón, lo que fue considerado como una provocación que comenzaría la verdadera táctica de contención del zapatismo que el gobierno federal y los poderes locales y regionales desarrollarían en adelante, Como señala Sergio Zermeno esta táctica ha consistido en una verdadera "destrucción social", que comienza con la movilización de los desplazados por el conflicto, para crear un clima de animadversión contra los rebeldes, y poco a poco va prefigurando el terreno para una acción militar.

El EZLN, por el contrario, apuesta por el diálogo aunque el gobierno no tenga intención de dialogar, y para ello esgrime un lenguaje claro, conciso, ajeno a los vericuetos demagógicos, que le otorga un valor a la palabra empeñada y a la veracidad.

Los diálogos de la Catedral de San Cristóbal se convirtieron entonces en tribuna de la lucha del EZLN por el reconocimiento de su especificidad étnica y cultural, pero sobre todo, reveló al mundo su pensamiento político intersubjetivo.

3.4. Rescatar y reorientar el Estado

En la Segunda Declaración de la Selva Lacandona del 10 de junio de 1994 los zapatistas escriben:

El límite del cumplimiento de los ofrecimientos del gobierno federal a las demandas del EZLN es el que se marca a sí mismo el sistema político del partido en el poder. Este sistema es el que ha hecho posible que en el campo mexicano subsista y se sobreponga al poder constitucional otro poder cuyas raíces posibilitan el mantenimiento del partido en el poder. Es este sistema de complicidad el que hace posible la existencia y beligerancia de cacicazgos, el poder omnipotente de ganaderos y comerciantes y la penetración del narcotráfico... El sólo ofrecimiento de los llamados *Compromisos para una paz digna en Chiapas* provocó gran revuelo y un abierto desafío de estos sectores. El sistema político unipartidista trata de maniobrar en este reducido horizonte que su existencia como tal le impone: no puede dejar de tocar a estos sectores sin atentar contra sí mismo, y no puede dejar las cosas como antes sin que aumente la beligerancia de los campesinos e indígenas. En suma, el cumplimiento de los compromisos implica, necesariamente, la muerte del sistema de partido de Estado. Por suicidio o fusilamiento, la muerte del actual sistema político mexicano es condición necesaria, aunque no suficiente, del tránsito a la democracia en nuestro país. Chiapas no tendrá solución real si no se soluciona México.

El sistema priísta no entendía nada. El EZLN no se comportaba como un movimiento social como los que los asesores del gobierno habían previsto. El EZLN insistía en que los problemas sociales son problemas políticos:

...El EZLN ha entendido que el problema de la pobreza mexicana no es sólo la falta de recursos. Más allá, su aportación fundamental es entender y plantear que cualquier esfuerzo, en algún sentido o en todos, sólo pospondrá el problema si estos esfuerzos no se dan dentro de un nuevo marco de relaciones políticas nacionales, regionales y locales: un marco de democracia, libertad y justicia. (Segunda Declaración de la Selva Lacandona).

Su apuesta no se centraba ni en demandas sociales y económicas, elemento fundamental de los movimientos campesinos e indígenas economicistas, ni planteaba una lucha revolucionaria por el poder. El EZLN concibe al Estado mexicano como una institución ligada al poder, pues se ha convertido en el instrumento de la dominación de una minoría. Pero ésta instrumentalización no es ineluctable. El rechazo a un Estado metalegal e ilegítimo no es un rechazo a toda forma estatal. Como señala Patricio Nolasco:

Los zapatistas rechazan la idea de una "naturaleza" del estado que sería invariable en el tiempo y el espacio y consideran más bien a los estados como institucionalizaciones históricamente determinadas, sometidas a la mediación de relaciones de fuerza, también históricamente determinadas. (Nolasco; 1997, 57)

La lucha del EZLN parte de reconocer que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos establece una forma republicana de gobierno y que los principios expresados en la Constitución de 1917 no son solamente principios políticos (sufragio efectivo, no reelección, federalismo, municipio libre, división de poderes, etc.) sino leyes que plasman las demandas campesinas y populares de la Revolución Mexicana, sobre todo en los artículos 3º(derecho a la educación), 27(derecho a la tierra) y 123 (derecho al trabajo).

En la Primera Declaración de la Selva Lacandona el EZLN afirma que su decisión insurreccional se debió a que la legalidad es violada permanentemente

por el mismo gobierno, que permite todo tipo de atropellos en contra de los indígenas y reprime las luchas pacíficas y legales por la tierra, por mejorar sus condiciones de vida y por el respeto de su cultura e identidad.

Los rebeldes declaraban así un conflicto basados en el derecho constitucional. La Constitución mexicana establece en su artículo 39 que la soberanía, fuente de todo poder legítimo, como resultado histórico de la participación popular violenta en la conformación del México moderno "reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno".

Al apearse al artículo 39 constitucional como base legal de su decisión insurreccional el EZLN apeló a la *potentia* instituyente y constituyente de la sociedad para restablecer el estado de derecho y la legitimidad de las instituciones nacionales. En tanto que el gobierno mexicano no manda para beneficio general sino para beneficio de las elites, es un gobierno ilegítimo que necesita ser cambiado por un gobierno que responda a los verdaderos intereses de toda la sociedad mexicana.

El EZLN demanda un nuevo marco de relaciones políticas, es decir, una recuperación de la naturaleza republicana del Estado mexicano. Para lograr lo anterior, busca restablecer la política como la forma de atender los asuntos de la *res pública* a partir de rechazar un poder que no emane de la comunidad misma. Por eso no ve en el poder un objetivo, lo que no es nada original y exclusivo del EZLN, que en realidad está proyectando de nueva cuenta una concepción política muy antigua.

Las tropas del Ejército Libertador del Sur tomaron la capital dos veces pero no tomaron el poder. Zapata nunca se sentó en la silla presidencial. Los zapatistas sabían que eso nunca había sido una solución al anhelo social de justicia y democracia. El EZLN también lo sabe.

Durante mucho tiempo los historiadores vieron en esta actitud la incapacidad de los zapatistas de estructurar un proyecto político fuera de sus territorios rebeldes. Consideraron limitado que los campesinos revolucionarios hubieran logrado que sus demandas fueran recogidas en el texto constitucional. Sin embargo, los artículos constitucionales que expresaban el derecho a la tierra, al trabajo y a la educación, aunque serían el pilar de la demagogia del régimen al no cumplirse a cabalidad y ser manipulados, también plantean la vigencia de estas demandas y la obligación legal del gobierno de atenderlas. Como señala Adolfo Gilly

...el régimen burgués se apoyó en los obreros y campesinos a través de burocracias sindicales para estabilizarse y desarrollarse y lo hizo en nombre de la revolución. Pero quedó prisionero de ese apoyo social y de la revolución misma: su extrema debilidad de origen le impidió desarrollar una base de clase propia e independiente, cosa que sólo habría podido lograr en alianza con los representantes del viejo régimen, la alianza que Carranza había escogido y lo había llevado a Tlaxcalaltongo. (Gilly; 1971, 342)

La consolidación del Estado nacional fue contrapunteada por un profundo sentido de rebeldía social que ha dinamizado la historia del país. El presidencialismo mexicano, que ha sido definido como un "bonapartismo" *sui generis* por algunos analistas, siempre estuvo presionado por la lucha por la tierra. El reparto agrario establecido en el artículo 27 constitucional generó desde la

victoria de Alvaro Obregón un sinfín de luchas campesinas que llevaron adelante sus demandas cuando la correlación de fuerzas era favorable, como en el cardenismo, cuando se da una segunda gran oleada de luchas campesinas. El cardenismo integraría definitivamente las grandes centrales campesinas al PRM, que luego sería el PRI, lo que hizo de este organismo un instrumento de negociación que intermediaba en los conflictos sociales y regionales y redundaba en un mecanismo de control bastante eficaz.

En 1940 el cardenismo es acorralado por la santa alianza entre los caciques, los conservadores y el gobierno de los Estados Unidos. Manuel Avila Camacho es nombrado sucesor de Cárdenas y queda excluida el ala radical del PRM, encabezada por el general Francisco J. Mújica, de la sucesión presidencial. El régimen de la Revolución quedó alineado con la política hegemónica de los Estados Unidos y se convirtió en instrumento de un proceso de oligarquización que se sirvió del llamado milagro mexicano.

Los procesos de urbanización fortalecieron la influencia estadounidense y debilitaron a los campesinos en la correlación de fuerzas nacional. El arbitraje presidencialista optó por darle la espalda a los campesinos. Sus demandas fueron sistemáticamente incumplidas, lo que unido a las demandas de otros sectores sociales acabó siendo un elemento que contribuyó a la crisis de hegemonía del régimen y al nacimiento y desarrollo de una izquierda social y partidaria que le dio otro aire al agrarismo durante los años setenta.

El campesinado sigue luchando y apelando a la ley para defender sus tierras y los derechos de sus pueblos. Hoy son casi el único sector que ha enfrentado las políticas neoliberales con relativo éxito y han sido los que han

manifestado de manera más clara las tradiciones de lucha y resistencia que, curiosamente, trascienden la crisis de la estatalidad señalada por Wallerstein, Arrighi y Hopkins, y tienen la capacidad de articular diversas resistencias de lo local a lo global y viceversa, no solamente porque son los principales afectados por los procesos de globalización sino, en el caso del EZLN, por su profundo sentido intersubjetivo.

En la Segunda Declaración de la Selva Lacandona el EZLN define su posición frente al poder:

El problema del poder no será quién es el titular, sino quien lo ejerce. Si el poder lo ejerce la mayoría, los partidos políticos se verán obligados a confrontarse a esa mayoría y no entre sí.

Replantear el problema del poder en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a una nueva cultura política dentro de los partidos. Una nueva cultura política deberá nacer, y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de nuevo tipo.

No estamos proponiendo un mundo nuevo, apenas algo muy anterior: la antesala del nuevo México. En este sentido, esta revolución no concluirá en una nueva clase, fracción de clase o grupo en el poder, sino en un "espacio" libre y democrático nacido del cadáver maloliente del sistema de partido de estado y el presidencialismo. Nacerá una relación política nueva. Una nueva política cuya base no sea la confrontación entre organizaciones políticas entre sí, sino la confrontación de sus propuestas políticas con las distintas clases sociales, pues del apoyo REAL de estas dependerá la titularidad del poder político, no su ejercicio. Dentro de esta nueva relación política, las distintas propuestas de sistema y rumbo (socialismo, capitalismo, socialdemocracia, liberalismo, democracia cristiana, etcétera) deberán convencer a la mayoría de la nación de que su propuesta es la mejor para el país. Pero no sólo eso, también se verán vigilados por ese país al que conducen de modo que estén obligados a rendir cuentas regulares y al dictamen de la Nación respecto de su permanencia en la titularidad del poder o su remoción.

En el comunicado del 20 de enero de 1994 que se llama "Sobre las demandas centrales y las formas de lucha", el EZLN asienta que no se concibe como vanguardia :

"Nuestra forma de lucha no es la única, tal vez para muchos ni siquiera sea la adecuada. Existen y tienen gran valor otras formas de lucha. Nuestra organización no es la única, tal vez para muchos ni siquiera sea la deseable. Existen y tienen gran valor otras organizaciones honestas, progresistas e independientes. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional nunca ha pretendido que su forma de lucha sea la única legítima. De hecho, para nosotros es la única que nos han dejado. El EZLN saluda el desarrollo honesto y consecuente de todas las formas de lucha que sigan la ruta que nos lleve a todos a la libertad, la democracia y la justicia. El EZLN nunca ha pretendido que su organización sea la única verdadera, honesta y revolucionaria en México o en Chiapas.

"De hecho nosotros nos organizamos así porque es la única forma que nos dejaron. (...) Nosotros no pretendemos ser la vanguardia histórica, una, única y verdadera. Nosotros no pretendemos aglutinar bajo nuestra bandera zapatista a todos los mexicanos honestos. Nosotros ofrecemos nuestra bandera. Pero hay una bandera más grande y poderosa bajo la cual podemos cobijarnos todos. La bandera de un movimiento nacional revolucionario donde cupieran las más diversas tendencias, los más diferentes pensamientos, las distintas formas de lucha, pero sólo existiera un anhelo y una meta: La libertad, la democracia y la justicia"(Comunicado del 20 de enero de 1994)

El EZLN asume con realismo su situación dentro del escenario político mexicano, como una fuerza entre otras, ni la más importante ni la más válida. Más allá de un deslinde con las concepciones vanguardistas que colapsaron con el derrumbe de los "socialismos reales", esta declaración es la muestra de que el EZLN cuenta con una reflexión zapatista del poder, en el sentido histórico, y una práctica consecuente con ésta.

La propuesta del EZLN es una refundación de todas las relaciones políticas establecidas a partir del pacto fundacional de 1857. Por eso es que algunos autores como Jorge Lora Cam (1999) afirman que después de siglo y medio, en las postrimerías del siglo XXI, el discurso zapatista reinventa el liberalismo mexicano.

La recuperación del Estado nacional para el pueblo, nos recuerda Lora Cam (1999) descansa en uno de los principios fundamentales que caracterizan al liberalismo revolucionario, democrático e histórico, que es el de la nacionalidad, es decir, el de la unidad de la nación y su independencia soberana. Cuando el Estado ya no es depositario de la voluntad general, ni garantiza la libertad ni la soberanía, la sociedad es considerada como sede natural del libre desarrollo del individuo y la comunidad en oposición al mal gobierno. De ahí que el EZLN discuta nuevas formas de ejercer la democracia a partir del poder constituyente de la sociedad.

Si revisamos las propuestas de la llamada *democracia protectora*, representada por Jeremy Bentham y James Mill, encontraremos similitudes con el discurso zapatista, bajo las condiciones de una economía de mercado, una sociedad civil políticamente autónoma y una nación Estado: a). La soberanía popular reside en el pueblo y se confiere a los representantes que ejercen legítimamente las funciones estatales, b). Poderes del Estado impersonales, c). Elecciones competitivas y regulares para establecer un gobierno de mayoría, d). Carácter central del constitucionalismo para garantizar la libertad y la igualdad ante la ley, y e). Separación el estado y la sociedad civil (Lora Cam;1999, 275)

Asimismo, el EZLN ha apostado desde el principio por la libertad y la democracia, cosa ajena a los movimientos armados de matriz leninista, que

siempre concibieron la libertad y la democracia como demandas incompatibles con sus objetivos.

Pero el EZLN va más allá de la concepción liberal que otorga a la libertad una situación de posibilidad de escoger, manifestar y difundir valores políticos y éticos. La libertad se presenta como la posibilidad de emancipación en un período en el que se reafirma el carácter autoritario de las estructuras del Estado (Lora Cam; 1999, 273), por lo que es acción, participación en la orientación política del gobierno y, al mismo tiempo, libertad en relación con el Estado. La libertad presupone la superioridad de la persuasión, el diálogo y la negociación sobre la imposición; también el respeto de la pluralidad, la diferencia y la diversidad.

3.5. Mandar Obedeciendo: El EZLN y la Lucha por el Reconocimiento

En realidad cabría preguntarnos si el liberalismo de los zapatistas es tal. No se han definido así. Aunque Lora Cam afirme su liberalismo, la idea-fuerza "Mandar Obedeciendo", que sintetiza la propuesta política del EZLN, nos permite plantear una reflexión más profunda.

El Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN publica 27 de febrero el comunicado "Mandar Obedeciendo":

Cuando el EZLN era tan sólo una sombra arrastrándose entre la niebla y la oscuridad de la montaña, cuando las palabras justicia, libertad y democracia eran sólo eso, palabras. Apenas un sueño que los ancianos de nuestras comunidades, guardianes verdaderos de nuestros muertos, nos habían entregado en el tiempo justo en que el día cede sus pasos a la noche, cuando el odio y la muerte empezaban a crecer en nuestros pechos, cuando nada había más que la desesperanza. Cuando los tiempos se repetían sobre sí mismos, sin salida, sin puerta alguna, sin mañana, cuando todo era como injusto

era, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña, y así dijeron:

"Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los demás para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia adentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos.

"Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de los hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró 'democracia' este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras". (Mandar Obedeciendo, comunicado del 27 de febrero 1994)

Este texto del EZLN exhibe una visión política propia de los pueblos mayenses de Chiapas, sin embargo, está estructurada de tal manera que se puede encontrar una gran similitud entre esta visión maya y el pensamiento político aristotélico, simplemente porque para Aristóteles también el que manda debe obedecer:

Hay con todo, otro mando por el que se impera sobre los iguales en nacimiento y sobre los hombres libres (y es a este al que llamamos mando político), que el gobernante debe aprender como gobernado, (...) De aquí que con razón se diga que no se pueda mandar bien sin antes haber obedecido. Y por más que sea diferente la virtud

correspondiente a una y otra función, el buen ciudadano debe tener el conocimiento y la capacidad tanto de obedecer como de mandar. Esta es pues, la virtud del ciudadano: ser entendido en el gobierno de los hombres libres en uno y otro respecto. Ahora bien, ambas virtudes son propias del hombre bueno, por más que la templanza y la justicia del gobernante sean específicamente diferentes a las de los gobernados, no obstante ser éstos hombres libres; por lo cual es claro que la virtud del hombre bueno, por ejemplo su justicia, no puede ser una misma cuando gobierna y cuando es gobernado, sino que tendrá formas correspondientes (...) La prudencia del gobernante es la única virtud característica de él; en cuanto a las demás, deben, a lo que parece, ser comunes a gobernados y gobernantes. No es virtud del gobernado la prudencia, sino la opinión verdadera... (Aristóteles, Política, III, ii, p. 74)

Es asombrosa la similitud de los enunciados políticos del EZLN y de Aristóteles. El discurso neozapatista, al igual que el discurso aristotélico, plantea la política como una acción intersubjetiva, dialéctica, plena de significación y sentido éticos. Esto tiene implicaciones profundas y nos plantea un panorama más amplio: el del cuestionamiento a la filosofía social de la modernidad.

Axel Honneth plantea que la filosofía social de la modernidad comienza en el instante en que la vida social se determinó conceptualmente como una lucha por la autoconservación. Esta conceptualización de la política negó los postulados de la filosofía política aristotélica, para la que la naturaleza comunitaria del *Zoon Politikon* lograba su pleno desarrollo por la exigencia de una intersubjetividad que permitiera el desarrollo de una vida común buena y justa.

Sólo en la comunidad ética de la polis o la civitas, que a diferencia de la conexión puramente funcional de las actividades económicas, se caracterizaban por la existencia de "virtudes" participadas intersubjetivamente, la determinación social de la naturaleza humana lograba verdadero desarrollo. (Honneth; 1997,15)

Para Hobbes y Maquiavelo la "naturaleza humana" deja de ser comunitaria y política. En el "estado de naturaleza" hobbesiano el hombre es el lobo del hombre (*Homo homini lupus*). La supervivencia sólo es posible si el individuo enajena su soberanía brindándosela al déspota, cabeza del demonio Leviatán, el de los muchos cuerpos, con el que Hobbes quiso simbolizar al Estado. Esta concepción es la que se convirtió en fundamento y sostén de una fundamentación contractual de la soberanía del Estado en el que quien manda no obedece y el que obedece no manda. Es una concepción mecanicista que plantea al Estado como un ente separado de la sociedad que monopoliza la violencia regido por la lógica de la autoconservación social.

Maquiavelo, primero, y Hobbes, 120 años después, al pensar un fundamento secular del Estado y de la política desde la perspectiva de la supervivencia le restan su carácter ético y establecen una visión en la que la política se convierte en la lucha despiadada por el poder o por mantenerse en el poder.

"A partir de esas premisas sociopolíticas, que aun en sus diferencias en cuanto a sus pretensiones y a procedimiento científico tienen algo en común, para Hobbes y para Maquiavelo resultan en las mismas consecuencias en cuanto al fundamento de la actividad del Estado; como ambos, de modo semejante, hacen de la lucha de los sujetos por la autoconservación el punto de referencia de sus análisis teóricos, ambos deben enfocar de igual manera, como más alto fin de la praxis política, llevar ese conflicto pronto a encenderse en un estado de tregua. En el caso de la obra de Maquiavelo esa consecuencia es perceptible en la radicalización con que frente a la tradición política filosófica emancipa el empleo de la fuerza soberana de todas las ataduras y fines; en el de la teoría del Estado de Hobbes, por el contrario, esa misma consecuencia aparece cuando

finalmente sacrifica el contenido liberal de su contrato social a la forma autoritaria de su realización política (Honneth; 1997,19)

Sin embargo, el EZLN no es el primero en cuestionar las formas autoritarias maquiavélicas y hobbesianas desde una perspectiva dialéctica: Hegel en su juventud intentó mediar entre la moderna doctrina de la libertad y la antigua concepción aristotélica de la política ética.

Honneth señala que el joven Hegel elaboró en sus escritos de Jena un instrumento teórico crítico a la dominación política establecida (Honneth; 1997, 13). Este instrumento fue el desarrollo del concepto de la Lucha por el Reconocimiento:

La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucional en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino negativo de un conflicto repetido en escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente. Esta concepción del joven Hegel, infecunda en realidad hasta hoy, fue elaborada tras dar un giro al modelo de lucha social introducido por Hobbes y Maquiavelo, giro por el que el acontecer práctico del conflicto entre los hombres podía ser referido a motivos morales, en lugar de motivos por la autoconservación". (Honneth; 1997, 13)

En la disertación de 1802 sobre los "modos científicos de elaboración del derecho natural", Hegel, bajo el influjo de la filosofía de la unificación de Hölderlin, comienza a problematizar los supuestos individualistas de la doctrina ética kantiana a la par que se familiariza con los escritos de Platón y Aristóteles cuya filosofía política le daba a la intersubjetividad "una significación mucho mayor que a las iniciativas semejantes de su tiempo". (Honneth; 1997,20)

Hegel se plantea la superación de los presupuestos atomísticos a los que estaba encadenada toda la tradición del iusnaturalismo moderno. Ve que las concepciones modernas del derecho natural, aun en medio de todas sus diferencias, se caracterizan por el error de presuponer que el “ser del singular” es “lo primero y lo más alto”. (Honneth; 1997, 21).

En las concepciones iusnaturalistas empíricas los comportamientos humanos “naturales” sólo son concebidos como el resultado de la acción de singularidades aisladas, a las que solamente después y de manera heterónoma se pueden añadir los modos de la constitución comunitaria. Para las concepciones iusnaturalistas formales estas determinaciones están fundadas en un concepto trascendental de la razón práctica (Kant, Fichte); en ellas las acciones morales pueden ser pensadas como resultado de operaciones racionales apriorísticas. La crítica hegeliana es que ambas concepciones remiten a un concepto atomístico anético de las relaciones políticas, por lo cual no se puede pensar la sociedad como comunidad y totalidad ética, que era el objetivo del joven Hegel.

Honneth señala que Hegel toma como modelo de sociedad como totalidad ética a las antiguas polis griegas, a las que idealiza desde una visión romántica. Hegel cree que los ciudadanos de la polis, en los usos de la *res pública*, podían reconocer una expresión intersubjetiva de su propia singularidad.

"La especificidad de tal sociedad tendría que verse primero, como ya lo indica el uso de la analogía del organismo, en la 'unidad viva' de la 'libertad de lo general y lo individual'. Esto quiere decir que la vida pública no podría haber tenido vigencia como resultado de las delimitaciones recíprocas de los espacios de libertad privada, sino en tanto que cumplimiento de la libertad de todos los singulares. Como medio social en que debe

realizarse plenamente la integración de la libertad individual y de la general, Hegel, en segundo lugar, observa los *usos y costumbres* que tienen en curso en una comunidad social de comunicación. Además ha elegido cuidadosamente el concepto de costumbres (*Sitte*), para exponer con claridad que ni las leyes promulgadas por el Estado ni las convicciones de los sujetos singulares, sino sólo las actitudes intersubjetivas realmente practicadas, pueden dar base a esta libertad ampliada; por ello, como se dice en el texto, el sistema de legislación pública sólo ha de expresar las costumbres que existen de hecho. Hegel finalmente da un paso más allá de Platón y Aristóteles cuando, en tercer lugar, en la organización institucional de la eticidad absoluta inscribe una esfera, que de paso determina como 'sistema de propiedad y de derecho'; a ello se añade la pretensión de mostrar una 'zona', en verdad 'negativa', pero constitutiva del todo ético: las actividades e intereses de los individuos singulares mediados por el mercado, que más tarde serán englobados bajo el nombre de 'sociedad civil'"(Honneth; 1997, 24)

Para Hegel la filosofía social de la modernidad, presa de sus concepciones iusnaturalistas es insuficiente como base de una teoría filosófico-política, por lo cual plantea que debe desarrollarse un nuevo sistema de conceptos fundamentales que deben partir de los lazos éticos, en cuyos cauces y siempre en común se mueven los sujetos, por lo que reemplaza los conceptos fundamentales atomísticos por categorías que se moldean a partir de la conexión social de los sujetos.

"En este sentido, el espacio social-ontológico de referencia, dentro del cual puede emprenderse la descripción de tal situación, requiere un ensanchamiento categorial en cuanto una dimensión adicional de la vida social: a las circunstancias sociales que caracterizan el estado de naturaleza, debe necesariamente añadirse el hecho que los sujetos, antes que cualquier conflicto, deben haberse reconocido recíprocamente de alguna manera. Conforme a esto y en conexión directa con este principio, por el que Hegel había orientado ya la significación de una "relación de reconocimiento", sigue la afirmación

programática: "En el reconocimiento la identidad deja de ser singularidad; se encuentra jurídicamente en el reconocimiento, es decir, ya no en su existencia inmediata. El reconocido lo es en tanto que inmediatamente valioso por su ser, pero este ser es producido por el concepto: es ser reconocido. El hombre es esencialmente un ser reconocido y que reconoce. Esta necesidad es la suya propia, no la de nuestro pensamiento en oposición al contenido. En tanto que el reconocer mismo es movimiento, este movimiento es precisamente el estado de naturaleza: es el reconocer. (Honneth; 1997, 58).

Hegel en el *System der Sittlichkeit*, escrito en el año de 1802, inmediatamente después de concluir la disertación sobre el derecho natural, recoge la teoría del reconocimiento de Fichte. Hasta el momento, Hegel, de la mano de Aristóteles, sólo había descrito configuraciones diferentes de la eticidad humana.

En adelante las relaciones éticas de una sociedad presentan las formas de una intersubjetividad práctica, en la que el acuerdo complementario y, con él, la necesaria comunidad de los sujetos, que se contraponen unos a otros, está asegurado por el movimiento de *reconocimiento*. Para Hegel, la estructura de tal relación de reconocimiento recíproco es en todo caso la misma: un sujeto deviene siempre en la medida que se sabe reconocido por otro en determinadas facultades y cualidades, y por ello, reconciliado con éste. Al mismo tiempo llega a conocer partes de su irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse al otro en tanto que un particular. Pero en esta lógica de la relación de reconocimiento Hegel ve depositada también una dinámica interna que le permite avanzar más allá del modelo fichteano: como los sujetos en el marco de una relación ética ya establecida siempre experimentan algo más acerca de su identidad particular, y en cada caso es una nueva dimensión de sí mismo lo que con ello se establece, esos sujetos deben abandonar de nuevo de manera conflictiva el plano de eticidad alcanzado, para conseguir el reconocimiento de la forma relativamente más exigente de su individualidad.

El movimiento de reconocimiento, que subyace en la relación ética de los sujetos, consiste en un proceso de etapas de reconciliación y de conflictos, separados unos de otros. Como es fácil de ver, Hegel recarga el concepto aristotélico de la forma de vida ética con un potencial moral que no se les ofrece a los hombres a partir de una naturaleza básica sino de un tipo específico de relación entre sí mismos; las coordenadas de su pensamiento político se desplazan desde un concepto teleológico de naturaleza a otro de lo social, en el que constitutivamente se crea una tensión interna. (Honneth; 1997, 27-28)

Hegel presenta la Lucha por el Reconocimiento dentro de un esquema teleológico del “devenir de la eticidad”. Si los sujetos deben abandonar y superar las relaciones éticas en que originariamente se hallan es porque no encuentran plenamente reconocida su identidad particular, entonces la lucha que de ahí se deriva no es un conflicto por la autoconservación física sino un acontecimiento ético porque tiende al reconocimiento, que es exactamente lo que está planteando el EZLN.

"Hegel investiga el curso en que 'la naturaleza moral consigue su verdadero derecho', intenta comprenderlo en tanto que proceso de repetidas negaciones por las que sucesivamente las relaciones éticas de la sociedad pueden ser liberadas de unilateralidades y particularidades que subsisten en cada momento. Como él mismo dice, es 'la existencia de la diferencia' lo que saca a la eticidad de su estadio natural originario y, en una secuencia de reintegraciones del desequilibrio, conduce finalmente a la unidad de lo general y lo particular. Dicho de manera positiva, esto significa que la historia del espíritu humano se entiende como un proceso de universalización conflictiva de las potencias morales que en la eticidad natural ya están depositadas en tanto que algo encubierto y no desarrollado. (Honneth; 1997, 26)

Para Hegel el supuesto contrato social que sustenta al Estado leviatánico no pone fin a la precaria situación de una lucha de todos contra todos. Por el

contrario el Estado dirige la lucha como un médium moral desde un estado de eticidad no desarrollada a otro más maduro de relaciones éticas.

“Con esta reinterpretación del modelo hobbesiano, Hegel introduce una nueva concepción de la lucha social que hace época, y a consecuencia de la cual el conflicto práctico puede entenderse como un movimiento ético en el movimiento dentro de la conexión de la vida social. (Honneth; 1997, 29)

En la *Philosophie des Geistes*, Hegel, sin embargo, reorienta su empresa filosófica a una filosofía de la conciencia en la que renuncia a un intersubjetivismo potente (Honneth; 1997, 43). Para Honneth Hegel abre la esfera de la *Sittlichkeit* en cuanto a sus relaciones positivas solamente a las que mantienen los individuos con el Estado en tanto que encarnación del Espíritu. Lo que es una recaída en las tradiciones autoritarias. (Honneth; 1997, 77)

En la *Realphilosophie* el Estado ya no está fundamentado en las relaciones de derecho concomitantes a los conflictos intersubjetivos, sino con la dominación violenta de personalidades dirigentes carismáticas, porque para Hegel sólo en ellas se puede sentir la 'voluntad absoluta' del Espíritu, sólo en ellas existe la capacidad de lograr la obediencia social que precede al despliegue del poder del Estado. La subjetividad del Espíritu sólo puede reflejarse en el 'héroe' que ofrece una representación previa de la autoridad del Estado:

Así se han construido todos los Estados, por la sublime potencia de los grandes hombres, no por la fuerza física, ya que muchos son físicamente más fuertes de uno solo. Éste es el presupuesto de los grandes hombres: conocer, expresar la voluntad absoluta. Todos se agrupan en torno a su bandera, es su Dios. (Hegel *Jaener Rechtsphilosophie*; citado por Honneth (1997, 78)

Honneth señala que Hegel en la *Realphilosophie*, que cierra su trabajo en Jena y abre el camino a la *Fenomenología del Espíritu*, se refiere a la lucha por el reconocimiento sólo en función de la formación de la autoconciencia. Limitada a esta significación, presente en la dialéctica señor-siervo, la lucha entre los sujetos que combaten por el reconocimiento es ligada tan estrechamente con la experiencia de la confirmación práctica por el trabajo, que su propia lógica desaparece.

En las grandes obras que debían seguir, se hallan, conforme a lo dicho, huellas del programa seguido en Jena, pero ni el concepto intersubjetivo de la identidad humana, ni la diferenciación entre los distintos medios de reconocimiento gradualmente escalonadas que aquellos introducen, ni sobre todo la idea de un papel históricamente productivo de la lucha moral, vuelven a tener una función sistemática en la filosofía política de Hegel. (Honneth; 1997, 81)

Las izquierdas históricas no conocieron la doctrina hegeliana de la Lucha por el Reconocimiento. Por eso llama la atención que el EZLN establezca un movimiento por el reconocimiento en múltiples niveles que tiene una semejanza asombrosa con el proyecto intersubjetivo del joven Hegel, y que inclusive va más allá, al romper con la tradición cultural autoritaria y patriarcal que impelió a Hegel a desechar su proyecto intersubjetivo de Jena.

En principio hay que decir que el EZLN funciona a partir de una intersubjetividad bastante práctica: El 2 de marzo terminaron las conversaciones de paz con la presentación de un documento de 34 *Compromisos para una paz digna en Chiapas*. Pero ni los comandantes y subcomandantes ni el Comité Clandestino Revolucionario Indígena acuerdan nada con el gobierno, sino que

éstos "bajan" a las bases zapatistas la discusión de los ofrecimientos y concesiones de ambas partes para que estas decidan y den su opinión.

El subcomandante Marcos escribe que

Cuando ocurrió el diálogo, nosotros, como dirección prácticamente desahuciada, en términos de vida, en términos vitales, teníamos un problema: si debíamos seguir con la línea con la que nos habíamos alzado el primero de enero, y según esa lógica íbamos a caer en los primeros días, o si debíamos preguntarle a nuestra gente si era el momento de parar o no, según la lectura que nosotros hacíamos de lo que estaba ocurriendo. Cuando a uno acude una duda de en donde va caminando, tiene que preguntarle al que lo dirige qué es lo que debe hacer, qué paso debe seguir. Y después del 12 de enero nosotros nos encontrábamos con que no sabíamos qué paso teníamos que dar. Honestamente, pues, nosotros como dirección del ejército zapatista, el Comité Clandestino y la Comandancia General, no sabíamos qué seguía. Hicimos lo que debía hacer cualquier organización en este caso: preguntarle a sus bases qué es lo que tenía que hacer. (Discurso a la Caravana de caravanas 14 de junio de 1994)

La insuficiencia de las propuestas del gobierno hace que el resultado de la consulta a las bases del EZLN sea su rechazo.

El "Mandar obedeciendo" como idea y práctica es la muestra palpable de la intersubjetividad de una comunidad auto reconocida como sujeto colectivo de su soberanía, que exige su reconocimiento con dignidad.

3.6. Para todos todo, para nosotros nada: La rebelión de la dignidad

El EZLN es la expresión práctica de una cultura de resistencia forjada en la lucha de los pueblos de la Selva Lacandona.

El EZLN original, el que se forma en 1983 es una organización política en el sentido de que habla y de que hay que hacer lo que se dice; las comunidades indígenas le

enseñan a escuchar y eso es lo que aprendemos nosotros. La principal lección de los indígenas es que hay que aprender a oír, a escuchar (entrevista al subcomandante Marcos por Cristián Calónico Lucio, 11 de nov. 1995)

John Holloway asegura que aprender a escuchar volteó todo de cabeza:

La tradición revolucionaria de hablar no sólo es una mala maña. Tiene una base teórica firmemente establecida en los conceptos del marxismo leninismo. La tradición de hablar se deriva, por un lado, de que la teoría (la conciencia de clase) tiene que ser llevada a las masas por el partido y, por el otro, de la idea de que el capitalismo se tiene que analizar desde arriba, a partir del movimiento del capital y no a partir del movimiento de la lucha en contra del capital. Cuando el énfasis se pone en escuchar, estos dos presupuestos teóricos son socavados: ya no es posible ver la teoría como algo que se trae desde afuera, puesto que es obviamente el producto de la práctica cotidiana; y el imperialismo es sustituido por la dignidad como punto de partida de la reflexión teórica (Holloway; 1997, 12)

Dignidad no es una palabra de tradición hegeliana ni marxista. Hegel no utilizó el concepto de dignidad en su lucha por el reconocimiento sino el de honor, un elemento fundamental de la cultura autoritaria prusiana, y aunque el pensador marxista Ernst Bloch escribió *Naturrecht un Mensliche Würde* ("Derecho natural y dignidad humana"), este texto es la excepción que confirma la regla.

El concepto de dignidad existe desde la antigüedad, pero es en el renacimiento cuando la crisis espiritual de la hegemonía católica permite relanzar la idea de la autonomía moral del individuo, planteada por Saulo de Tarso, desde una perspectiva secular. Pico de la Mirandola escribe en su texto *De la dignidad del hombre* que "el hombre es el ser vivo más dichoso y más digno" (De la Mirandola; 1984, 104)

¿Quién no admirará al hombre? En las sagradas Letras mosaicas y cristianas, para nombrarle, se habla de “toda carne” o “toda criatura”, pues es así que él mismo se forja, se fabrica y se transforma en la imagen de toda carne, en la hechura de todo ser creado (...)

¿A qué viene todo esto? Para que entendamos que una vez nacidos en esta condición dicha, de que seamos lo que queramos ser, hemos de procurar que no se diga de nosotros aquello de “Estando en honor, no lo conocieron, hechos semejantes a los brutos y jumentos sin entendimiento”, sino más bien aquello del profeta Asaph: “Dioses sois todos e hijos del altísimo”, y que por usar mal de la benevolentísima generosidad del Padre, no vayamos a convertir en perniciosa la saludable opción libre que nos otorgó. Que se apodere de nuestra alma una cierta santa ambición de no contentarnos con lo mediocre, sino anhelar lo sumo y tratar de conseguirlo (si queremos podemos) con todas nuestras fuerzas. Desdeñemos lo terrestre, despreciemos lo celeste y, finalmente, dejando atrás todo lo que es mundo, vlemos hacia la corte supramundana próxima a la divinidad augustísima. (De la Mirandola; 1984, 107-108)

El joven Pico de la Mirandola es expresión de una época en la que el hombre vuelve a ser el centro del mundo y por lo tanto responsable y creador, en un sentido mágico y esotérico, porque el paso de la crisis de la autoridad dogmática de la cosmovisión religiosa a la secular no fue automática sino resultado de un proceso en el que el racionalismo brota del contacto entre Europa y el mundo árabe. En el Renacimiento ya se problematizan, la moral, la juridicidad y la política que permitirá posteriormente pensar la *potestas* a partir del contractualismo iusnaturalista de la Ilustración.

Bloch encuentra el concepto de dignidad en el iusnaturalismo:

El problema de la herencia del Derecho natural es, a su manera, tan urgente como lo era el de la herencia de las utopías sociales. Utopías sociales y Derecho natural han tenido un cometido complementario en el mismo ámbito humano; marchando juntos, pero,

desgraciadamente, no golpeando juntos. Aun cuando las utopías sociales y las teorías iusnaturalistas estaban de acuerdo en lo decisivo, en el logro de una sociedad más humana, entre ambas se dan diferencias muy importantes, concisamente expresadas estas diferencias son: la utopía social estaba dirigida a la felicidad humana; el Derecho natural, en cambio, a la dignidad humana. La utopía social diseñaba situaciones en las que dejaban de existir los *agobiados* y *oprimidos*, mientras en el Derecho natural construye situaciones en las que dejan de existir los *humillados* y *ofendidos*. (Bloch; 1980, xi)

El concepto de la dignidad iusnaturalista es la base del igualitarismo burgués, que apuntaló las utopías sociales igualitarias, pero también del derecho a la diferencia.

Para Charles Taylor:

Con el tránsito del honor a la dignidad sobrevino la política del universalismo, que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos. (...) Según algunos, la igualación sólo afectó a los derechos civiles y los derechos al voto (...) pero el principio de ciudadanía igualitaria llegó a ser universalmente aceptado. Toda postura, por reaccionaria que sea, se defiende hoy enarbolando la bandera de este principio...

Por contraste, el segundo cambio, el desarrollo del concepto moderno de identidad, hizo surgir la política de la diferencia. Desde luego, también ésta tiene una base universalista, que causa un traslape y una confusión entre ambas. Cada quien debe ser reconocido por su identidad única. Pero aquí, el reconocimiento también significa otra cosa. Con la política de la dignidad igualitaria, lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo. (...) con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de éste individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de los demás. La idea es que, precisamente esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado original contra el ideal de autenticidad. (Taylor; 1993,61)

Para Taylor la política de la dignidad universal luchaba por un igualitarismo ciego a los modos en que difieren los ciudadanos, en cambio la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial (Taylor; 1963 ,62).

Esta contradicción no se ha resuelto, pero la idea eurocéntrica dominante le ha dado una ventaja al universalismo igualitarista de corte liberal, que ha logrado imponerse en dos ámbitos: desde el ámbito del poder, en el que el igualitarismo liberal justifica la intervención del Estado eurocéntrico en otras culturas y del Estado en la sociedad, y por otro lado, se convierte en el objetivo del utopismo social, en el cual todos somos hermanos en la lucha por la felicidad.

Como señala Bloch:

El auténtico derecho natural, basado en una voluntad racional liberada postulaba una justicia que había que conquistar en la lucha; no una justicia desde lo alto que, distributiva o retributivamente, prescribe a cada uno su ración, sino una justicia activa, una justicia desde abajo, a fin de que no se le necesite ya. (Bloch; 1980, xii)

En el mismo sentido, Holloway afirma que el concepto de Dignidad de los zapatistas es un concepto que sólo se ha podido desarrollar en la lucha. Pero no proviene solamente de la resistencia específica de algunos pueblos indios sino de una gran tradición de resistencia. La dignidad como concepto se encuentra profusamente en los documentos y arengas de los rebeldes y revolucionarios mexicanos. Ricardo Flores Magón acuñó la frase "Luzbel rebelde es más digno que el arcángel Gabriel sumiso". Los campesinos saben que "Más vale morir de pie, peleando, que de hambre y miseria", lo que quizá se deba a la influencia del iusnaturalismo dieciochesco en las ideas independentistas y liberales del siglo

XIX. Curiosamente las ideas socialistas desplazarían estos conceptos del discurso de las izquierdas progresistas.

El EZLN develó que existía una enorme reserva de dignidad y rebeldía campesina en México, posible por la participación indígena en su historia. No se puede entender al EZLN sin entender el proceso en el que el conflicto y luego la ruptura con el sistema tradicional de cargos, un sistema honorífico que perdura en la mayoría de los pueblos mesoamericanos, genera una evolución hacia la dignidad, potenciado por su cultura intersubjetiva. Sin embargo, esta es una evolución particular, que no se puede generalizar al ámbito indígena ni plantearse como un desarrollo teleológico forzoso. Aquí nos referimos a un caso particular, que además tiene un desarrollo desigual dentro del mismo neozapatismo, que se desenvuelve dinámicamente dentro del variado mosaico de movimientos políticos, sociales y religiosos chiapanecos, en los que el componente honorífico se entremezcla con las prácticas caciquiles y la diferenciación clasista dentro de las colonias, pueblos y parajes indígenas.

La dignidad como concepto central nos obliga a replantear todo el esquema político. Un movimiento rebelde que escucha y toma como su punto de partida la dignidad sitúa su lucha en una perspectiva permanente e indefinida. Como señala Holloway (1997,13), es un movimiento *a partir de*, no un movimiento *hacia*, es un salir y no un llegar. La dignidad nos obliga a pensar la política de una forma diferente a la concepción instrumentalista presente en las ideologías revolucionarias.

La rebelión del EZLN es democrática no sólo porque persiga la meta de la democratización del Estado, sino porque el EZLN funciona de manera

intersubjetiva y responde a la dignidad de sus militantes. Esto desborda los viejos límites realpolíticos que han tenido los movimientos antisistémicos del siglo XIX y XX.

En el comunicado del 10 de junio junto a la respuesta del no a las proposiciones del gobierno el EZLN escribe:

De cara a la montaña hablamos con nuestros muertos para que en su palabra viniera el buen camino por que debe andar nuestro rostro amordazado.

Sonaron los tambores y en la voz de la tierra habló nuestro dolor y nuestra historia habló:

"Para todos todo", dicen nuestros muertos. Mientras no sea así no habrá nada para nosotros.

Hablen la palabra de los otros mexicanos, encuentren del corazón el oído de aquellos por los que luchamos. Invítenlos a caminar los pasos dignos de los que no tienen rostro. Llamen a todos a resistir, que nadie reciba nada de los que mandan mandando. Hagan del no venderse una bandera común para los que lo compartan, pidan que con ustedes resistan, rechacen todas las limosnas que del poderoso vienen. Que las gentes buenas todas de estas tierras organicen hoy la dignidad que resiste y no se vende, que mañana esa dignidad se organice para exigir que la palabra que anda en el corazón de los mayoritarios tenga verdad y saludo de los que gobiernan, que se imponga el buen camino del que el que mande, mande obedeciendo.

¡No se rindan! ¡Resistan! No falten al honor de la palabra verdadera. Con dignidad resistan en las tierras de los hombres y mujeres verdaderos, que las montañas cobijen el dolor de los hombres de maíz ¡No se rindan! ¡Resistan! ¡No se vendan! ¡Resistan!

Así habló su palabra del corazón de nuestros muertos de siempre. Vimos nosotros que es buena su palabra de nuestros muertos, vimos que hay verdad y dignidad en su consejo. Por eso llamamos a todos nuestros hermanos indígenas mexicanos a que resistan con nosotros. Llamamos a los campesinos todos a que resistan con nosotros, a los

obreros, a los empleados, a los colonos, a las amas de casa, a los estudiantes, a los maestros, a los que hacen del pensamiento y la palabra su vida, a todos los que dignidad y vergüenza tengan, a todos llamamos a que con nosotros resistan, pues quiere el mal gobierno que no haya democracia en nuestros suelos. Nada aceptaremos que venga del corazón podrido del mal gobierno, ni una moneda, ni un solo medicamento ni una piedra ni un grano de alimento ni una migaja de las limosnas que ofrece a cambio de nuestro digno caminar.

No recibiremos nada del supremo gobierno. Aunque aumenten nuestro dolor y nuestra pena, aunque la muerte siga con nosotros en mesa, tierra y lecho, aunque veamos que otros se venden a la mano que los oprime, aunque todo duela, aunque la pena lllore hasta en las piedras. No aceptaremos nada, resistiremos hasta que el que mande, mande obedeciendo.

(...)

Que la dignidad rompa el cerco con el que las manos sucias del mal gobierno nos asfixian. Todos estamos cercados, no dejan que la democracia, la libertad y la justicia entren a tierras mexicanas. Hermanos, todos estamos cercados ¡No nos rindamos! ¡Resistamos! ¡Seamos dignos! ¡No nos vendamos!

¿De qué le servirán al poderoso sus riquezas si no puede comprar lo más valioso en estas tierras? ¿Si la dignidad de los mexicanos todos no tiene precio ¿para qué el poder del poderoso?

El "Para todos todo, para nosotros nada" nos señala la centralidad de la dignidad en la lucha del EZLN como una tensión que se proyecta más allá de sí misma y rompe los límites de la lucha que, como señala Holloway, no es simplemente lo indefinido sino lo que se niega a ser definido y delimitado. La afirmación de la dignidad responde a su negación actual. La rebeldía se justifica como una lucha contra la negación de la dignidad, que se convierte en el objetivo a defender y realizar.

La dignidad, entonces, es la lucha contra su negación y por su realización. (...)Uno tiene dignidad o verdad, sólo luchando contra la indignidad o no-verdad actual. La dignidad implica un movimiento constante en contra de las barreras de lo que existe, un subvertir y traspasar las definiciones. (Holloway; 1997,18)

La dignidad traspasa los límites que separan la política de la ética y crea un puente que obliga a replantear la finalidad de la política y el Estado, que tienen que reconocer la dignidad de los rebeldes y responder a su interpelación. Esto no tiene solamente repercusiones en el escenario realpolítico, en el que obligaría a los políticos a actuar con dignidad y respeto, a respetar los procesos electorales, a ser verdaderos representantes y servidores de la sociedad, lo que sería totalmente limitado y sonaría demagógico. La dignidad va más allá, reafirma que lo personal es político y viceversa. De esta manera los zapatistas proyectan una política que reconoce la opresión particular de los individuos y cuestiona la tradición jerárquica y patriarcal que desde la antigüedad se asume como la naturaleza de lo privado, no solo como separación entre lo íntimo y lo social, sino como privación, como exclusión de la presencia y la actividad pública de los niños y las mujeres, y los que como ellos no tienen carta de ciudadanía, como los "transgresores" y los "bárbaros". Es una ruptura radical con una concepción en la que no hay cabida para los valores universales y creativos de la libertad.

Esta tradición jerárquica y patriarcal la podemos ilustrar con la siguiente afirmación de Aristóteles:

Mandar y ser mandado pertenece no sólo a las cosas necesarias sino provechosas, y aun en ciertos casos, y directamente desde su origen, unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar (...) de muchas partes, continuas o discretas, se integra lo que llega a ser un todo unitario o común, en el cual se encuentra siempre un

elemento imperante y uno imperado(...) El alma, en efecto, gobierna el cuerpo con dominio despótico, mientras que la inteligencia gobierna el apetito irracional con dominio político y regio (...) lo mismo debe decirse en las relaciones entre el hombre y los demás animales. Por más que los animales domésticos sean naturalmente mejores que los salvajes, es provechoso a todos ellos ser regidos por el hombre, pues de este modo se provee a su seguridad. Asimismo entre los sexos, el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior: el primero debe por naturaleza mandar y la segunda obedecer. Pues de la misma manera es necesario que así sea con la humanidad en general. (...) Es esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por esto es de otro) y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero no tenerla en propiedad. (Política I, ii, p. 8)

Con esta cita podemos ver realmente las limitaciones de la intersubjetividad aristotélica y hegeliana. Son intersubjetividades parciales, que se construyen a partir de tradiciones patriarcales y utilitaristas.

La modernidad se construyó con base en estos presupuestos. El liberalismo desarrolló, como ha señalado en su obra Michel Foucault, el proyecto de una sociedad disciplinaria sobre los esquemas patriarcales y burgueses de dominio, como la separación y jerarquía de los géneros vernáculos, la unidad de la familia patriarcal, la sexualidad dirigida a la reproducción, etcétera. El Estado moderno define qué es lo social, lo normal, lo productivo. Lo que escape a esas clasificaciones, como señala Holloway, no es, o es una aberración a corregir.

De manera similar se planteó la definición socialista de la clase obrera como sujeto revolucionario, en el que la organización (el partido) define a partir de su análisis estructural y del objetivo de la toma del poder quién es y quién no es de la clase, lo que redujo la percepción del antagonismo social, en la que sólo se

reconoce como sujeto a la "clase obrera" por su antagonismo y dependencia fundamental con las relaciones sociales de producción.

El intento leninista por definir la clase obrera, el sujeto revolucionario, desde un a priori teórico heterónimo ha tenido el mismo papel que las disciplinas sociales liberales: convertirse en la cadena y el candado del sujeto, que de tal manera deviene objeto fetichizado en su imposibilidad de autoemancipación.

Esta visión estrecha del sujeto impidió a los viejos movimientos antisistémicos entender la amplitud y diversidad de los antagonismos que genera el capitalismo. Por ello, de manera paralela a su fracaso y debacle surgen movimientos críticos y contraculturales que obedecen a otras formas de conflicto como los feminismos, los ecologismos, los movimientos lesbico-gays o los indígenas, que no sólo cuestionan la explotación capitalista sino las estructuras jerárquicas patriarcales, tanto la tradicional religiosa-conservadora como la pretendidamente moderna y científica liberal-progresista, que comparten todos los sectores seculares de la política liberal eurocéntrica.

Por eso en el conflicto chiapaneco tanto el Estado mexicano y sus intelectuales como los depositarios desahuciados del estalinismo han luchado por definir, clasificar, limitar, mientras la lucha del EZLN ha sido para romper el cerco, desbordar, negarse a ser definidos y en caso de aceptar la definición, traspasarla.

La política de la dignidad planteada por el EZLN fluye de una comprensión de la política que reconoce las opresiones específicas e impulsa las luchas autoemancipatorias.

En este sentido, es emblemático el esfuerzo de las mujeres neozapatistas por romper la cultura patriarcal. Han promulgado una Ley Revolucionaria de las

Mujeres, que expresa la importancia de la participación de las mujeres en el EZLN. Ningún movimiento indígena se había propuesto una transformación tan radical en su cultura. La lucha de las mujeres es, sin embargo, larga y difícil. Lejos estamos de idealizar la situación actual de las mujeres indígenas, los resultados hasta el momento son muy desiguales (como variado es el zapatismo mismo), pero no se puede negar que el EZLN está haciendo un esfuerzo en este sentido.

Los zapatistas tienen razón cuando dicen que necesitamos un nuevo lenguaje, no solamente porque las "viejas palabras" están "desgastadas", sino porque la tradición marxista ha enfocado tanto la dominación que no ha desarrollado las palabras adecuadas para hablar de resistencia. La dignidad es el término que da la vuelta a eso, que expresa positivamente lo que está suprimido, aquello por lo cual estamos luchando. La dignidad es lo que no conoce ninguna sustantivación del ser, ninguna estructura objetiva. La dignidad es lo que se levanta contra la humillación, la deshumanización, la marginación, la dignidad es lo que dice "aquí estamos, somos humanos y luchamos por la humanidad que nos es negada". (Holloway; 1997,34)

Por eso la dignidad parte de la práctica cotidiana de des-enajenación, des-fetichización y antidefinición. La dignidad implica la autoemancipación, la resistencia que nos hace humanos al enfrentar con un NO al acoso constante a la dignidad de todos y cada uno por la negación, la distorsión, la fragmentación y la manipulación del poder "espectacular" (Debord) del capital.

La dignidad es y no es: es la lucha contra su propia negación. Si fuera simplemente la afirmación de algo que ya es, sería un concepto totalmente flojo, una complacencia hueca. Si fuera simplemente la afirmación de algo que no es, sería entonces un sueño vacío o un deseo religioso. Sólo como lucha contra su propia negación tiene sentido. (Holloway; 1997, 18)

3.7. Sujeto indígena, multitud y sociedad civil

El EZLN actualiza el problema de la identidad entre sociedad y Estado planteado por Spinoza y Hobbes. Para Hobbes el pueblo tiene una "voluntad única" que se funde en el Estado; si hay Estado hay pueblo, mientras que para Spinoza la sociedad asemeja mucho más a una *multitud*:

Para Spinoza el concepto de multitud indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes, comunitarios, sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto. Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos: forma permanente, no episódica o intersticial. Para Spinoza, la multitud es la base, el fundamento de las libertades civiles. (Virno; 2003, 21-22)

Para Spinoza multitud es un concepto afirmativo mientras para Hobbes, con quien el holandés coincidía en otros sentidos, como el de la obediencia absoluta al Estado, es un concepto negativo que señala el "estado de naturaleza" anterior a la construcción del Estado.

La multitud es la antinomia del pueblo, rehuye la unidad política y la obediencia; nunca transfiere poder al soberano. La pluralidad de la multitud inhibe la transferencia de la soberanía al dios secular del Estado, el Leviatán, y contradice el monopolio estatal de la decisión política.

La multitud no es el enésimo "sujeto revolucionario" que haya que adorar como lo hacen los hinchas futboleros desde las gradas de un estadio. Sólo un cándido postmodernismo puede creer que este sea "el mejor de los mundos posibles". No, la multitud es un modo de ser abierto a desarrollos contradictorios: rebelión o servidumbre, esfera pública finalmente no estatal o base de masas de gobiernos autoritarios, abolición del trabajo sometido al patrón o "flexibilidad" ilimitada. La multitud es un modo de ser que

corresponde al postfordismo y al "general intellect"; un punto de partida inevitable pero ambivalente. (Virno; 2003, 19)

El EZLN con su aparición reveló una sociedad polimorfa y fragmentada que no transfiere ya legitimidad. Los Estados contemporáneos ya no se sostienen en los pueblos, sino, como virreinos coloniales, en el apoyo de los centros del poder financiero y económico; el pueblo así es desplazado de múltiples maneras hacia los márgenes de la política mediante la exclusión mientras se consolida una dominación patrimonialista. Como ha planteado Guillermo Almeyra en diversas ocasiones, esto es resultado de una dominación de clase,

...no puedes decir, como Negri y Virno, que han desaparecido las clases y que la multitud debe salir del capitalismo(...) las clases no explican todo, pero existen; mientras existan capitalistas hagan una política de clase existirán también los otros: los explotados. (Almeyra; 2005, 59)

El EZLN no niega la dominación de clase: denuncia el neoliberalismo, pero abre el espectro del sujeto político al reivindicar la pluralidad para obtener el reconocimiento de su dignidad y sus derechos colectivos e individuales, lo que contribuye a concebir una sociedad diversa que se afirma como tal, para re determinar al Estado, para que en lugar de que niegue la pluralidad, sea "la base que autoriza la diferenciación, aquello que consiente la existencia político-social de los muchos en tanto tales" (Virno; 2003, 26).

Sin embargo el EZLN revela la pluralidad social no porque haya perdido su viejo referente de clase, sino todo lo contrario, porque parte de una identidad particular de espectro amplio y complejo:

Ser zapatista para los indios de Chiapas supone reconocerse en tres campos simbólicos que modelan su identidad y orientan sus prácticas colectivas: la tierra, la libertad

y la lucha. La dimensión propiamente agraria del zapatismo forma parte del patrimonio cultural que comparten los integrantes del EZLN con todos los campesinos chiapanecos. (Monjardin; 2000, 140)

Esta identidad campesina es lo que permite el intercambio de herencias múltiples con los campesinos como clase, no sólo en Chiapas, sino a escala nacional e internacional. Es lo que establece un código común que los campesinos en general entienden. Tierra y Libertad es un grito universal de los pueblos campesinos.

Aunque toda identidad étnica remite a una cultura, por sí misma la identidad no define necesariamente a la cultura implicada, ya que esta puede ser parte de la acción de una sociedad culturalmente diversificada, que por lo mismo, distribuye los contenidos culturales a los individuos en función de su status social, verbigracia campesino, funcionario, obrero industrial, sacerdote, científico, empresario, intelectual (...) la identidad étnica no es necesariamente un supuesto de comportamiento uniforme y acorde con una uniformidad cultural. (Esteva; 1984, 35-36)

Claudi Esteva Fabregat plantea que las identidades tienen múltiples polivalencias, como señala Monjardin respecto de los miembros del EZLN.

...El conflicto de clases es parte del conflicto interétnico precisamente porque toda polietnización de la sociedad supone la conversión de ésta en recipiente de bienes que atraen a todos aquellos individuos de etnias diversas que, solidarizados por su etnicidad, una vez puestos en el sistema poliétnico pueden luchar indistintamente tanto por su status económico y social como por su etnicidad, pueden luchar, asimismo, por el cambio revolucionario de la sociedad e interpretar el cambio desde la perspectiva cultural de su propia etnicidad, más que desde la perspectiva de una abstracción teórica cuya realidad estructural no dominan y que, por tanto, sólo pueden imaginar por una consciencia de sustitución de autoridades. En los países coloniales esta sustitución tiene un carácter

eminentemente étnico y la lucha de clases es una lucha contra el sistema de estratificación étnicamente constituido. (Esteva; 1984, 49-50)

El EZLN no sólo tiene una identidad campesina. La conformación del EZLN implicó un esfuerzo enorme de las comunidades rebeldes por dar sentido a su ser indígena, a su nosotros. Para Esteva Fabregat la filiación étnica es anterior a la de clase, pues mientras la primera se engloba en “un concepto de sistema cultural total”, en el segundo se engloba en un concepto de sistema cultural “parcial”, de una cultura que se comunica para su integración dinámica con otras partes de las que se compone.

En las sociedades complejas, estratificadas en clases sociales, la etnia no es el equivalente a una organización social, como tampoco lo es una clase social. (...)

Etnia y clase social no son de por sí conceptos descriptivos de contenidos culturales; en realidad son categorías clasificatorias que remiten, una, a la identidad histórica y otra a la identidad económica. Si bien no se excluyen una a la otra, y a pesar de ser componentes de toda sociedad avanzada, etnia y clase son elementos de identificación que pertenecen a planos diferentes de la identidad... (Esteva; 1984, 87)

Para los rebeldes ser zapatistas no es solamente reivindicarse como campesinos pobres sino sobre todo como indígenas en un mundo diverso. Los neozapatistas han hecho de esta relación entre su universalidad campesina y su particularidad indígena un elemento que los universaliza, porque mientras su ser campesino los identifica con una clase universal, su ser indígena los sitúa en una posición de diferencia irreductible. Plantear la existencia de los pueblos indios y su repudio al etnocidio es la afirmación de culturas que han sido negadas y atacadas para imponer la civilización occidental, y que a pesar de ello no plantean una revancha histórica ni un particularismo supremacista.

Pero ¿qué es lo que plantean?

Una gran interrogación.

Para afrontar el problema de la diversidad negada el movimiento neozapatista se interroga primeramente qué es ser indígena para después confrontar esta pregunta con otra pregunta: ¿quiénes son ustedes? Y esta interrogación se multiplica e interpela a los "otros" en la búsqueda de una alternativa común.

Y la respuesta ha sido desconcertante:

El saber intersubjetivo (Honneth; 1997) del EZLN lo relaciona e identifica con sectores que históricamente se encontraban fuera de lo que creíamos era la cosmovisión indígena y campesina, pero cuyas demandas implican también un disenso en las sociedades capitalistas, como son las mujeres, los jóvenes rebeldes, los gays y las lesbianas, entre muchos otros.

El EZLN convoca a sectores que el mismo EZLN ha definido como Sociedad Civil.

Pero ¿qué es la sociedad civil?

La mayoría de los filósofos iusnaturalistas la conciben como la sociedad que otorga su soberanía al Estado y por lo tanto rebasa el "estado de naturaleza", pero que tiene además de una relación con el Estado una relación fincada en el ámbito de lo privado.

Hegel definió la sociedad civil como un campo de batalla:

Como la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos, así aquí tiene su sede, así aquí tiene su sede el conflicto del mismo con los comunes negocios particulares, y de estos junto con aquél, contra los más elevados

puntos de vista y los mandatos del Estado. (GWFHegel, parágrafo 289 de la Filosofía del Derecho).

La Sociedad Civil en este sentido es entendida por el EZLN como la sociedad plural autónoma tanto del gobierno como del sistema político. Como señala Alejandro Moreno:

En los esfuerzos zapatistas por invocar a la llamada sociedad civil e incidir en el proceso constante de autocreación colectiva de los grupos sociales que la conforman, la ambigüedad del término sociedad civil ha sido un acierto que han utilizado de manera incluyente como una llave para potenciar la incidencia política de los individuos y grupos que luchan y resisten por vías diferentes al control de los partidos e instituciones establecidas. (Moreno; 2004, 51)

El concepto de sociedad civil apareció por primera vez en el vocabulario popular cuando los terremotos de 1985 devastaron la Ciudad de México y sus habitantes tomaron las labores de rescate y organización en sus manos ante la incapacidad gubernamental para enfrentar el siniestro. Desde entonces la sociedad civil es un conglomerado social pluriclasista y pluricultural que ha emergido espontáneamente en los casos de catástrofe o en determinados eventos políticos, como el apoyo masivo a Cárdenas en 1988 o en 1994 con la irrupción del EZLN. Luego este conglomerado social "se disuelve en las resistencias cotidianas que permanecen aisladas, y que son el pan de cada día" (Moreno; 2004, 53)

El subcomandante Marcos ha señalado que su relación con la sociedad civil es de encuentros y desencuentros. Los organizadores de la sociedad civil, los organismos no gubernamentales y otros, que hablan a nombre de ésta, no son desinteresados.

Podemos hablar de una sociedad civil "profesional" (...) Ong's, medios de comunicación, abajo firmantes que participan de la pasarela de personalidades que no representan a nadie, grupos que no mueven un dedo y que siempre salen en la foto y otras linduras por el estilo que han empezado a dar al traste con diversas iniciativas pues minan con su protagonismo la legitimidad de las propuestas zapatistas. (Moreno; 2004, 53)

El balance de Moreno, desde la sociedad civil es el siguiente:

No hemos podido responder a nuestras necesidades de salud, vivienda, educación, democracia, etc. de manera autónoma y organizada. Pero pasos importantes se han dado, como el trabajo de los comités civiles municipales para impulsar la consulta del 99, o el recibimiento a la *Marcha del Color de la Tierra*, donde las formas horizontales de organización territorial desplazaron a la hoguera de las vanidades y demostraron que el fin de la guerra y la democratización de nuestra sociedad, si nos lo proponemos no estaría tan lejos como algunos piensan. (Moreno; 2004, 53)

La pregunta de cómo articular políticamente a una sociedad oscilante entre la multitud y la sociedad civil, entre la rebeldía y la obediencia, la organización y la pasividad, la unidad y la dispersión, seguirá siendo motivo de polémica por mucho tiempo. El EZLN lo que ha hecho es ayudar a ponerla en la mesa de discusión.

3.8. El EZLN y las izquierdas mexicanas

La aparición del EZLN evidencia y confronta la crisis de las izquierdas en México, en particular al PRD, que bajo el liderazgo de Cuauhtémoc Cárdenas no pudo contrapesar el salinismo. Como señala Luís Hernández Navarro:

Aunque Carlos Salinas de Gortari asumió la presidencia de la república entre fuertes impugnaciones, sus acciones de gobierno le fueron creando una base de legitimidad creciente. La tesis perredista sobre la ilegitimidad del jefe del ejecutivo y su negativa a negociar con él no representaron un contrapeso significativo para el impulso de

un drástico proyecto de modernización económica desde arriba, de acuerdo con los lineamientos centrales de las políticas de ajuste y estabilización elaboradas por el Banco Mundial. Casi sin resistencias, Salinas reformó las relaciones entre el Estado y las iglesias, incubó una nueva camada de multimillonarios al calor de las privatizaciones de empresas estatales, canceló el viejo pacto existente entre Estado y campesinos al modificar el artículo 27 constitucional y suprimir el reparto agrario, reorganizó las políticas de combate a la pobreza para dotarse de una nueva clientela política y firmó un acuerdo de libre comercio con Estados Unidos y Canadá. (Hernández Navarro; 2000, 161)

Las izquierdas convocadas por el cardenismo ocuparon las energías que antes bullían en la resistencia en la lucha electoral y parlamentaria. Los movimientos sociales accedieron a la política con un gran partido nacional, pero alimentaron una cultura corporativa y clientelar que impuso la fuerza del número y la maniobra. La contraparte de una cultura corporativa fue la conformación de grupos internos de interés, conocidos como corrientes, que han desvirtuado la vida política del PRD, que no gravita en torno a ideas ni propuestas, sino a una feroz lucha por los puestos y las candidaturas. El empobrecimiento ostensible de los discursos y las propuestas tanto a nivel interno como con la sociedad significó un retroceso programático que desarmó políticamente a la gama de organizaciones de izquierdas del país que perdieron sus objetivos originales y han acabado entrelazados con los grupos de poder emanados de los regímenes priístas situando al PRD a merced de los reacomodos de la clase política tradicional.

Ya en 1994 el desgaste del capital político logrado en 1988 por Cárdenas era evidente. La guerra del salinato contra el neocardenismo, junto con un desdibujamiento de las referencias de izquierda, empezó a generar que la tendencia del voto se inclinara más por el abstencionismo pasivo que por la

participación electoral. La lectura de la clase política perredista fue que esto se debía a las herencias radicales y que por lo tanto había que cambiar de actitud: sepultar ideologías y escatologías y asumir las reglas de la mercadotecnia electoral para ganar el voto de los indecisos. Para el momento del levantamiento del 1º de enero del 94 los potenciales votantes del perredismo se esfumaban, las izquierdas se despeñaban en el fracaso.

Es aparentemente paradójico, pero el EZLN, que era la manifestación del fracaso de la política partidaria le dio un nuevo impulso a los procesos de democratización que está viviendo la vida política mexicana.

El EZLN nunca se ha planteado como una fuerza electoral, inclusive llamó en 1997 al abstencionismo y el sabotaje contra unas elecciones locales realizadas en la lógica contrainsurgente, pero generó un incremento de la lucha electoral que finalmente redundó en la derrota electoral del PRI el año 2000. No podría pensarse en la "transición a la democracia" (eufemismo que significó simple alternancia en el poder) sin el EZLN.

Días después de la celebración de la Convención Nacional Democrática en agosto de 1994, el EZLN declaró que no interferiría en la realización de las elecciones federales ni estatales, que permitiría la instalación de las casillas y el libre tránsito del personal del IFE y de la Comisión Estatal Electoral. Pero las elecciones federales, en las que compitieron Ernesto Zedillo por el PRI, Diego Fernández de Cevallos por el PAN, Cuauhtémoc Cárdenas por el PRD y otros candidatos sin posibilidades reales como Leticia Soto por el Partido del Trabajo (PT), no significaron un cambio. Ernesto Zedillo ganó las elecciones con una campaña para ganar el voto del miedo y la desinformación, en la que se

presentaba al gobierno, al PRI y su candidato como garantes de la paz a secas y del bienestar de la familia. Una campaña que movilizó tanto los recursos de la oligarquía financiera como el corporativismo tradicional y el clientelismo político que el salinismo había diseñado bajo su política del "liberalismo social" mediante organismos como el PROCAMPO.

En Chiapas, el priísta Eduardo Robledo Rincón se proclamó vencedor en medio de protestas y denuncias de fraude. Un mes antes de las elecciones, el candidato de la Adepech postulado por el PRD al gobierno de Chiapas, Amado Avendaño Figueroa, sufre un atentado carretero cerca de Pijijiapan que casi le cuesta la vida y en el que perecen Agustín Rubio, dirigente de la CIOAC de Chiapas, y algunos acompañantes. El clima político se tensa en Chiapas, que se sume en el conflicto postelectoral.

Durante seis años el EZLN reconoció al gobernador en rebeldía, que, sin embargo, se fue convirtiendo en una figura más propagandística que real, pues el PRD chiapaneco al crecer se convirtió en arena de lucha de sus corrientes internas y dejó en segundo plano la disputa por el gobierno, que sería ocupada tras la renuncia de Robledo Rincón por varios gobiernos interinos, el de Julio César Ruiz Ferro y el de Roberto Albores Guillén. Tras los interinos el expriísta Pablo Salazar Mendiguchía ganaría la gubernatura como candidato de la oposición.

Willibald Sonnleitner y Juan Pedro Viqueira analizan que tras el triunfo de Pablo Salazar el EZLN ha respetado los procesos electorales y la relación entre el gobierno de Chiapas y las Juntas de Buen Gobierno es de mutuo reconocimiento, no así con el gobierno federal. Pero además analizan que la mayor participación

en las más recientes elecciones para diputados locales y ayuntamientos estuvo en los municipios indígenas.

Sería interesante saber cómo los teóricos del indianismo, que al margen de cualquier estudio empírico minimamente riguroso, se obstinan en afirmar que la democracia electoral es ajena a la cultura indígena explican (por qué votan más los indígenas mientras los municipios de menor participación son las grandes ciudades de Chiapas). (Sonnleitner y Viqueira, 2004)

Otra muestra de la actitud abierta del EZLN fue cuando convocó al PRD y las organizaciones de la izquierda realmente existente al encuentro de la CND en Querétaro los días 2,3 y 4 de febrero de 1995. Ahí la propuesta zapatista fue conformar un Frente de Liberación Nacional con todas las fuerzas políticas de la izquierda. Pero esto se malogró debido a la lucha por el protagonismo y los desacuerdos finiseculares entre partidos políticos, grupúsculos y organizaciones sociales. No volvió a ser retomada una iniciativa de esta naturaleza. Por el contrario, el PRD se fue alejando cada vez más del EZLN, al igual que muchos movimientos sociales y políticos.

La iniciativa de conformar al Frente Zapatista de Liberación Nacional también ha tenido sus bemoles. La necesidad de dar cuerpo al apoyo social al neozapatismo planteó la necesidad de conformar una organización hermana que no estuviera subordinada al EZLN, que no fuera el brazo político de una organización armada, sino una organización impulsora de una nueva política. Sin embargo el hecho de que en el congreso de fundación del FZLN se votara una militancia exclusiva alejó de éste a mucha gente que milita en otros movimientos y partidos, limitando su margen de acción e incidencia, de tal manera que se ha

mantenido más bien como una organización de carácter testimonial y solidario que como un instrumento de lucha política fuera de Chiapas. Algo que puede cambiar en la coyuntura política actual.

A pesar de que la aparición del EZLN fue un elemento que potenció la lucha democrática e hizo posible, primero, el triunfo de Cuauhtémoc Cárdenas en el Distrito Federal, y, luego, la derrota del PRI a manos de Vicente Fox (que prometió resolver el conflicto chiapaneco en 15 minutos) el gobierno federal panista y el gobierno de Pablo Salazar Mendiguchía, expriísta que ganó la gubernatura de Chiapas con el registro de una coalición de todos los partidos contra el PRI, continúan la guerra de baja intensidad contra el EZLN.

La clase política ve con recelo al EZLN porque plantea un horizonte de lucha mucho más amplio que las elecciones, a pesar de que, como señala Alain Touraine, "es el primer movimiento armado en Latinoamérica en creer en la complementariedad de los movimientos sociales radicales con la democracia".

Sin embargo, la conclusión de la lucha democratizadora de los ochenta y noventa es que el PRD asumió su posición dentro de la clase política como el sector "civilizado de la "izquierda" y se sumó a las derechas priístas y panistas en el intento de consolidar la "governabilidad democrática". En el 2000 promulgaron juntos una ley indígena que desvirtuó las demandas del EZLN y el Congreso Nacional Indígena planteadas en la movilización de la Marcha del Color de la Tierra.

3.9. El agotamiento de los movimientos antisistémicos

Pero los problemas del perredismo no son un síntoma local, se trata de la manifestación en México del agotamiento histórico de las izquierdas como movimientos antisistémicos. En mayor o menor grado todos los partidos comunistas y socialdemócratas alrededor del mundo comparten la misma crisis: burocratización, corrupción, pérdida de horizontes históricos, crisis de militancia, etcétera.

"La conclusión que muchos extraen de este análisis es que los movimientos antisistémicos han fracasado o, todavía peor, que fueron cooptados. El cambio del estado capitalista por el estado socialista, para gran parte de los que piensan en estos términos, no ha tenido los efectos transformadores sobre la historia mundial --la reconstitución de trayectorias de crecimiento-- que se había creído tendría. Y la transición de colonia a Estado, mediante revolución o negociación no sólo ha carecido de efectos sobre la historia mundial, sino que también, en la mayoría de los casos, no ha afectado la distribución interna de las cotas de bienestar, lo cual era realmente un aspecto importante en los programas de estos movimientos. La socialdemocracia no ha tenido un éxito mucho mayor. En todos los casos, su ocupación del poder del estado resultó ser una mera presencia mediadora, una presencia constreñida por los procesos de acumulación a escala mundial y por la doble exigencia que se impone a los gobiernos: enterrar a los muertos y cuidar de los heridos, sean estos individuos o propiedades. Para desazón de unos y tranquilidad de otros, el único esfuerzo coordinado de revolución, la Comintern/Cominform, colapsó completamente bajo el peso desintegrador de la formación de Estados en todos los escenarios de sus operaciones: en su centro histórico, en sus posteriores lugares de éxito, en las restantes arenas nacionales en las que demostró su fuerza, en puntos en donde su presencia era marginal. Sin excepción, todos los partidos comunistas actuales se hallan preocupados, en primer lugar, por sus condiciones domésticas y tan sólo secundariamente

por la revolución mundial, si es que ésta les preocupa en modo alguno". (Arrighi, Hopkins, Wallerstein; 1999, 38)

El EZLN apareció en medio de la crisis de todos los movimientos antisistémicos de matriz europea que comenzaron a consolidarse a partir de 1848. Immanuel Wallerstein plantea que en ese año la resistencia popular anticapitalista toma como referencia el fracaso relativo de la revolución que derrumba en Francia la Restauración orleanista pero es incapaz de ofrecer una alternativa de poder. Desde entonces la toma del poder estatal como medio de transformación social fue el objetivo compartido por las diversas posiciones del movimiento obrero y revolucionario europeo y se convirtió en el punto de referencia de todas las organizaciones anticapitalistas a nivel mundial, que acabaron repitiendo la visión de la política desde la perspectiva anética de la supervivencia que inauguraron Hobbes y Maquiavelo.

Los partidos socialdemócratas y comunistas se diferenciaron precisamente por las formas de luchar por el poder del Estado y los plazos para realizarlo, es decir, por la vía electoral para realizar una política reformista o por la vía revolucionaria para imponer la dictadura del proletariado, expropiar la propiedad capitalista y comenzar el desarrollo del socialismo.

La revolución rusa de 1917 fue la primera victoria importante de los defensores de la estrategia revolucionaria, opuesta a la versión evolucionista socialdemócrata. A diferencia de 1848 y de la Comuna de París, el gobierno revolucionario no fue derribado. 1917 fue el caso más importante, pero no constituyó el único éxito, al menos parcial, de esta estrategia. La revolución

mexicana, la revolución china y la revolución cubana también parecían demostrar la validez de las estrategias revolucionarias.

En 1945, o quizá más exactamente en la década de los cincuenta, la estrategia parecía estar dando sus frutos en innumerables lugares del mundo. Las tres variantes fundamentales de los movimientos antisistémicos de la "vieja izquierda" histórica --los comunistas de la Tercera Internacional, los socialdemócratas de la Segunda y los movimientos nacionalistas (especialmente fuera de Europa)-- podían anotarse un éxito notable: la lucha armada de los partidos comunistas en Yugoslavia y China, la masiva victoria electoral del Partido Laborista en Gran Bretaña en 1945, los triunfos nacionalistas en la India e Indonesia. La materialización en el último rincón del planeta de los objetivos de 1848 no parecía sino cuestión de décadas. Este optimismo generalizado de las fuerzas antisistémicas era, sin embargo, realmente exagerado. (Arrighi, Hopkins, Wallerstein; 1999, 85)

La hegemonía estadounidense en el sistema mundial a partir de 1945, sin embargo, posibilitó una dinámica contrarrevolucionaria generalizada que se conoció como la Guerra Fría. Esta "guerra" mantuvo la división del mundo acordada con los rusos después de la derrota de los alemanes y le permitió a los Estados Unidos aplastar los movimientos revolucionarios comunistas en Grecia, Europa occidental y Corea, controlar al movimiento obrero y los partidos socialdemócratas europeos aprovechando sus diferencias con los comunistas y diluir y/o cooptar las expresiones políticas del nacionalismo del Tercer Mundo, con alguna notable excepción como Vietnam o Cuba.

La "Guerra Fría" sin embargo se desarrolló en un marco de coexistencia pacífica con la URSS y sus aliados, a quienes no les interesaba impulsar ningún proceso revolucionario que pusiera en tela de juicio la realidad burocrática y

totalitaria de los "socialismos reales" y su participación en el apuntalamiento sistemático del sistema capitalista. El complemento del desarrollo de la hegemonía norteamericana fueron el estalinismo, el maoísmo, el castrismo... es decir, las políticas de los Estados llamados socialistas a los que ya Trotsky había definido como "Estados obreros burocráticamente degenerados", que hicieron que los partidos comunistas y sus organizaciones sindicales desarrollaran en todo el mundo políticas de colaboración de clase y de golpeo a las manifestaciones "a su izquierda".

Si la contrarrevolución hubiera sido la única dinámica política de este período, sus efectos habrían sido realmente efímeros. Se produjo un segundo hecho que amortiguó también el optimismo de las fuerzas antisistémicas. Los movimientos en el poder funcionaban mucho peor de lo que se había esperado. Ya en el período de entreguerras, la experiencia soviética de la década de los treinta --el régimen del terror y los errores cometidos-- había conmocionado a los movimientos antisistémicos. Pero en cierto sentido, Hitler y la larga lucha de la II guerra mundial disolvieron tal consternación. No obstante, el terror y los errores se repitieron después de 1945 de un Estado comunista tras otro. Tampoco los gobiernos socialdemócratas mostraban un mejor aspecto, comprometidos como lo estaban en la represión colonial. Y cuando los movimientos nacionalistas del tercer mundo crearon, uno tras otro, regímenes que parecían disponer de su propia cuota de terror y errores, el optimismo de las fuerzas antisistémicas comenzó a erosionarse. (Arrighi, Hopkins, Wallerstein; 1999, 86)

La crisis de las viejas izquierdas estalla en 1968, cuando diversos movimientos estudiantiles y juveniles se rebelan en todo el mundo, incluyendo a los países "socialistas", contra la hegemonía mundial estadounidense de la postguerra y sus colaboradores estalinistas.

A principios de los años sesenta aparecieron las "nuevas izquierdas" como una reacción a la situación estancada que el estalinismo promovió. En un principio el colaboracionismo y el conservadurismo de la "viejas izquierdas" ocupaba todavía un lugar secundario en las preocupaciones de las "nuevas izquierdas", inclusive cuando los tanques rusos acabaron con la Primavera de Praga. Los estudiantes y los jóvenes de los sesenta y setenta muchas veces no rompieron con las tácticas y estrategias de los viejos movimientos antisistémicos, enfrascándose en el debate de reforma o revolución. Pero después acabaron enfrentados abiertamente con los partidos comunistas e incluso los atacaron de modo frontal, como fue el caso de los autónomos en Italia. Todavía hoy reina en las izquierdas partidarias y grupusculares una terrible confusión ideológica:

El colapso definitivo de la izquierda no es un problema organizativo; todavía subsiste como organización. Se trata de un problema ideológico. En 1989 no sólo el leninismo, sino también los movimientos de liberación nacional, la socialdemocracia y todos los demás herederos del 'liberalismo' revolucionario posterior a 1789 colapsaron ideológicamente, es decir, como estrategia para una acción eficaz en la transformación del mundo. En los años noventa, el problema clave para los supuestos movimientos antisistémicos es la búsqueda de una nueva ideología o de una ideología renovada, esto es, un conjunto de estrategias que ofrezca alguna perspectiva razonable de transformación social fundamental. (Arrighi, Hopkins, Wallerstein; 1999, 117)

3.10. Un movimiento antisistémico de nuevo tipo

Los principios sobre los que se asienta el discurso del EZLN, como señala Ana Esther Ceceña, en su artículo *La resistencia como espacio de construcción del*

nuevo mundo "son justamente la contraparte de los espacios de vulnerabilidad o de peligro de la sociedad occidental". (Ceceña; 1999, 108)

El EZLN aparece cuando en México y en todo el mundo los sistemas políticos padecen una crisis endémica de legitimidad que no se puede enfrentar con soluciones estatistas. Arrighi, Hopkins y Wallerstein señalan con dos años de anticipación al levantamiento zapatista que se observaba un cambio de objetivos en las luchas sociales, que ante el fracaso de las soluciones estatistas están planteando luchas por derechos específicos por la influencia del desarrollo de la lucha por los derechos humanos.

A estos dos elementos se agrega la tendencia a un creciente antioccidentalismo de los pueblos de las zonas llamadas periféricas:

"El desafío, en proceso de expresión, se dirige contra el occidentalismo de nuestros modos de pensar, y para hacer saltar chispas, contra nuestros modos de concebir el socialismo de un sistema mundial socialista y, por consiguiente, de nuestros modos de identificar qué es lo que es o no es 'progresista'.

"En resumen, pretendiendo que nos halleemos colectivamente preocupados por estimular la transformación del sistema capitalista mundial en un sistema mundial socialista, la cuestión terminante es ¿socialismo 'de quien'? A nuestro juicio es lo que plantea el creciente, si bien todavía silenciado 'antioccidentalismo'. Explica directamente la premisa de que el sistema socialista mundial es de fabricación occidental, por decirlo así. (Arrighi, Hopkins, Wallerstein; 1999, 80)

Como señala Carlos Aguirre Rojas, muchos se percataron que

Este movimiento de los zapatistas contemporáneos prefigura ya la naturaleza y el carácter que tendrán *todos los nuevos movimientos antisistémicos* que habrán de desplegarse en el siglo XXI. (Aguirre Rojas; 2000,7)

El EZLN efectivamente reúne varias de las características planteadas por los heraldos de los nuevos movimientos sociales. La lucha por el reconocimiento y la dignidad del EZLN al pretender la recuperación del Estado a partir de la realidad plural de la sociedad mexicana confronta el declinamiento persistente y estructural de los Estados como centros organizativos. El EZLN por eso se desenvuelve en un nuevo terreno operativo.

Una nueva revolución tecnológica ha subordinado los Estados nacionales a las decisiones de los centros financieros internacionales, como el FMI y el Banco Mundial, cuyo poder gracias al desarrollo de la sociedad multimedia, ya penetró y se apropió de todos los aspectos de la actividad social.

..." la continua reorganización del moderno sistema mundial tiene que ver con la constante centralización del (denominado) capital financiero y se refiere a las redes relacionales del creciente endeudamiento público (...)Estas relaciones conforman (las muy intrincadas) líneas de lucha deudor-acreedor en la economía mundo capitalista y, por consiguiente, no tiene efecto sobre la formación de las clases (pace Weber). La evolución de esta red relacional parece estar apuntando de modo creciente, vía el sistema interestatal, a la formación de conexiones altamente mediadas, pero definidas, entre grandes agrupaciones de deudores y un restringido grupo de acreedores; agrupaciones que son parcialmente paralelas en su formación a las clases que están formando mediante la lucha de clases tal y como está siendo redefinida por el capital, en virtud de la división del trabajo a escala mundial organizada vía empresarial".

"Las mediaciones son importantes. Aparentemente, la definición de Estados oficialmente deudores y acreedores es condición para su existencia como Estados. (Arrighi, Hopkins y Wallerstein; 1999, 63)

Esta realidad, que el subcomandante Marcos (1997) define como neoliberalismo, "debe entenderse como una nueva guerra de conquista de

territorios". Si en el período anterior, la III Guerra Mundial (la "guerra fría") la hegemonía estadounidense estableció una guerra en todas partes y de todas las formas, ésta ha creado un nuevo teatro de operaciones, en el que las potencias centrales en expansión económica se encuentran rodeadas de "tierras de nadie".

Porque la nueva bomba neoliberal a diferencia de su antecesora atómica en Hiroshima y Nagasaki, no sólo destruye la polis (la Nación en este caso) e impone la muerte, el terror y la miseria a quienes la habitan; o, a diferencia de la bomba de neutrones, no sólo destruye "selectivamente". La neoliberal además reorganiza y reordena lo que ataca y lo hace como una pieza del rompecabezas de la globalización económica. Después de su efecto destructor, el resultado no es un montón de ruinas humeantes, o decenas de miles de vidas inertes, sino una barriada que se suma a alguna de las megapólis comerciales del nuevo hipermercado mundial y una fuerza de trabajo reacomodada en el nuevo mercado de trabajo mundial. (Subcomandante Marcos; 1997, 119-120)

Las megapólis no sustituyen a las naciones, las incluyen y les reasignan funciones, límites y posibilidades. La economía política capitalista como política de Estado destruye la historia y la cultura de los pueblos, los desarraiga y los convierte en migrantes, en ilegales en todos los sentidos. El Leviatán devora a su pueblo y de sus entrañas, como Lilith, expulsa las multitudes excluidas que pueblan las catacumbas e intersticios del imperio.

El neoliberalismo opera así la DESTRUCCIÓN/DESPOBLAMIENTO por un lado, y la RECONSTRUCCIÓN/REORDENAMIENTO por el otro, de regiones y de naciones para abrir nuevos mercados y modernizar los existentes. (Subcomandante Marcos; 1997, 120)

El proceso de globalización y el aniquilamiento de los estados nacionales no destruyen los mercados internos, que tampoco son absorbidos en los mercados internacionales; estos procesos multiplican los mercados pero

consolidan su fragmentación. El subcomandante Marcos señala que la globalización produce un mundo lleno de pedazos aislados entre sí, de compartimentos estancos comunicados por frágiles puentes económicos determinados por las finanzas. "Un mundo de espejos rotos que reflejan la inútil unidad mundial del rompecabezas neoliberal" que sin embargo tiene su contraparte en la constitución de una especie de megapolítica trazada por los rectores de las finanzas globales que define las políticas nacionales de acuerdo a sus intereses.

Con este criterio economicista y criminal se decide sobre guerras, créditos, compra y venta de mercancías, reconocimientos diplomáticos, bloqueos comerciales, apoyos políticos, leyes de migración, golpes de Estado, represiones, elecciones, unidades políticas internacionales, rupturas políticas intranacionales, inversiones, es decir, la supervivencia de naciones enteras. (Subcomandante Marcos; 1997, 138)

Pero esto no implica un totalitarismo de tipo ideológico. Al FMI y al Banco Mundial no les interesa el signo ideológico de sus deudores, estos pueden ser "de izquierdas" inclusive, como pasa todo el tiempo con la socialdemocracia, que ha sido una excelente administradora del sistema y artífice muchas veces de la política fondomonetarista. Lo que no pueden hacer los países deudores es contravenir las disposiciones de los centros financieros mundiales, plantear otras alternativas en cuanto a la organización económica, política y social.

El imperio de las bolsas de valores se enfrenta, sin embargo, y pese a su supuesta infalibilidad, a bolsas de resistencia que el mismo ejercicio del poder global hace proliferar a lo largo y ancho del planeta.

Al tratar de imponer su modelo económico, político, social y cultural, el neoliberalismo pretende subyugar a millones de seres, y deshacerse de todos aquellos que

no tienen lugar en su nuevo reparto del mundo. Pero resulta que estos "prescindibles" se rebelan y resisten contra el poder que quiere eliminarlos. Mujeres, niños, ancianos, jóvenes, indígenas, ecologistas, homosexuales, lesbianas, seropositivos, trabajadores y todos aquellos y aquellas que no sólo "sobran", sino también "molestan" al orden y el progreso mundiales, se rebelan, se organizan y luchan. Sabiéndose iguales y diferentes, los excluidos de la "modernidad" empiezan a tejer las resistencias en contra del proceso de destrucción/despoblamiento y reconstrucción /reordenamiento que lleva adelante, como guerra mundial, el neoliberalismo. (Subcomandante Marcos; 1997, 139)

De modo creciente, el sistema mundial global se convierte en el terreno operativo de movimientos antisistémicos de escala mundial en cuanto a su extensión y transestatales en cuanto a su estructura. (Wallerstein, Arrighi y Hopkins; 1999, 114) ¿cómo es posible esto?

En 1972 ya se percibía un cambio profundo en las relaciones políticas causado por el desarrollo de las telecomunicaciones. Gilles Deleuze plantea en ese año la siguiente idea en un diálogo con Foucault:

¿Quién habla y quién actúa? Siempre son una multiplicidad los que hablan y actúan, incluso en la propia persona... todos somos todos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes. (Foucault; 1972,106)

¿Los neozapatistas habrán leído a Deleuze?

La política intersubjetiva del EZLN logró impactar el tejido relacional electrónico global. En cualquier red todo punto local es igualmente un centro de comunicaciones, siendo posible desde todo punto nodal de la red tanto emitir como recibir información. Cada punto "local" puede comunicarse localmente con cualquier otro punto. Es una especie de sistema global de ecolocalización en el que las diferentes resistencias se identifican y se comunican.

La nueva revolución tecnológica hizo posible que la interpelación del EZLN rompiera el cerco militar, la censura y la manipulación de los medios y tendiera puentes con las más diversas bolsas de resistencia por medio de su imagen honesta y a través de un brillante conjunto de comunicados y cartas, análisis y relatos, mitos y realidades que han sabido explicar y difundir el sentido del movimiento rebelde. El éxito de la capacidad comunicativa del EZLN ha disparado nuevas formas de oposición "global", por lo cual el *Think Tank* de la corporación Rand la definió como Guerra de Redes, o *Netwar*, en inglés.

Gracias a esta política comunicativa el EZLN pudo convocar a la realización de la Convención Nacional Democrática el 6 de agosto de 1994, en el poblado tojolabal de Guadalupe Tepeyac, que fue rebautizado como Aguascalientes en memoria de la Convención de Aguascalientes, en el que el villismo y el zapatismo se dan la mano para luchar contra el carrancismo.

Más de 9 Mil representantes de las "bolsas de resistencia", es decir, de movimientos sociales, campesinos e indígenas y de los partidos y organizaciones de "izquierdas", atravesaron el cerco militar y en Guadalupe Tepeyac constataron la capacidad del zapatismo para articular un discurso político antivanguardista y democrático, incluyente y dialogante. El EZLN demostró su capacidad política y organizativa y su arraigo. Desde su particularidad, desde la forma comunitaria que coloniza la selva y se organiza revitalizando mitos e ideas milenarias (que posiblemente serán la base de nuevas mitologías) ellos hacen su propuesta que pronto deviene universal.

La experiencia de la CND fue el comienzo de una serie de encuentros el EZLN ha organizado, a veces como visitante, pues ha salido al encuentro de la

sociedad como una manera de romper el cerco y las limitaciones espaciales del movimiento, a veces como anfitrión.

El EZLN ha salido fuera de su territorio con cuatro grandes movilizaciones: la de la comandante Ramona para participar en el primer Congreso Nacional Indígena en la Ciudad de México en 1996; la marcha de los 1111 zapatistas a la Ciudad de México en 1997; la cobertura nacional que en marzo de 1999 realizaron 5 mil delegados zapatistas bases de apoyo que impulsaron la Consulta por el Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indios y por el Fin de la Guerra de Exterminio, y la Marcha del Color de la Tierra de 13 comandantes y un subcomandante en febrero y marzo de 2001. Todas estas iniciativas tuvieron una gran convocatoria e importancia política nacional.

Otra muestra de la capacidad de convocatoria del EZLN lo tenemos en las dos consultas ciudadanas que han realizado: El 27 de agosto de 1995 se realiza la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia en la que el EZLN pone a consideración de la sociedad sus demandas y su futuro político. Participaron más de 50 mil promotores y contó con una participación de un millón 88 mil mexicanos y más de cien mil extranjeros. Luego, el 21 de marzo de 1999, la Consulta por el Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indios y por el Fin de la Guerra de Exterminio, contó con la participación de 2 millones 800 mil mexicanos y 40 mil extranjeros.

Prontamente el neozapatismo comenzó a tener un apoyo internacional muy importante. La relación política y solidaria de los observadores internacionales ha sido un elemento fundamental en la lucha de las comunidades neozapatistas y de la difusión internacional de su ideario.

El EZLN, en la Primera Declaración de la Realidad contra el neoliberalismo y por la humanidad del 30 de enero de 1996, convocó al Primer Encuentro Continental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo que se celebró en La Realidad del 4 al 8 abril del mismo año. Las bases de apoyo del EZLN tuvieron que enfrentarse físicamente con los militares para poder construir los Aguascalientes en Oventik, La Realidad, La Garrucha, el ejido Morelia y Roberto Barrios y tener espacios de encuentro. Sedes en las que hoy funcionan los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno.

Le seguiría el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, mejor conocido como el intergaláctico, que se realizó del 27 de julio al 3 de agosto, también de ese año y contó con la participación de más 5 mil personas de 42 países.

En la Segunda Declaración de la Realidad establecieron los objetivos del encuentro:

Crear una red colectiva de todas nuestras luchas y resistencias particulares. Una red intercontinental de resistencia contra el neoliberalismo, una red intercontinental por la humanidad. Esta red intercontinental buscará, reconociendo diferencias y conociendo semejanzas, encontrarse con otras resistencias de todo el mundo (...) será el medio en el que las distintas resistencias se reconozcan unas a otras".

En el discurso del EZLN del 27 de julio 1996 señalaron:

"Hoy, miles de pequeños mundos de los cinco continentes ensayan un principio aquí, en las montañas del sureste mexicano: el principio de la construcción de un mundo nuevo y bueno, un mundo donde quepan todos los mundos".

Un año después, el 27 de julio al 3 de agosto de 1997, alrededor de tres mil personas provenientes de 45 países de los cinco continentes realizaron el

Segundo Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo en España.

Michel Löwy señala que los encuentros intergalácticos fueron el punto de partida de un nuevo internacionalismo. "Somos más modestos en cuanto a nuestro lugar" en el altermundismo, señala el subcomandante Marcos, en una entrevista que le hiciera Gloria Muñoz para su libro **20-10**. "Somos un síntoma y pensamos que nuestro deber es mantenernos lo más posible como asidero y referente, pero no como modelo a seguir".

Los neozapatistas nunca han disputado ser el origen de un nuevo internacionalismo, que poco después, con los enfrentamientos de Seattle, empieza a conformar lo que algunos llaman Movimiento de Resistencia Global, mejor conocido como Movimiento Altermundista, que se conforma como un movimiento de movimientos, amplio y sumamente heterogéneo, que va a ir cobrando nombre en las movilizaciones de repudio al FMI, el BM y la difunta OMC de Praga, Estocolmo, Barcelona, Bangkok, Génova, Cancún, etcétera.

El EZLN fue una referencia obligada en las tres reuniones del Foro Social Mundial, los dos de Portoalgre y el de Mumbay, aunque no haya estado presente físicamente, supuestamente por ser una organización político militar (algo que es un error grave de los organizadores de los foros).

"Nosotros vemos muy bien este movimiento alterglobalizador, en el sentido en que no repite el modelo vertical de toma de decisiones, de arriba hacia abajo, y esto le ayuda a que no tenga un comando central, órganos de dirección, o algo así. Y que el movimiento haya sabido respetar las diferentes formas que se manifiestan en su interior, los

pensamientos, las corrientes, los modos, los intereses y la forma en que se tomarán sus decisiones". (...)

"En este sentido vemos que el movimiento alterglobalización sigue siendo rico en experiencias (...) y pensamos que va a dar mucho, siempre y cuando no caiga en la tentación de las estructuras y las pasarelas. Es decir, el riesgo que hay siempre es que un movimiento se convierta en una pasarela de personalidades, sin que estas personalidades tengan respaldo de movilización en sus lugares", (Muñoz Ramírez; 2003, 288-289)

La relación del EZLN con diversos movimientos, que obedecen a circunstancias e historias diferentes, ha incluido al EZLN en un contingente de movimientos que cuestionan las formas políticas instituidas pero tienen experiencias y formaciones muy diversas y, a veces, contradictorias. En los Foros sociales y en las movilizaciones altermundistas no se ha podido llegar a acuerdos concretos que vayan más allá de declaraciones de condena al neoliberalismo y permitan crear una resistencia global efectiva.

Donde ha tenido mayor resonancia el EZLN es en los nuevos movimientos sociales latinoamericanos. Los poderosos movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia han saludado y visto al neozapatismo como un movimiento hermano y también están mostrando formas de organización autogestiva y rebelde en una magnitud mayor que la del EZLN.

El Movimiento al Socialismo (MAS) y el movimiento aymara de Felipe Quispe ganaron juntos la guerra del gas y mantienen una actividad creciente que desafía el colonialismo interno y va desarrollando propuestas alternativas que surgen de una matriz indígena. En Argentina, tras la rebelión popular que corrió al presidente Duhalde por la catástrofe económica, las ideas zapatistas han entrado en el escenario de la discusión política de los movimientos asamblearios y

autogestivos de trabajadores y desempleados piqueteros. Asimismo la identidad del Movimiento de los Sin Tierra de Brasil con los zapatistas estuvo clara desde el principio: también ellos exigen tierra y libertad y mantienen una actitud solidaria con el EZLN.

A pesar de esta diversidad de movimientos y formas de organización, las viejas disyuntivas se van borrando paulatinamente y quienes optan por mantenerlas poco a poco van quedando al margen. Mientras los políticos profesionales y los partidos políticos insisten en una representatividad de la que carecen en su mayoría y movimientos de base de todo tipo y tamaño reprobaban las vías políticas y electorales para plantear una construcción de autonomía social por fuera de los cauces institucionales reconocidos, los movimientos sociales amplios y militantes de Bolivia y Brasil, por ejemplo, no contraponen la lucha político electoral con la creación de autonomía.

No creo que exista una separación entre el uso de los medios electorales y la construcción del movimiento sobre una vía no institucional. El Movimiento de los Sin Tierra votó por Lula y no por eso dejó de ocupar tierras y ser independiente. El hecho de ir a las elecciones es táctico, Si se cree conveniente se participa, pero esto hay que evaluarlo en función de los resultados (...)El problema no es participar o no en las elecciones, sino si se pone el acento en la autoorganización o en las instituciones. Organizaciones como el MAS o el partido de Quispe en Bolivia, han ganado muchas posiciones en el parlamento y posiblemente van a ganar la presidencia de Bolivia, pero no se basan en la acción parlamentaria, lo esencial es la movilización, la autoorganización y la construcción de autonomía. (Almeyra; 2005,56)

Estos movimientos sociales son parte del corrimiento político a la “izquierda” que se ha dado también en el terreno electoral en América Latina. Los

gobiernos de Brasil, Uruguay y Argentina han sido ganados por las izquierdas partidarias; en Bolivia la mayoría de los ayuntamientos indígenas fueron ganados por planillas independientes o de los movimientos de masas; En Venezuela el gobierno de Hugo Chávez ha profundizado su compromiso con las causas populares y ciudadanas, convirtiéndose en uno de los enemigos a vencer por la hegemonía norteamericana en la región y las elites venezolanas. Sin embargo, estos gobiernos se encuentran acotados:

Lula está haciendo una política pragmática, capitalista, que se adapta a la situación y saca provecho, según él, de su alianza con los terratenientes y la burguesía. No es un “agente del imperialismo” como dice James Petras (...) simplemente no quiere salirse del sistema capitalista, quiere administrar lo que cree posible regular en un sentido social. Se tiene que adecuar. Por eso hace la política de Fernando Enrique Cardoso. (Almeyra; 2005, 58)

No es una cuestión de que no quieran, es que no pueden afectar la lógica y los intereses de la globalidad capitalista so pena de cancelar sus posibilidades de gobernabilidad. Esta limitación, que también afecta a los gobiernos de Tabaré Vázquez, Néstor Kirchner y Hugo Chávez y es una fuente de contradicciones entre estos y sus partidos y los movimientos sociales:

Hay una contradicción entre el gobierno que quiere hacer reformas sumamente tibias y la sociedad que votó. Esta contradicción se ve en Uruguay, pero también en Brasil, no tanto entre Lula y la izquierda, sino entre Lula y la gente. Lula tiene un índice de credibilidad alto porque aún no se ha agotado para muchos la esperanza de imponer cambios, pero esa esperanza se va a agotar en determinado plazo porque el problema de la tierra, el trabajo, la carestía, no se ha resuelto (Almeyra; 2005, 58)

Almeyra plantea que la pluralidad de los nuevos movimientos antisistémicos no es una limitación sino un avance, porque al menos esa pluralidad tiene una postura crítica que rechaza las políticas neoliberales. No hay recetas, las circunstancias concretas de cada lugar hace que los movimientos sean distintos y tampoco es válido contraponer movimientos sociales a políticos:

Todo movimiento social también es político, hace política en los hechos, no en las instituciones. La política presupone soberanía como poder de los explotados, de las mayorías; en ese sentido la soberanía no descansa en el Estado sino en el pueblo que se hace sujeto. En Bolivia hay una formación de soberanía, una disputa por construir otro país sobre otras bases. El reto de los movimientos sociales es desarrollar una discusión que plantee el problema del Estado, del sistema capitalista, y que el proceso de construcción de autonomía y autogestión vaya en ese rumbo. (Guillermo Almeyra; 2005, 56)

3.11. La lucha por la Autonomía

El 18 de diciembre de 1994 el EZLN rompe el cerco militar de la "zona de conflicto" y aparece en 30 municipios, que desde entonces fueron declarados Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (Marez). Esta acción es el inicio de una lucha por la autonomía como materialización territorial de la lucha por el reconocimiento y la dignidad.

A la par de su acción exitosa dentro de la aldea global, el EZLN ha tenido la capacidad de enarbolar una propuesta de reforma constitucional creada a partir del intercambio de posiciones y opiniones con diversos movimientos indígenas, especialistas y estudiosos, de los Acuerdos de San Andrés negociados con el gobierno y retomados por la Comisión de Concordia y Pacificación de la Cámara

de Diputados, que dio forma a la denominada propuesta de Ley de Derechos y Cultura Indígena, conocida como Ley COCOPA.

Esta propuesta de ley, ha permitido a los neozapatistas plantearse construir de hecho el espacio territorial y físico de un contrapoder comunitario. Esta doble dinámica, jurídica y autoorganizativa, comienza a partir de los diálogos de San Andrés, donde como señala Adelfo Regino de Servicios del Pueblo Mixe:

"se trataba de un hecho inédito en la historia de México, ya que nunca antes los representantes indígenas habíamos tenido la oportunidad de dialogar en condiciones de paridad con los representantes del gobierno mexicano. Pero sobre todo, representaba un magnífica oportunidad para entablar un diálogo entre nosotros mismos y construir una nueva interrelación nacional basada en el respeto y la solidaridad a fin de lograr objetivos comunes". (Regino: 2004, 50)

Los Diálogos de San Andrés Sacamch'én (así rebautizaron los zapatistas al municipio de San Andrés Larrainzar) se establecieron en Marzo de 1995 a partir del acuerdo con el gobierno federal tras el ataque zedillista al EZLN, del que hablaremos más adelante.

El 11 de marzo de 1995 el Congreso de la Unión discutió y aprobó la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas y se creó la Comisión para la Concordia y la Pacificación en Chiapas, COCOPA, conformada por senadores y diputados de todo el sistema político. El nuevo diálogo se inició el 20 de marzo en medio de la controversia desatada por la presencia de miles de indígenas, sobre todo Tzotziles, en la sede, que fueron como escudos humanos a proteger a los comandantes que representaron al EZLN en las negociaciones.

En tres rondas de negociaciones se discutieron las medidas de distensión sin llegar a ningún acuerdo. Cinco meses después del reinicio del diálogo, durante

la sexta ronda de negociaciones se fijaron las mesas de trabajo y los procedimientos. La mesa uno trataría sobre Derechos y Cultura indígenas; la dos sobre democracia y justicia; la tres, democracia y desarrollo; la cuatro, la conciliación en Chiapas; la mesa cinco abordaría los derechos de la mujer en Chiapas y en la mesa seis se abordaría el cese de las hostilidades.

El EZLN conformó un cuerpo de más de cien asesores entre dirigentes indígenas, antropólogos, historiadores, intelectuales y representantes de diversas organizaciones sociales y políticas, que discutieron los conceptos planteados por el gobierno y por el EZLN a la luz de las experiencias de lucha de pueblos indios de todo el país y fueron afinando la propuesta zapatista de autonomía.

Dentro de la negociación con el gobierno, el EZLN pactó la organización de un Foro Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indios, otro sobre la reforma del Estado y otro sobre los derechos de la mujer indígena. Además convocó a la realización en enero de 1996 del Foro Nacional Especial de Derechos y Cultura Indígenas en el que más de 500 representantes de más de 35 pueblos indios acordaron convocar a la creación del Congreso Nacional Indígena bajo el eje de la lucha por la autonomía indígena como una nueva relación de los pueblos indios con el Estado.

Las negociaciones de San Andrés tenían una agenda muy amplia porque el EZLN no es solamente un movimiento local o un movimiento de reivindicación indígena. Pero empezar por el tema de los derechos de los pueblos indios le dio concreción y una capacidad de irradiación y apoyo en fuerzas realmente existentes. Como señaló Armando Bartra en el debate *Los Acuerdos de San Andrés y los proyectos de autonomía* de la revista Chiapas:

La tarea es romper esta delimitación. Sin quitar ningún protagonismo a los actores principales y mayores interesados en estas reformas particulares pero descubriendo la universalidad que hay detrás de eso, universalidad que está también en el procedimiento, y ahí quiero ser claro: me parece que es un procedimiento que no debe ser considerado excepcional o exclusivo sino que debería ser normal. Las cámaras fundamentalmente están para legislar pero no pueden hacerlo a espaldas de las fuerzas que representan intereses particulares o generales y que no necesariamente son los partidos. Y el fenómeno San Andrés es una expresión de esto y es el costo que el gobierno no está dispuesto a pagar. No sólo es el problema de los cambios al 115, al 27 o al 4º, sino el precedente que se legisle en el país bajo una negociación de esta índole

(...)

Una parte importante del debate y la alternativa, además del cumplimiento de los acuerdos, es cómo sumar fuerzas dándole a la causa de los pueblos indios su connotación universal. La autonomía es un problema de todos no solamente de los pueblos indios. La democracia a nivel local(...), el nuevo municipio, el papel de la región. Etcétera, de alguna forma son problemas compartidos por indios y mestizos. El problema del 27 no sólo compete a la comunidad sino también a la tenencia ejidal y a los intereses de la nación en cuanto a sus recursos. Entonces es posible esta ampliación de los directamente involucrados no sólo en términos de solidaridad sino de intereses propios". (1998, 161-162)

El 16 de febrero de 1996 el gobierno federal y el EZLN firmaron los Acuerdos de San Andrés. En ellos el gobierno mexicano reconoció que "los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, de desigualdad y discriminación que les ha determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política" y que, "para superar esa realidad se requieren de nuevas acciones profundas, sistemáticas, participativas y convergentes de parte del gobierno y la sociedad, incluidos, ante todo, los propios pueblos indígenas".

Los Acuerdos establecen una nueva relación que debería superar la tesis del integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como sujetos de derecho "en atención a su origen histórico, a sus demandas, a la pluriculturalidad de la nación mexicana y a compromisos internacionales suscritos por el Estado mexicano, en particular el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)".

El gobierno federal se comprometió a reconocer los derechos de los pueblos indígenas a la libre determinación en la Constitución, de tal manera que puedan decidir sus formas de autogobierno y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. También a ampliar la participación y representación política de los pueblos indios a escala local y nacional, garantizar su pleno acceso a la justicia ante los órganos estatales, reconocer sus sistemas normativos internos para la solución de conflictos así como sus formas específicas de organización con el objeto de incluirlos en el derecho positivo mexicano. El reconocimiento y la promoción de sus culturas, brindar educación y capacitación e impulsar la producción y el empleo y brindar protección a los indígenas migrantes, fueron otros compromisos asumidos por el gobierno

El compromiso incluía una reforma a la Constitución y al sistema jurídico para garantizar el ejercicio de la jurisdicción de las comunidades como entidades de derecho público, así como el derecho de los municipios con mayoría indígena a asociarse libremente, fortalecer la participación indígena en el gobierno, la gestión y la administración en sus diferentes ámbitos y niveles garantizando que en la legislación de cada estado de la república quedaran establecidas las

características de libre determinación y autonomía que expresen las aspiraciones de los pueblos indígenas.

Estos compromisos no se han cumplido hasta la fecha. En septiembre de 1996 el EZLN suspendió las negociaciones en tanto no se ejecutaran los compromisos.

Posteriormente, la Cocopa elaboró, con acuerdo de las partes, una propuesta de reforma que no se podía modificar, solo aceptar o rechazar, con el fin de evitar negociaciones interminables, que al final fue lo que intentó hacer el gobierno federal. El EZLN aprobó la propuesta de ley de la Cocopa, pero el gobierno pidió un tiempo para analizarla. El 20 de diciembre del mismo año presentó varias objeciones, que en realidad eran una contrapropuesta que el EZLN consideró inaceptable a principios de 1997. La principal objeción del gobierno federal fue:

En nuestra constitución el concepto pueblo tiene un carácter histórico. Se refiere a quienes participaron en los procesos que fundaron a la nación independiente y al Estado mexicano. El pueblo mexicano al que se refiere la constitución es fuente de soberanía, pero no puede utilizarse para definir sujetos específicos de derecho. Para que esos sujetos puedan acogerse a los derechos derivados de la soberanía, requieren de categorías precisas como la nacionalidad y la ciudadanía. En el artículo cuarto constitucional, reformado en 1992, el concepto de pueblo indígena comparte el carácter histórico y es fundamento de México como una nación pluricultural. Ese concepto histórico, que reconoce raíces y procesos, tampoco puede definir sujetos de derechos políticos, económicos y sociales, mucho menos territoriales. Tales derechos se precisan en las localidades, ejidos, comunidades y, en su caso, municipios donde hay una clara presencia indígena.

El gobierno de Zedillo confundió al pueblo mexicano, elemento del Estado y titular de la soberanía, con el pueblo indígena, conceptos que como señala Francisco López Bárcenas, "son totalmente diferentes". Los pueblos indios forman parte del pueblo mexicano como elemento constituyente del Estado, pero tienen particularidades culturales que lo integran como colectividad y le dan derecho de decidir de manera colectiva la forma de integrarse a la población y con ella al Estado. A eso se refiere el Convenio 169 de la OIT cuando expresa que es aplicable a

A los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas, (...) la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio(...) la utilización del término "pueblos" en este convenio no deberá interpretarse en el sentido que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional. (Convenio nº 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989, Organización Internacional del Trabajo (OIT), oficina para América Central y Panamá, Costa Rica, 1996 pp5-6)

El gobierno asumió una posición que no reconocía a la comunidad indígena como sujeto de derecho público en la estructura gubernamental con competencias específicas. Tampoco reconoció el derecho de los pueblos indios a acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales en sus tierras y territorios, contenido en la propuesta de la Cocopa.

El dos de febrero de 1998 el gobierno federal redujo sus observaciones pero mantuvo las mismas objeciones de fondo. El 15 de marzo del mismo año, Zedillo presenta unilateralmente una iniciativa de reforma a la Constitución que contradice la propuesta de la Cocopa.

La propuesta de ley de la Cocopa no se pudo enviar al Congreso de la Unión sino hasta el 5 de diciembre del año 2000, después de la derrota electoral del PRI y del triunfo de Vicente Fox a la presidencia. Pero los acuerdos de San Andrés siguen sin cumplirse.

Vicente Fox, que utilizó el tema de Chiapas para su campaña presidencial, fanfarroneando que solucionaría el problema en 15 minutos, se lavó las manos: A principios del año 2000 desarrolló ante la Marcha del Color de la Tierra una campaña por la paz "a secas" (algo que implicaba la rendición del EZLN, pero no el cumplimiento de los acuerdos) y dejó en las manos de los partidos la promulgación de una ley indígena espuria con la intención de justificar la amenaza permanente de la violencia antizapatista.

El EZLN se mantiene alerta, pero las comunidades desarrollan en los hechos su autonomía bajo el escrutinio militar y policiaco. Las siguientes palabras del Subcomandante Marcos son elocuentes:

Digamos que se empiezan a construir las formas más avanzadas de autogestión y de autogobierno, que ya funcionaban a nivel comunitario incluso antes de que el EZLN llegara a Chiapas, pero luego avanzan a un estadio más avanzado, al de los municipios autónomos, alrededor de 1995 y 1996, pero este avance se da en forma irregular. Algunos municipios tienen más experiencia en ese proceso de autogobierno, lo construyen y es producto de su propia lucha y de su propio desarrollo, y ahí es donde jalan al EZLN para que aprenda y se vaya adecuando.

En otros lugares no ocurre así, son lugares en los que se supone había municipios autónomos pero no operaban realmente. En otros lados sí se desarrollan como un gobierno, y con la característica de que mandan obedeciendo, con cambios de funcionarios, remoción, sanciones por corrupción, etcétera. Todo esto en nuestro caso, en las comunidades zapatistas, no es palabra o promesa o utopía, sino que es una realidad, y tampoco es aporte nuestro, es aporte de las comunidades desde antes que nosotros llegáramos. Esto se va desarrollando cada vez más pero de forma dispareja. (Muñoz Ramírez; 2003, 292)

Tras varios años de experiencias las comunidades neozapatistas han logrado sacar un balance del funcionamiento de los municipios autónomos y llegaron a la conclusión, primero, de separar los mandos civiles de los mandos militares, replegando al EZLN a sus posiciones de autodefensa y, segundo, de construir los Caracoles, espacios de organización regional que coordina las labores de autogestión municipales y comunitarias, que retoman un concepto de organización muy antiguo, pues recientemente se ha encontrado que Toniná, la acrópolis zeltal, organizó su territorio en cinco caracoles.

El caracol, como señala Andrés Aubry, es un símbolo del proceso de asimilación y renovación. En la Treceava Estela el subcomandante Marcos escribe que los neozapatistas han trazado, con sus ideas, un gran caracol, que parte de lo internacional, pasa por lo nacional, regional y local, hasta llegar a las comunidades zapatistas, el Votán-zapata, el EZLN.

"Después hay propuestas y se dibujan en el pensamiento y en el corazón ventanas y puertas que sólo ellos ven (...) La palabra dispar y dispersa empieza a hacer camino común y colectivo. Alguien pregunta ¿hay acuerdo? 'hay', responde afirmando la voz ya colectiva. De nuevo se traza el caracol, pero ahora en camino inverso, de adentro hacia fuera". (Subcomandante Marcos, La Treceava Estela)

Como un elemento resultante de ese proceso de asimilación y renovación los zapatistas han desarrollado las Juntas de Buen Gobierno, que sirven para vigilar que las autoridades municipales manden obedeciendo y no cometan abusos de poder. Estas decisiones reafirman la flexibilidad de su cultura de resistencia y un carácter libertario que a la vez que se enraíza se va desarrollando en una especie de espiral intersubjetiva que lleva el mundo a los territorios rebeldes y la rebeldía neozapatista al mundo.

Todo esto se da en un proceso de guerra, de persecución, de hostigamiento y de ataques de paramilitares, de campañas en los medios muy fuertes en contra, de enfermedades, de catástrofes naturales, y todo lo que se pueda imaginar como obstáculo.

(Muñoz Ramírez; 2003, 292-293)

3.12. El EZLN y los intelectuales

El EZLN ha logrado impactar, como ningún otro movimiento rebelde y revolucionario actual, el mundo intelectual. Su intersubjetividad radical convocó, por una parte, la simpatía de una izquierda intelectual difusa en plena crisis existencial que reconoció con una mezcla de incredulidad y desconfianza (las armas siempre son un elemento inquietante) la legitimidad de las demandas indígenas y vio en la sublevación un estímulo para la resistencia anticapitalista. Por otra parte, el EZLN generó una feroz animadversión de las derechas intelectuales, que han jugado un papel importante en la estrategia de deslegitimación de los rebeldes del Estado mexicano.

El mundo intelectual en general ha tenido problemas para entender al EZLN. Empapado de experiencias, clichés, filias y fobias, su actitud hacia el EZLN

ha sido circunscribirlo a un mundo conocido y manejable en el que, sin embargo, no cabe. Por eso ha sido notable la metáfora del espejo, que ha utilizado el Subcomandante *Marcos* para referirse a esa actitud.

El subcomandante *Marcos*, vocero del EZLN, por el simple hecho de ser un gozne que articula dos mundos, el maya y el eurocéntrico, es como una ventana que desde cierto ángulo permite ver al mundo indígena rebelde, pero vista desde otro ángulo, refleja miles de imágenes distorsionadas que ocultan lo que hay más allá.

La relación del Subcomandante *Marcos* con los intelectuales es problemática y compleja. El EZLN se les escapa por su carácter antidefinicional.

Sin darse cuenta, y en contra de los deseos de muchos de sus seguidores, *Marcos* y el EZLN simbolizaban la aparición de un nuevo tipo de izquierda, tan apartada de la tradición comunista como de los partidos institucionales: esa izquierda más ciudadana que partidista y más activa social que políticamente, a la que ahora identificamos con los movimientos antiglobalización. (Volpi; 2004)

Octavio Paz se apresuró en definir un antagonismo entre dos discursos intelectuales en torno a la rebelión del EZLN, como señala Rodolfo Uribe (1998). Para el poeta es un enfrentamiento entre "Románticos" que creen en una diferencialidad basada en la persistencia de identidades supuestamente superadas, y "Esquizofrénicos", partidarios de la inevitable homogeneización modernista del pensamiento, que asumen como dogma y como mapa.

Octavio Paz, sin embargo, es el primero en romper la dicotomía definida por él desde los primeros días del conflicto. Para Jorge Volpi (2004):

Como señaló Margo Glantz el comunicado de *Marcos* *¿De qué tienen que perdonarnos?* Trastocó definitivamente la percepción que Paz tenía del subcomandante.

De pronto, la desconfianza del poeta hacia el revolucionario se desvaneció gracias al poderoso aliento ético y libertario de este texto. Aunque uno no hubiese podido suponer que el Paz liberal y violentamente anticomunista de los años noventa, jamás hubiera podido simpatizar con el encapuchado, lo cierto es que a partir de ese artículo no escatimó sus muestras de aprecio hacia el líder zapatista. (Volpi; 2004)

De hecho, los intelectuales liberales, definidores por antonomasia, ni pudieron definir al EZLN ni a los intelectuales que por diversos motivos han mostrado simpatía por el movimiento rebelde.

En los primeros días Paz definió a los intelectuales "románticos" y al EZLN a partir de los clichés anticomunistas de la intelectualidad supuestamente liberal que lideraba en vida el poeta y ensayista. Sin embargo se han equivocado: El EZLN también ha sido muy incómodo para los intelectuales que arrastran las viejas concepciones antisistémicas y sus visiones culturales: es la irrupción de una lucha que no se tenía contemplada, y que abre un camino de lucha y resistencia que es nuevo para el mundo.

La concreción en una fuerza política posmoderna de la intersubjetividad de culturas milenarias les parece inconcebible: choca con su teleología progresista eurocéntrica. Hay quienes plantean que el EZLN es luxemburguista o consejista o anarquista o leninista o etcétera porque desconfían de su originalidad.

El conflicto replantea un hecho que se creía superado: se trata de que nos guste o no --como lo demuestran los testimonios--, nuestra definición frente al problema indígena es nuestra definición como integrantes de la comunidad imaginaria mexicana (...) Esta cuestión no se decidirá por una mera discusión o definición intelectual y discursiva (...) los diversos actores nacionales entienden que es un problema que pasa por las prácticas

sociales concretas respecto de las sociedades indígenas y de los elementos culturales de nuestra vida cotidiana. (Uribe; 1998, 73)

Como señala Carlos Aguirre Rojas, el EZLN se inscribe, tanto por sus orígenes como por su visión y objetivos, "dentro de una clara perspectiva temporal de *larga duración*"(Aguirre Rojas; 1999, 10), que abre un horizonte de explicación que en la gran mayoría de los casos ha pasado inadvertido o ha sido insuficientemente considerado por los comentaristas y los estudiosos de la actual situación chiapaneca.

La irrupción del EZLN evidenció el fracaso histórico de los movimientos antisistémicos, de los que se deslindó, pero sobre todo replanteó de nueva cuenta el problema histórico de la otredad indígena y su negación sistemática, es decir, evidenció los puntos débiles de una intelectualidad de izquierdas, que muchas veces no entiende la propuesta zapatista o trata de soslayarla. Para ilustrar esta actitud vaya una joya del malentendido, publicada en una revista europea que se pretende trotskista:

Con bombos y platillos y el apoyo de todos los medios, Marcos y compañía lanzaron la enésima campaña publicitaria para legitimar y justificar su reformismo sin actos, su autonomismo sin autonomía de clase, su perorata acerca de los buenos derechos, sin ningún hecho capaz de cambiar la miserable vida del proletariado y particularmente del proletariado indígena de la zona de Chiapas. Con un lenguaje para entendidos, con juegos de palabras y de conceptos, hablando de trece estelas y dándole más vueltas a los caracoles a cada cosa, estos sectores de la izquierda bien pensante, mezcla de catolicismo, estalinismo y seudorreformismo anunciaron al mundo su nueva verdad revelada. Difícil detrás de tanta estela, caracol, espejitos de colores, autonomías, promesas de buenos gobiernos, saber de qué se trata, y no dudamos que la función espectacular de confucionismo generalizado la logre cumplir. Para eso están, para eso trabajan, hasta nos

han querido vender nuevamente como bueno para cambiar las cosas del parlamento y la bandera de México, que desde siempre los revolucionarios de dicho país denunciaron. Pero luego de lecturas y lecturas, nuestra posición es clara: detrás de tanto velo no hay nada más que viento, espejitos de colores y más cuentos del tío. (Revista Comunismo del GCI de Bruselas Bélgica N°. 51; 2004, 42).

A pesar de esto el EZLN ha destacado por contar con el apoyo, el debate y la crítica de personalidades importantes de la vida intelectual y política europea y latinoamericana como el premio Nobel José Saramago, Carlos Montemayor, Alain Touraine, Manuel Vázquez Montalbán, Miguel León Portilla, Naomi Klein, Carlos Monsiváis, John Holloway, Arundhati Roy y un largo etcétera bastante diverso.

El reto interpretativo que implica el EZLN ha generado una tensión en el campo de la intelectualidad de izquierdas que ha decantado el confuso entusiasmo original y ha ido definiendo un abanico amplio de actitudes, que van de la descalificación más burda al intento de comprender la lógica del EZLN y sus implicaciones. Afortunadamente el EZLN se ha convertido en una referencia ineludible en el debate político, que por esa tensión no se convirtió en una moda después de todo, convocando un intercambio de ideas cada vez más serio y profundo.

Capítulo Cuatro

4. Las cabezas de la Hidra

4.1. El respaldo teórico de la contrainsurgencia

En más de 10 años el EZLN se ha enfrentado con la desautorización y la invisibilización. El gobierno y muchos intelectuales niegan su carácter indígena y libertario e insistentemente buscan presentar al EZLN como una genial impostura.

Octavio Paz sentenció en un comienzo: "la sublevación es irreal". Esto dio el banderazo para que los grupos intelectuales agrupados en torno a las revistas **Letras Libres** y **Nexos** definieran el doble arcaísmo del movimiento: Son guerrilleros "profesionales, blancos, más maoístas que cristianos, urbanos y universitarios" y/o son indios miserables, ignorantes, conservadores y manipulados.

Héctor Aguilar Camín arremete contra lo que considera el *quid* del alegato "romántico" a favor de los alzados del EZLN:

La idea de que la nacionalidad mexicana está finalmente vinculada a su raíz indígena me parece un equívoco histórico. No creo que la nacionalidad mexicana esté vinculada a su raíz indígena. No puede ser. Nuestra nacionalidad está vinculada al mestizaje, al español, y al ir dejando de ser indios y españoles para ser otra cosa. (...)

Está pesando mucho para las clases medias urbanas la idealización que sigue privando en ellas de la comunidad indígena como un lugar más genuino, más real, mexicano y profundo que el resto de la comunidad en México. En eso también hay un error. Me parece que estas comunidades son muy respetables en sus tradiciones y en su dolor, en su miseria, explotación y privaciones, pero no me parece que tengan mucho que enseñar al resto de México; cómo organizarse para producir, en materia de eficiencia económica, y menos de democracia interna.

Aguilar Camín no solamente considera que el EZLN no tiene nada que decirnos recurriendo a viejas justificaciones racistas sino que en una entrevista a la revista Proceso del 20 de marzo de 1995 señala la gravedad de que su cuestione la unicidad del orden establecido por el gobierno y demanda restablecer el monopolio gubernamental de la violencia, materializado en la presencia física del ejército federal en todo el territorio nacional. Un alegato que coincide con la definición de Hobbes:

"Fuera del Estado, existe el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la incuria, la soledad, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. El Estado es el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, a ciencia, la benevolencia" (Hobbes, De Cive).

Los intelectuales "esquizofrénicos", como les puso Paz, se han convertido en los abogados de la soberanía absoluta del Estado sobre los ciudadanos y el territorio. No es posible que exista una sublevación ni que haya autonomía. Es necesario que el ejército y la policía ataquen a los "transgresores de la ley" y metan "orden" para restablecer la razón de Estado en todo el territorio.

Estos intelectuales esquizofrénicos lo son en realidad. Dicen ser demócratas y republicanos cuando en realidad son, de acuerdo con las reflexiones de Mark Lilla, intelectuales filotiránicos:

Considera Sócrates que hay otra clase más corriente de almas tiránicas: las que entran en la vida pública no como líderes, sino como maestros, oradores y poetas; todos los que hoy llamaríamos intelectuales. Estos hombres pueden ser peligrosos, ya que están "abrasados" por sus ideas. Como Dionisio, este tipo de intelectual es un apasionado de la vida del pensamiento, aunque, a diferencia del filósofo, no puede dominar esta pasión: se lanza de manera precipitada a la discusión política, escribe libros, pronuncia discursos y

ofrece consejos en un frenesí de actividades y apariciones en los que apenas consigue enmascarar su incompetencia y su irresponsabilidad. Estos hombres se consideran a sí mismos mentes independientes, cuando en realidad se dejan llevar, como borregos, por sus propios demonios interiores y por su sed de aprobación de la voluble opinión pública. (Lilla, Mark, "La seducción de Siracusa" en Letras Libres N°. 63 p. 18)

En realidad Mark Lila es bastante benevolente. Los intelectuales filotiránicos mexicanos no aspiran a obtener la aprobación de la opinión pública sino del poder, fuente tradicional de beneficios y reconocimiento. Su desautorización al EZLN parte de una perspectiva que sólo contempla al poder económico como actor legítimo del poder político y asume una lógica de unicidad e identidad en torno éste, que podríamos decir es totalitaria y colonialista, incapaz de aceptar que el EZLN puso en cuestión el modelo de integración de la realidad social en México y la modernidad entendida como identidad y sumisión al Estado mexicano actual y su proyecto capitalista.

Estos intelectuales "independientes y liberales" en su torpe defensa de lo indefendible ni siquiera atinan a cuestionarse la legitimidad de la lucha por el reconocimiento del EZLN, menos aún concebir el reto analítico que plantea la política intersubjetiva del EZLN. Simplemente son el respaldo teórico de la contrainsurgencia.

4.2. La respuesta del poder: Guerra e incompreensión

Durante estos 10 años la respuesta del gobierno mexicano y su entorno a los retos planteados por el EZLN ha sido la guerra y la pretensión de desprestigiar al movimiento rebelde. Como los zapatistas señalaron con antelación, el gobierno no

negocia y si lo ha tenido que hacer, ha usado los procesos negociadores para ganar tiempo y estructurar una respuesta militar.

El proceso de descomposición del régimen no fue frenado por el triunfo de Zedillo. La tiranía presidencial al perder autoridad entre los suyos desencadenó una lucha intestina entre los allegados del presidente que se saldó con el asesinato del líder nacional del PRI José Francisco Ruiz Massieu. Crimen por el que habría de ser encarcelado posteriormente Raúl Salinas, hermano mayor de Carlos, el ex presidente, quien después de la toma de posesión de Zedillo como presidente se desvanece del país en un exilio lleno de secretos, del que apenas regresó para participar de manera soterrada en la política nacional.

Este es el clima en el que el 8 de octubre el EZLN rompe el diálogo con el gobierno federal. "Bienvenido a la pesadilla" le escriben a Zedillo cuando el 1º de diciembre toma posesión:

Ustedes deben desaparecer, no sólo por representar una aberración histórica, una negación humana y una crueldad cínica; deben desaparecer porque representan un insulto a la inteligencia. Ustedes nos hicieron posibles, nos hicieron crecer. Somos su otro, su contrario siamés. Para desaparecernos deben desaparecer ustedes. (Comunicado del 1º de diciembre de 1994)

Ante el inminente reinicio de las hostilidades el obispo Samuel Ruiz inicia un ayuno que obliga a reconocer la Comisión Nacional de Intermediación (Conai) como instancia mediadora para el diálogo. A mediados de enero de 1995 Esteban Moctezuma Barragán, secretario de gobernación se reúne con el CCRI-CG del EZLN, acompañado de Beatriz Paredes, subsecretaria de gobierno. Tras esa reunión el EZLN declara un cese al fuego unilateral indefinido y una tregua.

Pero el 9 de febrero de 1995 el ejército federal ataca las comunidades zapatistas buscando apresar al subcomandante Marcos y a los comandantes del CCRI-CG del EZLN, que en lugar de responder a la agresión se repliegan. Mientras, el presidente Zedillo pronunció en televisión un discurso en el que denunciaba que

El origen, la composición de la dirección de esta organización y sus objetivos no son ni populares, ni indígenas, ni chiapanecos. Se trata de un movimiento de guerrilla nacido de un grupo creado en 1969 al exterior de Chiapas, las Fuerzas de Liberación Nacional, cuyo objetivo es la toma del poder por medio de la lucha armada. (De la Grange y Rico; 1998, 29.)

El presidente Zedillo confirmaba así la hipótesis oficial: *Marcos* y sus camaradas "habían manipulado a los indios con arreglo de un proyecto político anacrónico y violento". La táctica gubernamental fue "desenmascarar" al subcomandante Marcos. En consonancia con la revelación, comenzaron las detenciones en Chiapas, la ciudad de México, Toluca y en Yanga, Veracruz, y fueron arrestados Gloria Benavides, alias la "Comandante Elisa", Javier Elorriaga, Jorge Santiago y otros militantes acusados de sedición, posesión de armas y "propaganda subversiva".

El EZLN se replegó y logró frustrar los objetivos fundamentales de la ofensiva, pero ésta significó la toma del territorio rebelde, la destrucción y el saqueo de los poblados rebeldes y el desplazamiento de más de 30 mil bases de apoyo. Entonces se hizo evidente la estrategia gubernamental: La militarización y paramilitarización para el desmantelamiento de los Marez; Masacres, intimidaciones, amenazas, torturas; presos, desplazados, expulsión de

observadores internacionales y extranjeros, amenazas a organismos civiles, desaparición de los organismos de intermediación (Conai).

Con la política del palo y la zanahoria se incrementaron las inversiones estatales, propiciando el enfrentamiento de indígenas contra indígenas, financiando frentes políticos y sociales contrainsurgentes (Lora Cam; 1999, 286)

Desde que surge el conflicto militar en Chiapas, se discute y se aplica la concepción militar norteamericana de guerra de baja intensidad (Low Intensity War, en inglés), que consiste en el uso limitado y selectivo de la fuerza para administrar el conflicto en el marco de la criminalización social y la guerra psicológica de la inteligencia militar, que financia y arma grupos y acciones paramilitares, y realiza actividades contrainsurgentes y antiterroristas. Es una guerra total que utiliza todas las formas y recursos del Estado. Con esta guerra de baja intensidad el gobierno mexicano pretende retomar la iniciativa militar. Es un proceso gradual que se mide a cada paso en la opinión pública local, nacional e internacional. Su objetivo es recuperar el dominio de la sociedad, usando para ello el terrorismo de Estado de manera sistemática.

La militarización que vive actualmente México revela la verdadera naturaleza militar del presidencialismo. El ejército mexicano tiene ya tiempo que ha sido instrumentalizado por el "poder civil" en beneficio de la oligarquía. La represión a movimientos incómodos ha sido tarea del ejército, que ha actuado con brutalidad contra movimientos ciudadanos pacíficos, contra huelgas y contra los campesinos en todo momento. La guerra existía ya. Inclusive no es exagerado pensar que esta estrategia de guerra toma como ejemplo el caso mexicano.

La visión del "tercer vínculo" no está asociada con el reforzamiento de un ejército nacional. Salinas fue el presidente que más descuidó a las fuerzas armadas. Su objetivo era debilitarlas para poder luego integrarlas a una fuerza hemisférica capitaneada por el ejército de los Estados Unidos. El levantamiento zapatista cambia esta lógica y el gasto militar se incrementa por encima del cien por ciento cada año. Frente a este nuevo protagonismo administrativo el ejército empieza a imponer su lógica por encima de la lógica política del Estado. Su exposición a la influencia del crimen organizado, su relación privilegiada con las cúpulas del poder, le comienza a dar un tinte cada vez más oligárquico, y la oligarquía se disputa el poder, si no, no es oligarquía. La militarización de los estados más ricos en recursos como Veracruz, Tabasco y Chiapas le otorga una influencia que presiona para seguir incrementando el protagonismo de los militares en la vida nacional.

En Chiapas el ejército ha mantenido un incremento constante de las tropas. Para 1999 además de las cinco zonas militares de la 7ª Región Militar: la 30 con sede en Villahermosa, Tabasco; la 31 en Rancho Nuevo; la 36 en Tapachula; la 38 en Tenosique y la 39 en Ocosingo y las tres bases de la fuerza aérea en Tuxtla Gutiérrez, Ciudad PEMEX y Copalar, había 266 posiciones militares, cinco Grupos de Aeromóviles de Fuerzas Especiales (GAFE), seis batallones de infantería, dos regimientos de caballería motorizada, tres grupos de morteros y 15 compañías no encuadradas. Actualmente se encuentran en el estado alrededor de 80 mil elementos del ejército, que han bajado su perfil para que no se note tanto su presencia.

Sin embargo, el ejército ha optado por no entrar en confrontación directa con las comunidades zapatistas. Después de varios intentos de reprimir a los zapatistas de manera directa, como el intento de impedir la construcción de los Aguascalientes (en la que los militares se quejaron de que las mujeres zapatistas les gritaron y les pegaron duro), la represión militar fue rebasada por la resistencia civil pacífica de las bases de apoyo del EZLN.

El ejército mantiene una presencia intimidatoria y desgastante, que deja una estela de descomposición social (violencia, clima de persecución, divisiones, narcotráfico y prostitución) que lacera fuertemente a las comunidades, mientras entrena y asesora a grupos paramilitares, que son los instrumentos del terror.

Las políticas de contrainsurgencia han variado. Desde el uso de organizaciones campesinas que hicieron el papel de divisionismo y enfrentamiento (como la Ceoic oficial, la UNAL, etcétera) hasta los grupos paramilitares formados por el ejército e instaurados por Ruíz Ferro como *Paz y Justicia* (que son los genocidas de Acteal) y los pequeños grupos formados por Albores Guillén, que no hicieron grandes masacres sino implementaron una modalidad de pequeños grupitos que en cada comunidad zapatista se dedicaron a robar, amenazar y hasta matar, pero de manera menos visible al exterior, por lo cual su existencia sólo era identificada por los pobladores de las comunidades. (Lomelí y Camacho; 1997, 26)

Los investigadores Arturo Lomelí y Dolores Camacho (1997) señalan entre los grupos paramilitares que actúan en Chiapas a las autoridades de San Juan Chamula; a los Mecos, Itzaes, Guaches, Patées, Shiles, shoshopes de Pantelhó; al Movimiento Indígena Revolucionario Antizapatista (MIRA) de Oxchuc y Ocosingo; los Orantes en la Frailesca; la Alianza San Bartolomé de los Llanos en Venustiano Carranza; los Chinchulines; Paz y Justicia en el norte de Chiapas

(Tumbalá y Sabanilla) y otros grupos como Mascara Roja, de Chenalhó, los Puñales, los Degolladores y los Albores de Chiapas.

Los peores años de la violencia paramilitar fueron 1997 y 1998. En San Pedro Nixtalucum, municipio de El Bosque, una incursión policiaca en marzo de 1997 deja cuatro campesinos zapatistas muertos, 29 heridos y 80 familias desplazadas. A partir de septiembre el gobierno incrementa la presión paramilitar y militar. El 4 de noviembre de 1997, Samuel Ruíz y Raúl Vera sufren un atentado en Tila por el grupo paramilitar "Paz y justicia". Dos días después la hermana del obispo, María de la Luz Ruíz sufre un atentado en la casa de Don Samuel. Vinieron semanas de extrema violencia por parte de los grupos paramilitares, sobre todo en el municipio de Chenalhó. Con la protección de policías y soldados los paramilitares reclutan por la fuerza, cobran impuestos y queman casas de zapatistas u opositores al gobierno estatal y federal. Miles de indígenas fueron desplazados por la violencia y se refugiaron en el pueblo de Polhó.

Más de 6 mil desplazados de guerra son el resultado de los ataques de las bandas paramilitares y la policía del estado, dirigidas ambas por el gobierno estatal, con el beneplácito del gobierno federal. Tan sólo en la comunidad de Xcumumal se encuentran refugiados más de 3 500 indígenas. Están completamente aislados, pues permanecen sitiados por las guardias blancas y policías de seguridad pública del estado. (Comunicado EZLN del 12 de diciembre 1997)

El 22 de diciembre de 1997 se produjo la Matanza de Acteal, poblado del municipio de Chenalhó, donde 45 personas del grupo católico "Las Abejas", sobre todo mujeres y niños, fueron asesinados con armas de alto poder y a machetazos cuando se encontraban rezando. Anteriormente habían participado junto a las bases de apoyo zapatistas y otros movimientos del municipio en los Cinturones de

Paz de San Andrés. 60 miembros de una banda paramilitar de priístas y militantes del PFCRN, Mascara Roja, actuaron durante más de seis horas sin que intervinieran decenas de policías de "Seguridad Pública" que se encontraban a 200 metros de la matanza.

La matanza de Acteal provocó el repudio mundial al gobierno de Zedillo. Después del levantamiento de 1994 fue el momento en que más difusión mundial tuvo el conflicto. No solo fue repudiado por los grupos solidarios, sino por los gobiernos europeos y el norteamericano, el papa, la ONU y miles de intelectuales, periodistas y políticos de todo el mundo. Sin embargo el gobierno de Zedillo insistió en la violencia militar y paramilitar.

El 11 abril de 1998, Taniperla, sede del Marz Ricardo Flores Magón, fue objetivo de un operativo policiaco destinado a arrestar civiles zapatistas y observadores nacionales e internacionales. 16 arrestados, entre ellos varios universitarios. El 1º mayo del mismo año otro operativo contra el Marz Tierra y Libertad, deja como saldo 53 detenidos y ocho presos.

El clímax de la violencia contra los Marez fue el 13 de junio de 1998 cuando fuerzas combinadas de militares y policías atacan tres pueblos. En Chavajebal mataron a tres campesinos bases de apoyo. En Unión Progreso siete jóvenes fueron ejecutados por la policía y decenas de campesinos detenidos. En Ocosingo la policía dispara contra una manifestación que exigía un alto a la guerra de exterminio matando a una señora. Pero la estrategia del gobierno federal de dismantelar de manera violenta los municipios autónomos no dio ni ha dado resultado.

En 1999 el ejército entró a la comunidad zapatista de Amador Hernández, localizada en la reserva de la biosfera de los Montes Azules, la parte más remota de la Selva Lacandona, para proteger la construcción de una carretera. La comunidad se opuso, y realizó un plantón permanente frente a las instalaciones militares que duró 16 meses. El 22 de diciembre de 2000, el entrante presidente Vicente Fox derogó el decreto de expropiación de Zedillo, que despojaba de su tierra a los pobladores Tzeltales y se la daba a los militares y la constructora.

Con el gobierno de Vicente Fox la política hacia los Marez no ha cambiado. Continúa el crecimiento silencioso del número de efectivos militares, su área de acción, su importancia política. La autonomía se desarrolla de facto, sin una ley que la proteja de las embestidas gubernamentales, expuesta a grupos paramilitares que no han sido desarmados. La marcha del color de la tierra fue presa de hostigamiento constante por parte del Cisen. En la autopista a Querétaro hubo un "accidente" en el cual pereció un motociclista atropellado y el autobús de los comandantes zapatistas quedó a pocos metros de caer de un puente.

El cambio sería en todo caso que hoy no son sólo los priístas y sus aliados tradicionales los que ejecutan las labores de hostigamiento y guerra contra el EZLN. El PRD se ha sumado a las acciones de contrainsurgencia. Para poner un ejemplo reciente, en Zinacantán los perredistas locales emboscaron una marcha de bases de apoyo del EZLN. O el recurso medioambientalista que pretenden la Semarnat y el gobierno federal de desalojo de comunidades campesinas, zapatistas y no zapatistas, de los Montes Azules.

La lógica de la guerra, del achicamiento del enemigo sigue imperando en México como la posición oficial. Hoy en Chiapas no pasa nada, dice el presidente

Fox cada vez que le preguntan sobre el conflicto. Sin embargo el comisionado para la paz del gobierno foxista, Luís H. Álvarez, ha sido denunciado en numerosas ocasiones de utilizar recursos públicos para promover la división de las comunidades mediante apoyos y otras linduras, y los intereses “ecoturísticos” avivan la demanda de desalojo sobre las comunidades de los Montes Azules. Así es la no paz del foxismo.

Conclusiones

I. EZLN: un desafío al absoluto occidental

El EZLN resalta del mosaico político de los diversos y a veces contradictorios movimientos indígenas de Chiapas, porque no responde al carácter reactivo de la mayoría de los movimientos sociales, y al situarse en la política, tampoco responde a los objetivos planteados durante 150 años por los movimientos antisistémicos: no aspira a la toma del poder como forma de llevar adelante la reforma social prometida desde las reflexiones iusnaturalistas que fundamentaron la construcción de los estados modernos. Por el contrario, ve que esta concepción maquiavélica de la política ha sido el obstáculo para la reforma social y el origen de la corrosión política que ha subordinado al Estado al poder económico. Por eso el EZLN como continuidad en el siglo XXI del zapatismo histórico, le da la espalda al poder: no reconoce otra forma de autoridad y soberanía que la del poder constituyente de la sociedad. Cuestiona la "representación" y el decisionismo gubernamental, parlamentario y partidista, en la que ha descansado la tiranía presidencial como sistema de dominio.

Frente a una clase política que secuestra la participación social, el voto y la representación social tras la alternancia en el poder (que no significó una verdadera democratización, sino la recomposición gatopardesca de la clase política), los zapatistas continúan asumiendo dentro del marco constitucional su derecho a la resistencia --plasmado en el artículo 39 de la Constitución-- y llaman a la construcción de una sociedad civil que refunde el Estado nacional y todas las relaciones políticas. Lo expresan de manera sencilla: "Mandar Obedeciendo".

Las ideas fuerza del EZLN y su lucha por el reconocimiento de las culturas y los derechos colectivos de los pueblos indios, su llamado a cambiar el mundo, sin embargo, surge en lo fundamental de sus propios conceptos, de su cultura maya milenaria en constante transformación, desde la cual comprenden e interpretan los elementos políticos, jurídicos y militares que han sustentado, primero, la colonización europea y, luego, la construcción del Estado nacional mexicano.

Desde esa subjetividad propia, el EZLN prefigura un tipo de movimiento antisistémico que plantea nuevas interrogantes para el pensamiento político occidental. Los nuevos movimientos, como el EZLN, parten de un desafío elemental al 'occidentalismo' como civilización omnicomprensiva, que ha implicado el desarrollo capitalista del mundo moderno como sistema histórico.

"Esta tendencia antioccidentalista se muestra de modo más marcado, si bien de modo menos evidente teóricamente, en la cuestión de cómo se relacionan las relaciones de dominio con las relaciones de producción. Abordamos aquí materias de gran calado civilizacional, en las que incluso la distinción con la que hemos estado operando desaparece. El desafío, en proceso de expresión, se dirige contra el occidentalismo de nuestros modos de pensar, y para hacer saltar chispas, contra nuestros modos de concebir el socialismo de un sistema mundial socialista y, por consiguiente, de nuestros modos de identificar qué es lo que es o no es 'progresista'.

(Wallerstein, Arrighi y Hopkins; 1999.80)

El EZLN cuestiona el eurocentrismo de los viejos movimientos antisistémicos y afirma una perspectiva rebelde y autónoma. Un sector importante de la izquierda extraparlamentaria europea vio en el EZLN la muestra de que es posible la acción en la sociedad actual. Sin embargo el EZLN no puede ser

incorporado al repertorio teórico de la izquierda occidental, simplemente porque no es occidental. El EZLN confirma la existencia de diversas formas de entender la política que conviven contemporáneamente, de otros mundos con un desarrollo propio, que cuando entran en roce y conflicto con occidente pueden plantear alternativas de una universalidad que supuestamente sólo occidente poseía. Sólo considerando la otredad de donde procede es que se puede entender al movimiento zapatista y sus verdaderos alcances.

II. La otredad: Problema fundamental del EZLN

El cuestionamiento que hace el EZLN, su interpelación, así como la "guerra de baja intensidad" que mantiene la beligerancia gubernamental, se enmarcan en un problema político y filosófico fundamental: la inesperada irrupción de los OTROS.

¿Intrusos? Los indios no están afuera del México occidental, sino abajo: son el sótano que piensa. La referencia subterránea es profunda. La nación mexicana ha sido edificada "encima" del México mesoamericano, que sobrevive y se desenvuelve en las catacumbas como actor nunca reconocido de la historia y el presente del país, como un elemento presente e incómodo que mina el absoluto occidental y su idea de nación. Las culturas indígenas fueron convertidas en contraculturas subterráneas. El "México profundo" y su visión, la de los vencidos, siguen siendo misteriosos, ininteligibles a plena luz del día por la incomprensión y el desdén del México moderno y su visión absoluta del mundo.

El absoluto occidental, sin embargo, no se manifestó solamente con 500 años de persecución y ataque sistemático a las culturas indias. Niega y hace inconcebible la alteridad. "El ser es, el no ser no es" dijo Parmenides. Desde su

origen sólo el occidente es, lo demás no es. ¿No es acaso lo que dijo Octavio Paz en un principio? La rebelión indígena es irreal, porque como irrupción de los otros es la irrupción de los que no son, sino a condición de perder su rostro y ser cosificados. Y las cosas no se rebelan. Los indígenas no son, ni siquiera son perceptibles. El pensamiento eurocéntrico como señala Emmanuel Levinas es alérgico a la otredad:

(La filosofía occidental) coincide con el develamiento del Otro en el que, al manifestarse como ser, el Otro pierde su alteridad. Desde su infancia la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo otro, ha sido afectado por una alergia insuperable. (Levinas; 2000, 49)

La construcción de la totalidad occidental --una totalidad de sentido, proyecto y fundamento-- ha implicado, como señala Enrique Dussel, la divinización del mundo occidental.

Occidente ha divinizado su mundo y dice que es eterno y además que es natural. De manera que ser virtuoso es actuar de acuerdo a la naturaleza y lo que es natural es mi mundo. Si es de otro mundo, ese Otro es antinatural porque no es de mi mundo. De este modo el Otro es negado como Otro, es interiorizado al mundo como cosa, y a su vez es definido desde el ser de la totalidad, que no es sino el ser de un subgrupo dominante. (Dussel; 2000.38)

La lógica de Parmenides al afirmar que "el no ser no es" permite a la totalidad clásica o moderna ir a la conquista del no ser como la expansión de sí misma. Nacida en la Grecia antigua, la filosofía occidental nunca ha pensado ontológica y metafísicamente a los Otros más que como bárbaros. Aristóteles despoja de ser al bárbaro y al esclavo, a la mujer y el niño, los cosifica. Hegel sitúa oriente, es decir, todo lo que no es occidental, en las antípodas de la razón,

en el pasado, cuando la historia humana como fenomenología del espíritu aún se encontraba lejos de su finalidad autoconsciente. Es así como de pronto la ontología, tras el enfrentamiento entre el indio y el español, que es la confrontación original de occidente con la otredad concreta del "nuevo mundo", se transforma de pronto en "ideología", encubriendo el sentido real del mundo en una falsa representación que se construye sobre la negación del mundo del Otro.

Dussel señala, por ejemplo, que la liberación del espíritu para Hegel es siempre una liberación interna del mismo proceso; no hay alteridad o novedad, sólo retorno. En el mismo sentido Marx, que sigue vinculado a la dialéctica hegeliana

Tanto en los *escritos económico-filosóficos del 44*, como en los estudios de *Economía Política*, sostiene una cierta idea de "caída" o alienación del trabajo cuando el fruto del trabajo es robado por otro. La liberación sería la recuperación de lo único". (Dussel; 2000, 62)

Lo único, lo mismo. Occidente hereda de los griegos una mismidad imperturbable. Detrás de Marx está Hegel y detrás de éste la ontología de la totalidad hasta Plotino y los griegos. Dussel dirige la pregunta sobre el mal al pensamiento occidental. La respuesta la encuentra en Plotino y Hegel: la variedad de las determinaciones es el mal. Para Hegel la determinación impide el retorno de lo particular a lo indeterminado, porque el ser en sí es indeterminado y tiene que regresar a la indeterminación en la totalidad. En su materialidad el ser en sí que es el ente está determinado en su diferencia del otro, porque no es otro. Lo determinado, lo particular, que señala la proliferación de diferentes seres, tiene que regresar a la totalidad, de lo contrario se convierte en el mal. Para Hegel,

escribe Dussel, el bien es el bien común y si este fluye de la familia a la nación, de ésta a la historia universal y de ésta al origen, que es el absoluto, entonces y sólo entonces se cumple el bien. (Dussel; 2000,59)

El mal es entonces la determinación, el bien es el retorno a lo indiferenciado, a lo absoluto. Adviertan que aquí se trata del concepto de totalidad: el retorno a la totalidad como lo indiferenciado es el bien. (Dussel; 2000, 57)

Como señala Dussel "la totalidad no ha sido superada en la ontología clásica". Es por ello que Emmanuel Levinas al abordar la ontología del Otro se levanta contra Hegel como totalidad racional, y contra Heidegger como totalidad existencial, acusándolos de sólo afirmar la totalidad más allá de la cual está todavía el Otro.

Sin embargo, el Otro de Levinas es aún Otro abstracto o pasivo(...) Levinas tiene una pedagogía a medias y carece de una política; nunca imaginó que el otro pudiera ser un indio, un africano o un asiático. (Dussel; 2000,123)

La "alergia" occidental al resto del mundo y la interpretación ideológica de éste por el pensamiento eurocéntrico es tan contundente, que hasta el momento, en los comienzos del siglo XXI, la idea de cerrar filas frente al otro, el enemigo exterior, es el referente de la política hobbesiana del gobierno de los Estados Unidos. "El choque de las civilizaciones" es la idea concebida por Samuel Huntington para justificar el papel beligerante de los Estados Unidos frente al mundo no occidental y bajo este criterio, ejecuta su llamada guerra multidimensional al terrorismo. La primera y la última manifestación de occidente frente al Otro es la guerra. Como sostiene Levinas, esta guerra parte del desconocimiento beligerante del Otro y su cosificación:

La acción violenta no consiste en encontrarse en relación con el Otro; es precisamente aquella en la que estamos como si estuviésemos solos. La acción violenta, que aparece como la acción directa, como la acción inmediata, debe, en realidad, ser considerada como que no afecta a la individualidad de aquel que recibe la acción, como que no afecta su sustancia. La acción sobre las cosas, el trabajo, consiste en encontrar el punto de aplicación a partir del cual el objeto en virtud de las leyes generales a las que su individualidad se reduce enteramente, padecerá la voluntad del trabajador. El trabajo no encuentra ni busca en el objeto nada estrictamente particular.

La violencia aplicada al ser libre es, en su sentido más general, la guerra. La guerra no difiere del trabajo únicamente por una mayor complejidad de fuerzas a dominar, por el carácter imprevisible de estas fuerzas y de su fórmula, sino también por una actitud del agente respecto a su adversario. El adversario, ¿no es acaso él mismo reconocido como libertad? Pero esta libertad es animal, es salvaje, es sin rostro, que es una resistencia total sin ser una fuerza, sino en mi miedo y en mi coraje que la supera. El coraje no es una actitud frente al otro sino respecto de sí. La libertad con que yo lucho, no la a bordo de frente: me arrojo en ella ciegamente. La guerra no es el choque de dos sustancias, no es el choque de dos intenciones, sino la tentativa hecha por una por dominar a la otra por sorpresa, por emboscada. La guerra es la emboscada. Es agarrarse de la sustancia del otro, de lo que él tiene de fuerte y de absoluto a partir de lo que tiene de débil. La guerra es la búsqueda del talón de Aquiles; o es examinar (o darle un rostro) al otro, al adversario, con un cálculo logístico, como un ingeniero que mide el esfuerzo necesario para demoler la masa enemiga, el otro que deviene masa. He aquí lo que describe la relación de guerra, y por donde ella se acerca a la violencia del trabajo.

Dicho de otro modo, lo que caracteriza la acción violenta, lo que caracteriza la tiranía, es el hecho de no mirar de frente aquello a lo que se aplica la acción. Lo diremos de una manera más precisa: el hecho de no encontrarlo de frente, de ver la otra libertad como fuerza, como salvaje, de identificar lo absoluto del otro con su fuerza. (Levinas; 2000, 84-85)

La reflexión de Levinas es pertinente para abordar la cuestión de cómo irrumpe el Otro, el indígena: mediante una guerra que descubre la verdadera guerra, una guerra vieja y sorda contra su ser. "Tuvimos que tomar las armas para que nos escucharan", han señalado en repetidas ocasiones los zapatistas, y esto no es demagogia, es literal. El levantamiento del primero de enero fue una irrupción que inicia un proceso que el pensamiento occidental por sí mismo no hubiera podido hacer con la contundencia necesaria. Ya Dussel había planteado la necesidad de pensar desde la filosofía occidental al otro concreto en América Latina:

Si el pensar quiere ser un pensar crítico de la totalidad ¿cómo pensarla críticamente sino saliéndose de ella? Pero si salgo, me quedo a la intemperie. Solamente muriendo a la cotidianidad del mundo es que acontece el pensar filosófico. El que no renuncia a la cotidianidad no puede ser filósofo. El que se guarece en la seguridad de la totalidad está muerto y no puede pensar. Lo único que puede hacer es memorizar "lo mismo" y repetirlo. Aquí de pronto se nos vuelven inútiles todos los esquemas, y nos damos cuenta que el pobre es la realidad a ser pensada y que justamente él es América Latina, porque con respecto a Europa, que es la totalidad, América Latina está a la intemperie y nunca ha sido pensada" (Dussel; 2000,44)

Pero no fue el ejercicio reflexivo lo que llevó realmente a pensar en el Otro como otredad. Dussel propone una lógica que contempla la alteridad, que comienza con el encuentro cara a cara (rostro a rostro diría Levinas). "El reconocimiento del Otro mueve de un modo muy distinto al que de esta manera acepta el Otro como el Otro". Pero para Dussel y Levinas el Otro es el pobre, porque no tiene futuro dentro del proyecto de la totalidad, está fuera del proyecto de la totalidad (Dussel; 2000, 40).

Sin embargo no podemos afirmar que el EZLN es una manifestación de la pobreza. Como señala Alain Touraine:

Cada vez que el infortunio de los dominados, de los explotados o de los marginados aparece en la escena de la historia, está la duda entre la formación de un movimiento social o la irrupción de ideologías y de fuerzas políticas que devuelvan a los dominados a su miserable situación inicial. ¿Qué es lo que distingue ambos procesos? En el primero los dominados defienden intereses positivos, que el conjunto de la sociedad percibe como tales y que reconoce como legítimos. No fueron los proletarios, los albañiles de obra o las mujeres de los talleres textiles quienes levantaron el movimiento obrero y acabaron por imponer su idea de los derechos sociales; fueron por el contrario quienes tenían un empleo que defender frente a la sumisión a las normas de producción impuestas por la lógica del beneficio. Del mismo modo, tal como ha puesto de manifiesto Frantz Fanon, no serían los colonizados más alejados de la metrópoli, los más fuertemente anclados en su cultura, los que iniciarían los movimientos de liberación nacional, sino quienes habían recibido instrucción, en general en el mismo país colonizador y que eran ahora conscientes de sus derechos. (Touraine; 1999,42-43)

En la actualidad, los pobres se enfrentan a la dificultad de constituir nuevos movimientos sociales. ¿Cómo pasar de la exclusión social a la protesta y a la política? El hecho de que el EZLN haya podido constituirse es en sí mismo un hecho que devela la excepcionalidad del mundo indígena, su enorme diferencia con otros sectores sociales que "no tienen que perder más que sus cadenas" (Marx, manifiesto comunista). Touraine señala que hace falta que los dominados tengan alguna cosa que defender y, al mismo tiempo, que hablen en nombre de la sociedad, que sean y se perciban a sí mismos como los defensores de la igualdad, del derecho al trabajo, a la diferencia, a la seguridad. El EZLN lo ha hecho, ha definido su lucha no solamente a partir de las demandas de los oprimidos, sino de

ideas y prácticas, que en cierto sentido son filosóficas, que provienen de ese "otro" mundo que es el mundo mesoamericano.

Ha sido necesario el hundimiento de los sistemas soviético y cubano para que en América Latina se originen movimientos indígenas de distinto signo (a las guerrillas marxistas), como los de Rigoberta Menchú en Guatemala o de los zapatistas del Subcomandante Marcos en México, o también los kataristas bolivianos y el de los indios de Ecuador. Todos esos movimientos han renunciado a políticas de ruptura y se basan en la afirmación de alguna identidad cultural, adoptando al mismo tiempo líneas políticas activamente democráticas. (Touraine; 1999, 72)

A pesar de que el diagnóstico es correcto esta frase todavía no nos permite avizorar que está realmente sucediendo en el plano de la filosofía política. No se trata solamente de una nueva forma de entender los mismos problemas, la visión del indio como pobre, el "pobrecito indio" al que la lucha política, revolucionaria o reformista, redimirá integrándolo al desarrollo occidental. Sino absolutamente lo contrario. A contrapelo de lo que Dussel mantenía en 1972 el Otro que es indígena no es solamente pobre, sino un sujeto tzotzil, zoque, tzeltal, chol, tojolabal, mam, chuj, canjobal, o cackchiquel, que desde su rica otredad se anuncia y nos visita para romper precisamente esa visión pobrista del indígena con un pensamiento y una acción político-cultural que siendo antigua parece novedosa porque por fin ha logrado transgredir las leyes de absoluto occidental.

Desde muy lejos caminamos: Muy lejos en el tiempo. Muy lejos en el espacio.
Desde muy hondo venimos. Muy hondo en la tierra. Muy hondo en la historia. Desde muy alto volamos. Muy alto en el sueño. Muy alto en el mañana.

Somos el color que somos de la tierra.

Fuimos nombrados en la lengua de nuestros más primeros y la lengua que hoy manda y ordena no tiene para nosotros más que el nombre del desprecio y la vergüenza.

(Siete veces siete, discurso del EZLN en las inmediaciones del Palacio legislativo de San Lázaro, 22 de marzo de 2001)

La irrupción de los indígenas rebeldes y transgresores de la ley resulta la inquietante epifanía del Otro. Para Levinas la epifanía del otro (autrui) comporta una significancia propia, independiente de la significación que le denoten otros.

El Otro (Autrui) no nos viene solo a partir del contexto sino, sin mediación, el significa por sí mismo. Su significación cultural, que se revela, y que de alguna manera se revela *horizontalmente*, que se revela a partir del mundo histórico al que pertenece y que revela, según la expresión fenomenológica, los horizontes de este mundo, esta significación mundana viene a ser perturbada y atropellada por otra presencia, abstracta y no integrada al mundo. Su presencia consiste en venir hacia nosotros, en *abrir una entrada*. Lo que puede ser formulado en estos términos: ese fenómeno que es la aparición del otro (Autrui) es también *rostro*, o aún así (para indicar esta entrada en todo momento, en la inmanencia y en la historicidad del fenómeno): la epifanía del rostro es *visitación*. Mientras que el fenómeno es ya imagen, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viva. Su vida consiste en deshacer la forma en la cual todo ente, cuando entra en la inmanencia, o sea, cuando ya se expone como tema, ya se disimula. (Levinas; 2000,60)

El rostro desarma la intencionalidad que lo observa. (Levinas; 2000,62) Y el rostro de los zapatistas está cubierto: paliacates rojos, pasamontañas negros. Los zapatistas se pusieron el rostro del Ik'al y el Votán, metáforas aparentes, conceptos y sentidos estructurados por el pueblo tojolabal del Viejo Antonio, que son los que disparan desde el inframundo mesoamericano la dignidad de una civilización a la rebelión y la autonomía. Es el rostro del misterio equívoco de las civilizaciones mesoamericanas en la búsqueda, a la vez, de un nuevo rostro.

"El otro que se revela, surge más allá de lo que para mí es el ser; pone en cuestión mi modo de ver las cosas. Me juego por lo que él dice, sin interpretarlo todavía del todo, porque él lo dice, ya que el fundamento desde donde lo dice todavía no lo he comprendido. De manera que no puedo interpretarlo sino como analogía y, lanzándome tras lo que él, como quien necesita ayuda me propone, es que avanzo; ese avanzar juntos, que es el servicio, es el acto histórico propiamente dicho. Aquello que era un todo único, será desquiciado; un nuevo todo se forjará al servicio del Otro; un nuevo orden. Ese nuevo orden no es mera expresión dialéctica de lo mismo, como fue Hispanoamérica respecto de España, sino desde el Otro surge lo nuevo". (Dussel; 2000,45)

III. Analéctica del EZLN

El Otro, el EZLN, es originariamente distinto y su palabra es analógica en el sentido de que su logos maya irrumpe e interpela el logos occidental. Desde su otredad el EZLN viene al encuentro del México moderno y eurocéntrico realizando así un ejercicio analéctico. Analéctico significa, según Dussel, "que el logos viene de más allá; es decir que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante más allá del mundo" (Dussel; 2000,120).

El EZLN realiza, de algún modo, algo similar a la propuesta dusseliana de una pedagógica analéctica de liberación:

El método analéctico surge desde el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del otro. Este método tiene en cuenta la palabra del Otro como Otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en esa palabra histórica y de todos esos pasos esperando el día lejano en el que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método analéctico, método de liberación, pedagógica analéctica de liberación. (Dussel; 2000, 122)

¿Cuándo realiza esta analéctica el EZLN? En varios momentos. En su constitución misma, en la confluencia del río joven de la lucha político-militar con el río viejo de la resistencia indígena, que simbólicamente representa el encuentro entre el teniente Marcos y el Viejo Antonio. Cuando el EZLN occidental se indianiza por su composición mayoritariamente indígena, el grupo del subcomandante Marcos queda obligado a romper el monólogo occidental y el guerrillero queda reducido al silencio que le permite escuchar a los indígenas, realizando, quizá por artes del disparate, una actitud filosófica analéctica y convertirse entonces en interprete y vocero de un movimiento sencillamente “irreal”.

El filósofo debe conocer qué es su totalidad, pero en primer término debe prepararse en el silencio para descubrir el verdadero significado de las sonoras palabras filosóficas que se usan y de todos los sistemas que ha digerido ideológicamente, para negarlos. La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad. El filósofo en América Latina debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. (...)

Puesto en la tarea, el filósofo llega a descubrir el ámbito del Otro por su compromiso y piensa lo que el otro vive al convivir en su mundo. Sólo después retorna sobre la totalidad en la que se encontraba y retorna como el maestro crítico de la totalidad para proponer la liberación de los oprimidos. Su pensar mostrará la dignidad heroica del gesto liberador, que es considerado por la totalidad como lo pésimo, como lo ilegal, lo digno de prisión y represión. (Dussel; 2000, 125)

El EZLN como sujeto interpelante cifra su epifanía en el conflicto y el diálogo. El conflicto y el diálogo sitúan al EZLN, por una parte, en el marco concreto de la política que es guerra a muerte en el terreno de la correlación de

fuerzas de las relaciones de dominación, en la ilegalidad que le impone una legalidad manipulada y lo obliga a mantener su carácter armado. Pero también sitúan al EZLN en un conflicto en torno de su epifanía misma, en el que los indígenas rebeldes tienen que romper el reflejo distorsionado de su rostro, el rostro del Otro. Para romper la imagen de occidente reflejada en el Otro indígena, que se convierte verdaderamente en un espejo humeante, en un nagual que cada quien ve de manera distinta, es necesario enfrentar el claroscuro de verdad y engaño, como decía Karel Kosik, presente todavía en la epifanía del Otro. Este ejercicio dialéctico no es posible sin un acto trans-ontológico, que abra nuestra ontología a la exterioridad. La liberación para Dussel es "estrictamente el acto trans-ontológico del que en la totalidad escucha la palabra del Otro (que irrumpe como interpelación desde más allá del sistema, cuestionándolo)"(Dussel; 2000,42)

IV. La intersubjetividad

Pero ¿cómo realizar el trabajo trans-ontológico que nos impone la presencia y la interpelación de los indígenas rebeldes? Una de las maneras para tratar de entender el ser indígena puede ser a través de su palabra. La palabra ha sido la principal arma en la Lucha por el Reconocimiento del EZLN. En un primer nivel, cercano a nosotros, ha resignificado los conceptos heredados del liberalismo mexicano (democracia, libertad, justicia) para plantear un lenguaje político común a la nación mexicana, tanto al Estado como al pueblo en transe de convertirse en multitud, que tiene implicaciones en muchos niveles. Pero la insurrección zapatista es una rebelión que le otorga al lenguaje un carácter fundamental.

Para Hans Georg Gadamer:

...las lenguas son modos de ver y concebir el mundo, de suerte que es imposible salirse de la cosmovisión respectiva, cuyos esquemas involucran al individuo. Los aforismos de Nietzsche sobre la “voluntad de poder” incluyen ya la observación de que la verdadera obra de Dios consiste en haber producido la gramática, esto es, habernos instalado en estos esquemas de dominio del mundo sin que podamos evadirnos de ellos. ¿No es irremediable esta dependencia del pensamiento respecto a nuestras posibilidades lingüísticas y a nuestros hábitos lingüísticos? ¿y qué significa para nuestro futuro que nos encontremos en un mundo que empieza a configurarse como una cultura intercontinental compensada que nos impedirá seguir hablando exclusivamente, con la obviedad de antes de la filosofía occidental? (Gadamer 197, 198)

Para Gadamer el lenguaje concibe y performa al mundo, pero esto no es una fatalidad

Al contrario, se nos abre la posibilidad de superar nuestras concepciones y todas nuestras experiencias pre-esquemarizadas al aceptar un nuevo examen crítico y unas nuevas experiencias de diálogo con otros, con los disidentes. (Gadamer 199)

En esta línea, Carlos Lenkersdorf estudió por más de 20 años el tojolabal -- uno de los 30 idiomas mayas que se hablan en la actualidad—y llegó a la conclusión de que el lenguaje es el fundamento más importante. Lenkersdorf establece cuatro hipótesis para afirmar lo anterior: la primera es que mediante la lengua nombramos la realidad; la segunda que nombramos la realidad según la percibimos; la tercera es que al pertenecer a diferentes naciones y contar con lenguas diferentes, no todos tenemos la misma percepción de la realidad, por ello, la cuarta y última hipótesis es que nos relacionamos de maneras diferentes con la misma realidad.

El tojolabal es una lengua ergativa, diferente de las lenguas indoeuropeas, como el castellano. En el tojolabal hay determinados acontecimientos cuya realización y descripción verbal exigen una pluralidad de sujetos y la exclusión de objetos (Lenkersdorf; 1996, 28). Es decir, es una lengua intersubjetiva:

La clave que nos da acceso a la particularidad lingüística y cultural de los tojolabales es *la intersubjetividad*, en el sentido de que todos somos sujetos y de que no hay objetos ni en el contexto del idioma ni en el de la cultura. (Lenkersdorf; 1996, 14)

En el castellano el acontecimiento tiene un solo sujeto y su acción establece el verbo. A este se le agrega un objeto indirecto. Aquí el sujeto al que se dice algo se convierte en objeto indirecto, en un ente pasivo en el lenguaje. En el tojolabal hay dos sujetos agenciales y cada uno de ellos ejerce la acción que le corresponde. El primero dice dije y los otros escucharon.

Los hablantes del español y el tojolabal aluden al mismo hecho pero no pueden nombrarlo con las mismas estructuras sintácticas. La razón es que, a nuestro juicio, no lo ven de la misma manera. Tal vez es mejor decir que no ven la misma cosa en el mismo hecho. Esta se refiere, sin duda alguna, a la relación entre varias personas. Esta relación se percibe en español como aquella de un sujeto actor frente a objetos que reciben la acción del sujeto. En tojolabal, en cambio, la relación es la de varios sujetos actores cuya participación se requiere para que el hecho ocurra. (...)

Los hablantes de una cultura ven una sola acción con su agente, los de la otra ven dos acciones con sus agentes correspondientes. En el primer caso, el sujeto agente domina la situación; los representantes de los objetos indirectos, en cambio, se encuentran en una situación de dependencia o subordinación. En el segundo caso subordinación y dependencia ceden su lugar a la complementariedad. Se trata de un intercambio entre iguales. De esta manera se expresa (la subjetividad). (Lenkersdorf; 1996, 31)

Las lenguas indoeuropeas son acusativas: "los sujetos dicen o anuncian sus palabras para que los no sujetos los reciban". Establecen la unidireccionalidad que determina los procesos de conocimiento y de construcción de lo real y por lo tanto las relaciones sociales y la política del mundo indoeuropeo.

Si pienso que soy, que soy en el mundo y que el horizonte de mi mundo es final, el fin es el fundamento de todo lo que yo haga en mi mundo y por lo tanto no es bueno ni malo, sino que es el ser. Es lo que decían los clásicos, Aristóteles, el *telos* (el fin) o la *fysis* es el ser, el fundamento del bien óntico; el ser mismo no es bueno ni malo. Pero si descubro que este mundo no es el único posible, sino *un* mundo, entonces desde la exterioridad, tengo un criterio para empezar a ver si el fundamento, el proyecto, es bueno o malo. Este es pues el problema de la eticidad del fundamento. Si no tengo exterioridad, no puedo hacerme siquiera la pregunta y por eso es que los griegos no podían hacérsela. (Dussel; 2000,55)

El EZLN no es solamente un síntoma del malestar y el descontento, y no solamente crea un conflicto como fuerza beligerante rebelde, es sobre estos dos aspectos una interpelación exterior a occidente, una otredad que no solamente se manifiesta sino permite preguntar sobre la eticidad del fundamento, porque establece un marco comparativo y una exigencia fundamental:

¿No se levantaron los mayas de Chiapas para que, por fin, se les escuche? ¿No se cansaron del papel de objetos que solo pueden recibir y a quienes nadie escucha? ¿No será que están exigiendo que finalmente se establezca la intersubjetividad? (Lenkersdorf; 1996, 31)

Encontramos entonces que el mundo indoeuropeo hoy es interpelado por una otredad que no nos considera de la misma manera, porque en su cultura el Otro no puede ser cosificado. La irrupción analéctica del EZLN por eso busca un

diálogo entre iguales, entre sujetos libres y soberanos, y tiene la capacidad de interpelar al Estado mexicano y a la sociedad civil nacional e internacional.

Lajan lajan'aytik significa "somos y estamos parejos". "El hecho de que somos parejos es la condición de posibilidad de la igualdad", señala Lenkersdorf (Lenkersdorf; 1996, 77). Lajan lajan'aytik es el concepto que articula la convivencia social y política de la comunidad. Para ilustrar esto Lenkersdorf pone como ejemplo una asamblea de tojolabales porque esta clase de reuniones permite captar el sentido profundo de la intersubjetividad:

Supongamos que nos encontramos en una comunidad convocada a causa de un problema determinado. Ya sea el presidente del comisariado u otra o varias personas exponen el asunto. Terminada la presentación del tema, todos los asistentes comienzan a hablar simultáneamente; levantan la voz para que sus compañeros los oigan y para dialogar con ellos. Algunos tienen preguntas que requieren aclaraciones y otros responden, otros quieren convencer a sus vecinos. La reunión parece una catarata turbulenta de palabras que pueden hacer desesperar a quien no está acostumbrado. Al mismo tiempo que todos hablan todos escuchan y todos intercambian ideas. La reunión se vuelve un borbollón de voces. Bullendo palabras, frases, opiniones y contra opiniones por un buen rato, media hora, una hora o más, según la dificultad de la cuestión que se esté debatiendo. Poco a poco se van apagando las voces. La asamblea comienza a entrar en la fase de las aguas más tranquilas. La última voz solitaria se calla. Una gran calma se extiende hasta tocar fondo en el corazón de los ahí reunidos. Nadie habla, nadie se levanta. Todos están a la espera. Por fin el silencio se rompe: el presidente o un anciano anuncia: "nosotros pensamos y decidimos..."

En ese nosotros todos los participantes se saben igualmente representados. El anuncio manifiesta la capacidad del anciano o responsable. Sabe captar el pensar de la comunidad exteriorizado en el hablar-escuchar simultáneo de todos. Podemos concluir que todos han actuado como sujetos agenciales. Como tales están formando comunidad y

pueden hacer la afirmación conocida, ahora ubicada en el contexto adecuado. Lajan lajan 'aytik... es decir, nosotros somos iguales y el anciano gracias al hecho de tener corazón ya, intuye nuestro pensar comunitario y lo anuncia". Se ha logrado un consenso expresado en la palabra "nosotros". Esta clase de asambleas nos muestran la intersubjetividad en acto. Es la comunidad que vive gracias a la participación de todos y cada uno. (Lenkersdorf; 1996,80)

El papel del anciano o el presidente, ja ma 'ay ya 'tel, "el que tiene su trabajo", la autoridad elegida por consenso de la comunidad, que no es el mandaranamun, "mandón", "cacique", al que se designa así de forma despectiva, porque carece de consenso, señala, como observó Lenkersdorf, que los dirigentes verdaderos son respetados porque al articular el pensamiento de la comunidad también la obedecen, *mandan obedeciendo*. El consenso es para los tojolabales la condición ineludible para que la comunidad sea un hecho real.

Una asamblea realizada por tojolabales nos señala la intersubjetividad en el contexto político social. Nos hace ver la forma de democracia, sea directa o representativa, que corresponde a la idiosincrasia tojolabal. La intersubjetividad se hace concreta en el contexto sociopolítico. Como tal exige el consenso unánime en lugar del régimen de mayoría. Requiere que todos se sepan incluidos en el nosotros de la decisión final. Así se manifiesta la intersubjetividad del lajan lajan 'aytik. Todos somos iguales. Todos somos sujetos. Necesitamos de la voz de cada uno para que se logre el consenso válido. (Lenkersdorf; 1996, 82)

Jlekilaltik es la palabra que implica el significado de libertad. El término, sin embargo, es polisémico, y no indica el concepto de libertad individual. En la cultura tojolabal la libertad individual deriva de la libertad de la comunidad, lo que de ninguna manera implica sujeción y dominio de la individualidad por la colectividad, pues en este concepto se encuentra implícito que todos los miembros de la

comunidad son sujetos, los Otros que no son yo mismo no pueden ser cosificados, no pueden convertirse en objetos que obstaculizan mi libertad y realización. "La libertad no se logra en oposición a ellos sino en colaboración con ellos". (Lenkersdorf; 1996; 87) Nadie es individuo en oposición de los demás.

La práctica de la vida comunitaria no tiene nada de ideal, sobre todo desde el punto de vista de la sociedad dominante de relaciones sujeto-objeto. Hay una falta de atractivo mutuo (entre la sociedad mexicana moderna y la tojolabal) (...) la vida en comunidad exige mucho de cada uno de sus integrantes. A los que se forman en el contexto individualista las exigencias les pueden parecer exorbitantes. La comunidad nos puede reclamar constantemente. Se desconoce el deseo de soledad, de retirarse a la intimidad del hogar. Vivir en esta clase de comunidad quiere decir que los comuneros siempre están a la disposición de los demás, de la comunidad. (Lenkersdorf; 1996, 93)

La idea de comunidad de los tojolabales es bastante rígida, sostiene Lenkersdorf, sin embargo, los miembros de la comunidad pueden abandonarla o pueden ser expulsados. El costo de ser expulsado o salir de la comunidad es perder las ventajas de la solidaridad comunitaria para enfrentar un mundo hostil. El destierro es uno de los peores castigos de los tojolabales. En eso se parecen a los griegos, el desarraigo es uno de los peores males.

Desde hace tiempo se viene pidiendo a los tojolabales que se integren a la sociedad dominante. Esta invitación no significa otra cosa que el sacrificio de la comunidad para que, en la práctica, se establezca en el peldaño más bajo de la sociedad dominante. (Lenkersdorf; 1996, 101)

En la comunidad tojolabal está incluida la naturaleza. El lajan lajan 'aytik implica una intersubjetividad con todos los seres, pues todo lo que existe tiene yaltzil, corazón, es decir vida, porque el corazón es la fuente de la vida, y conciencia, porque el yaltzil también es intelecto, pensamiento. Los tojolabales no

separan sentimiento de pensamiento y son conscientes de que todos los seres poseen ambas cualidades. Todos los pueblos indios del continente hablan (literalmente) con la naturaleza, con los "objetos", con las montañas y los elementos. Establecen con ellos también una relación familiar: la tierra es la madre cósmica que nos alimenta y nos devora, es la matriz de la comunidad, que entabla una relación intersubjetiva con la naturaleza, integrando de esta manera todos los demás seres y conciencias en un diálogo holístico.

Hemos vivido en este lugar por mucho tiempo, por muchísimo tiempo; queremos decir, desde aquellos tiempos en que el mundo no tenía la forma actual. De los antepasados aprendimos que somos partícipes muy pequeños de este universo inmenso, compañeros de viaje con todos los animales, las plantas y las aguas. Todos formamos parte de todo. No podemos ni descuidar ni destruir este hogar nuestro. Y ahora queremos platicar con aquellos que son incapaces de ver el mundo de esta manera. Queremos decirles que juntos somos responsables del barco en el que estamos navegando (Ailton, indio krenak del Amazonas, citado por Lenkersdorf ; 1996, 62-63).

La visión cósmica de los pueblos indios ha sido considerada como una muestra de convivencia respetuosa con la naturaleza, algo que se ha idealizado bajo el esquema del "buen salvaje", que desde Rousseau, nos representa la ingenuidad original, la bondad de los pueblos primitivos. Pero en este caso no se trata de eso, sino del desarrollo a través de milenios de la intersubjetividad, que no es panteísmo sino **otra** forma de racionalismo ¿No es acaso una visión más racional entablar una relación intersubjetiva con el universo que seguir considerándolo como un conjunto de objetos que no tienen sentido más que subordinados al utilitarismo y el fetichismo mercantil de las sociedades capitalistas?

En la dinámica del conflicto Chiapaneco la racionalidad intersubjetiva indígena ha mostrado la superioridad del diálogo y la política sobre las armas, en las que descansa la fuerza del Estado y la debilidad de los rebeldes. A pesar de la superioridad militar del gobierno mexicano el EZLN ha sabido legitimar su lucha y mantener su actuar político con sus iniciativas de diálogo y movilización, con la resistencia civil de las comunidades zapatistas y la consolidación de sus municipios autónomos. Ni la conformación del EZLN, ni los rasgos característicos de su lucha, ni esa capacidad extraña de trasponer las barreras idiomáticas, culturales, económicas y políticas para llevar su mensaje al mundo, nada de eso hubiera sido posible sin la intersubjetividad, sin el caminar que pregunta y escucha. Sin embargo, el México occidental no ha sido capaz todavía de pensar esta faceta fundamental del movimiento zapatista.

V. La inconmensurabilidad

La situación que Lenkersdorf describe entre el tojolabal y el español es lo que Thomas S. Kuhn llamó inconmensurabilidad. Ni nombramos la realidad de la misma manera, ni percibimos lo mismo, ni nos relacionamos del mismo modo.

La inconmensurabilidad lingüística se entiende como la no intertraducibilidad completa. Dos lenguajes son inconmensurables si en uno de ellos existe una oración cuyo significado no pueda recuperarse en el otro lenguaje. (Olivé; 1999,111)

León Olivé (1999) señala que la inconmensurabilidad no se queda en el nivel puramente lingüístico, sino puede darse en torno a las creencias acerca de la realidad, de los métodos y concepciones de conocimiento, en el nivel de las

normas y los principios morales, en el nivel de las reglas de inferencia y en el nivel ontológico, entre otros.

Dos visiones del mundo o dos marcos conceptuales son inconmensurables en el nivel epistemológico si no existe un patrón o criterios comunes para decidir cuáles de las creencias que se aceptan, según uno u otro marco conceptual son correctas o incorrectas. Además si dos marcos conceptuales son inconmensurables en el nivel epistemológico, algunas creencias aceptables desde un punto de vista pueden ser imposibles de representar desde el otro. (Olivé; 1999, 111)

Más aún, en tanto que el tojolabal está centrado en una cultura comunitaria, sus conceptos de colectividad e individuo, de la realidad social toda, son antitéticos con la ética capitalista del individualismo y la razón instrumental. Son absolutamente divergentes.

Desde la perspectiva de la sociedad dominante, la sociedad intersubjetiva es la negación de la individualidad, por ende, de la libertad y, por supuesto, de la competitividad. Desde la perspectiva de la intersubjetividad, en cambio, la libertad individualista destruye la comunidad, tanto mediante la competitividad como por los mecanismos del mercado que convierten a todos y a todo en objetos. (Lenkersdorf; 1996, 92)

Hay quienes ven en esta inconmensurabilidad un pretexto para no reconocer los derechos colectivos de los pueblos indios, pues, según esta hipótesis no demostrada, es la justificación para violar los derechos humanos y legitimar cacicazgos. La conclusión es que los pueblos indios tienen que subordinarse a las leyes "nacionales" y su concepción de justicia igualitaria liberal. El EZLN, sin embargo, no opone a este razonamiento un comunitarismo que justifique ninguna violación a los derechos humanos. El EZLN rebasó desde el principio el debate entre el comunitarismo y el liberalismo; lucha por que se

reconozcan los derechos colectivos de los pueblos indios pero también lucha dentro de las comunidades por los derechos de las mujeres indígenas, de los ancianos y los niños de ambos sexos, y se sitúa, sin considerarse vanguardia de ningún tipo, al lado de diversos movimientos sociales, de izquierdas, tanto locales como nacionales e internacionales, a los que convoca a discutir y realizar un mundo donde todos los mundos sean posibles. Si algún movimiento ha entendido de una manera integral los derechos humanos ha sido el zapatismo, que a partir de su concepto de dignidad ha proyectado la visión intersubjetiva más allá del ámbito indígena mediante su ejercicio político.

Los indígenas chiapanecos siempre han estado conscientes de la inconmensurabilidad entre su cultura y la cultura de los conquistadores. Como hemos visto en el desarrollo de este texto, cada rebelión indígena que ha sacudido Chiapas a lo largo de la historia ha tratado de tender puentes para que su postura sea legible para sus enemigos occidentales. La inversión de los símbolos del poder colonial, la interpretación y réplica a los discursos de dominio, han sido constantes en la historia de resistencia de estos pueblos. En la rebelión de los Zendales y en el paraje de Tzajalhemel la dominación de los españoles y luego de los chiapanecos mexicanos fue interpelada utilizando los elementos discursivos que la legitimaban mientras se rebelaban con las armas o el boicot comercial contra las estructuras de dominio.

Del mismo modo hoy los zapatistas enfrentan la concepción misma de la nación mexicana y del Estado mexicano moderno y tienden puentes de comunicación para explicar y defender su causa de manera legible para el mundo

occidental, sin ceder un ápice, sin otorgar concesiones al absoluto occidental, sino demandando el reconocimiento de sus derechos en una realidad multicultural.

VI. La autonomía, base de un pluralismo posible

La multiculturalidad concreta exige un terraplén sólido en una nueva construcción del espacio político en el que la diversidad social se manifieste.

Durante las últimas dos décadas, de manera cada vez más insistente, se han ofrecido razones poderosas para sostener que el mejor camino para los países como México es el reconocimiento de las diversas culturas que en su seno conviven, y que no sólo tienen el derecho de existir y preservarse sino que es conveniente para el país que florezcan y se desarrollen de manera innovadora, dentro de un proyecto de nación multicultural bien articulado, en el cual cada cultura contribuya al proyecto global y se beneficie también del intercambio con las otras. (Olivé; 1999, 65)

Olivé señala que en el caso de las interacciones transculturales es imposible el acuerdo total. Pero subraya que ese acuerdo total es innecesario.

En la interacción transcultural, la cooperación y la coordinación pueden ser metas que persigan los miembros de las diferentes culturas para realizar acciones conjuntas tendientes a obtener fines de interés común. En estos contextos, más que la capacidad de traducir un lenguaje de uno al de otros, lo importante es la habilidad de los miembros de las diferentes culturas para interpretar las intenciones de los otros y para interpretar su lenguaje.

El pluralismo alienta la interacción y la interpretación recíproca entre miembros de culturas diferentes, aun cuando tengan diferentes concepciones del mundo y estándares de evaluación distintos. El pluralismo contempla la posibilidad de interacción entre miembros de diferentes culturas, tanto instrumental -- es decir, orientada a la obtención de un fin específico--, como dialógica -- orientada a la comprensión mutua, mediante esfuerzos de interpretación; también contempla la posibilidad de acuerdos, aunque no

necesariamente sean completos en todos los asuntos de orden cognoscitivo o moral, así como la posibilidad de crítica desde un punto de vista al otro, lo cual también requiere ciertos acuerdos. (Olivé; 1999, 181)

Siguiendo la línea de Olivé vamos a plantear los dos problemas concretos que entraña la construcción de un espacio político nacional en el que sea reconocida la multiculturalidad del país.

La interacción que el EZLN ha desarrollado con su caminar preguntando es la necesidad concreta del reconocimiento jurídico de la pluriethnicidad y pluriculturalidad del país, de los derechos colectivos de los pueblos indios, como lo es el de su autonomía, que como se ha señalado hasta el cansancio,

...responde a la necesidad de buscar formas de integración política del Estado nacional que estén basadas en la coordinación y no en la subordinación de sus colectividades parciales. Por consiguiente, en tanto colectividad política una comunidad o región autónoma se constituye como parte del Estado nacional correspondiente. (Díaz Polanco, citado por Olivé p. 215)

La autonomía es el derecho a pactar con el Estado las condiciones de la supervivencia de las civilizaciones indígenas y la posibilidad de desarrollar su proyecto colectivo dentro del marco de un Estado auténticamente multicultural. Esta debe realizarse mediante el establecimiento de formas jurídico políticas en el contexto del Estado nacional, porque este tipo de autonomía es condición necesaria para la autonomía de las personas.

La autonomía de las comunidades implica la posibilidad de su reproducción de acuerdo con estándares culturales elegidos por ellas mismas, mantener las tradiciones y los valores que ellas mismas decidan y examinar críticamente las necesidades y los deseos creados en su cultura. (Olivé; 1999, 212)

La posición gubernamental es que reconocer la autonomía conducirá al país a la balcanización y la desintegración. Pero esta opinión no está sustentada. En varios países hay legislaciones avanzadas sobre el tema y no ha ocurrido nada parecido. Al contrario, no reconocer los derechos colectivos de los pueblos indios y de diversas nacionalidades, culturas, minorías, disidencias, etcétera, mantiene innecesariamente el conflicto.

En contraposición el EZLN ha planteado todo el tiempo en la necesidad de dialogar para llegar a acuerdos y respetar los acuerdos. Ha sido verdaderamente el único actor en el conflicto que ha impulsado el diálogo, manteniendo una actitud pluralista:

Desde el punto de vista pluralista se sostiene --como hipótesis sujeta a verificación en cada caso-- que tanto en el contexto intracultural como en el transcultural es posible que aunque se partan de marcos conceptuales diferentes e inconmensurables, quienes interactúan lleguen a acuerdos sobre cuestiones específicas que interesan a los participantes y que esos acuerdos sean racionales

¿Qué significa que haya acuerdos racionales entre miembros de culturas diferentes si sus estándares de racionalidad (métodos de evaluación de creencias y de normas) son diferentes? Significa que los acuerdos se toman dialógicamente para satisfacer intereses o deseos propios de cada participante y que cada participante ve los acuerdos y las acciones coordinadas que han de emprenderse como medios adecuados para obtener los fines que le interesen. Es decir, son acuerdos racionales desde la perspectiva de cada participante que se pueden lograr mediante el diálogo y la disposición a llegar a puntos de coincidencia sobre la manera coordinada de resolver los problemas y conflictos comunes. Además, entre estos acuerdos racionales es posible encontrar aquellos que permiten que las críticas recíprocas con base en los estándares aceptados en común. (Olivé; 1999, 182-183)

Los diálogos se han dado solamente después del fracaso de los ataques militares del gobierno en 1994 y 1995. Aun así, el EZLN ha insistido en el diálogo y ha logrado llegar en la mesa de negociaciones a acuerdos que permiten racionalmente acotar las demandas de autonomía y del reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indios.

Los Acuerdos de San Andrés fueron firmados por los representantes del gobierno. Pero el gobierno mexicano no cumplió la palabra empeñada y el legislativo creó una ley en la que los indígenas vuelven a ser considerados objetos, ahora de atención pública. El gobierno mexicano no se ha planteado en ningún momento la posibilidad de interactuar con los Otros, mucho menos de considerados sujetos de derecho. Mantiene la lógica del conflicto para reprimir los municipios autónomos, que son considerados desde el gobierno foxista de la misma manera que los consideraron sus antecesores priístas en el cargo: como una afrenta a la autoridad del gobierno sobre el territorio nacional y su población. El gobierno mexicano apuesta al monopolio de la violencia, no al diálogo. En este sentido el EZLN ha mantenido y profundizado en la creación de una autonomía de hecho que se encuentra constantemente amenazada.

Sin embargo, como señala Andrés Aubry:

Con los Acuerdos de San Andrés los indios dejaron de ser objetos para convertirse en sujetos. Sujetos que tienen que asumirse como tales. "no somos etnias, somos los pueblos fundadores del país". En los tiempos del indigenismo era la sociedad la que quería cambiar al indígena; hoy es al contrario, son los indígenas los que se muestran dispuestos a cambiar al Estado, porque han descubierto que no los representa. En este contexto, ser rebelde se hace obligatorio. (Aubry; 2004 21)

VII. La dialógica del EZLN

La base de la autonomía zapatista es la dignidad colectiva e individual de 500 años de resistencia indígena, en la que el honor de las antiguas culturas se trocó paulatinamente, a partir de una confrontación permanente con el desarrollo del Estado nacional, en la dignidad que surge de la resistencia particular y deviene universal al entrecruzarse con los múltiples movimientos que cuestionan hoy el ideal jerárquico que fundamentó el poder y la autoridad en Europa desde los tiempos de Aristóteles, y de Europa en América desde la conquista. Los zapatistas se hermanan con las otras alteridades: los pobres, los trabajadores, los campesinos, las mujeres, los niños, los viejos, los homosexuales, las lesbianas, los inmigrantes, los rebeldes. Con ellos ha empezado a crear un ejercicio de comprensión mutua entre las alteridades no reconocidas por el absoluto occidental.

La intersubjetividad se potencia, a su vez, con la interactividad creciente de los medios de comunicación, que crea un nuevo fenómeno cuyos alcances todavía ni siquiera están definidos. La irrupción del Otro y su analéctica intersubjetiva se articulan con la necesidad de una cultura adecuada a los nuevos paradigmas comunicativos. Por primera vez la interpelación indígena tiene resonancia en la cultura occidental, comenzando un diálogo con los Otros que a la vez es una nueva posición hacia nosotros mismos.

El diálogo del EZLN con los sectores sociales más politizados del mundo ha sido fructífero y con él se han podido realizar las más diversas tareas. La solidaridad nacional e internacional ha sido un elemento de primera importancia para el EZLN y las comunidades rebeldes. Sin embargo la clave en la que

entienden el movimiento sigue siendo occidental. El EZLN ha sido exitoso en la difusión sistemática de sus ideas, que presentan un primer intento analógico, una primera traducción de ideas y conceptos tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales al español y a otras lenguas indoeuropeas. Pero todavía las izquierdas y las resistencias occidentales, que toman al zapatismo como una referencia política, no se han planteado una reflexión filosófica que rompa con el absoluto occidental.

La gente entiende poco a los indios. ¿Qué sabe un chilango de ellos? ¿Cuántos en verdad están realmente tratando de aprender algo de su cultura? No lo sé, hay buena voluntad de muchos, pero conocimiento lo dudo. Si de veras quisiéramos entenderlos tendríamos que aprender su modo de ser y su lengua (Lenkersdorf; 2004, 16)

Esto es una fuerte interferencia del proceso analéctico que implica una idea de liberación trunca. La intersubjetividad como propuesta del zapatismo al mundo avanza lentamente en medio de un sinfín de equívocos.

No así para los indígenas rebeldes, que han iniciado ya un proceso analéctico en sentido inverso para avanzar en la experiencia dialógica del EZLN y las comunidades rebeldes con el resto del mundo. El conflicto mismo hace que los pueblos transformen su lengua como una forma de entender al adversario y al aliado. Por ejemplo, en tojolabal como en casi todas las lenguas mayas la palabra enemigo no existe, la palabra derechos no existe... el conflicto y la negociación obligan a los indígenas rebeldes a traducir a su lenguaje, es decir, a su mundo, conceptos desconocidos y nuevos, tan extraños al mundo maya que para traducir los Acuerdos de San Andrés a las lenguas indígenas el obispo emérito Samuel Ruíz, el tatik, (quien con su teología india ha hecho una analéctica cristiana

formidable) inventó una forma intersubjetiva de traducción que se conoce como *cosechar la palabra colectiva*.

En todo proceso de traducción lo más importante es cuidar los conceptos. Pasar un concepto de un idioma a otro es como cuando queremos que una pieza para guitarra la interprete un órgano o un violín, hay una transportación; se trata de recrear la misma melodía en la medida de lo posible. (Aubry; 2004, 19)

Cosechar la palabra colectiva significa recoger lo que a nivel de mando es el mandar obedeciendo, la intersubjetividad de la gente, de las comunidades. Aubry y los cosechadores de palabras entonces se dieron cuenta de que no se trataba de un problema técnico sino de un trabajo mucho más elaborado y comprometido desde el punto de vista político y cultural.

Cuando íbamos a las comunidades a cosechar la palabra colectiva y la gente veía que los textos no estaban en español sino en su lengua, los reconocían como parte de su patrimonio, tanto así que a partir de la segunda reunión caminaban cuatro, ocho horas, para asistir a las reuniones. Todos estaban interesados en saber que había dentro de esos textos. (...) entonces se habría un proceso de apropiación y recreación, conectar los conceptos con el contexto de quien los interpreta, un proceso de enriquecimiento de la lengua (...) (Aubry; 2004, 20)

Los comités de lectura que se formaron para traducir los Acuerdos de San Andrés se convirtieron en un laboratorio de nuevas formas de socialización de las comunidades rebeldes. Para la traducción de los Acuerdos al mam, cackchiquel, canjobal, jalalteco y chuj, que son lenguas de pueblos mayas que fueron partidos, de manera criminal, por el trazo entre las fronteras de Chiapas y Guatemala, los cosechadores de la palabra colectiva tuvieron que ir al país vecino a hablar con las

comunidades hermanas de esos pueblos, porque ahí tienen mayor dinamismo sus idiomas, generando una experiencia nueva:

El texto tuvo una acogida impresionante, los pueblos indios de Guatemala se sintieron interpelados por los Acuerdos de San Andrés y el EZLN. Una vez que hicimos la traducción y la presentamos a los compas zapatistas, nos dijeron que nuestro texto estaba bien, que sólo había que cambiarle algunas cositas, como la ortografía, pero recuerdo la expresión de un viejito mam que decía: "¡Que bueno que vienen palabras nuevas! Es la prueba que nuestra lengua está retoñando". Vivir la lucha y expresarla en tu propia lengua es, más allá de las palabras una forma de dignificación de tu identidad (...)

Recuerdo a unos maestros que se cuestionaban cómo decir historia en tzotzil. Fue una discusión fascinante que me ha permitido descubrir que las lenguas en sí desencadenan fenómenos subconscientes que conllevan a la creación de nuevas palabras. Hay conceptos que llegan muy hondo, mueres por ellos aunque no tengas palabras para expresarlos. Tener una palabra es como tener una bandera, cristaliza lo que no sabías como nombrar. La lucha de las comunidades ha sido también eso: una lucha por nuevas palabras para nombrar lo que están viviendo y no sabían como llamar. (Aubry; 2004, 20)

¿Es algo solamente posible en el mundo indígena? ¿Cómo averiguar si la intersubjetividad de los pueblos mayas entraña una propuesta cultural de gran calado civilizacional no sólo para los pueblos indios de Chiapas y Guatemala sino para nosotros los occidentales? Para que la intersubjetividad pueda trascender el ámbito de las civilizaciones mesoamericanas y pueda convertirse en una aportación universal, tendríamos que apropiarnos de ella, retomarla, hacer el esfuerzo de traducir los conceptos y los sentidos que la sustentan y ponerla a discusión con nuestras ideas occidentales sin dejar de reconocer su procedencia maya en un dialogo en el que la alteridad siga siendo Otra en un proceso trans-ontológico intersubjetivo.

VIII. La liberación como realización de una nueva dimensión concreta

El EZLN está construyendo una política intersubjetiva que, sin embargo, tiene que ser concebida dentro de un proceso de liberación que va más allá de la lucha por la autonomía y los derechos culturales de los pueblos indios. Estas son sólo las bases para la epifanía del otro, que nos depara muchas sorpresas si realizamos el acercamiento analógico, la traducción, es decir, nuestra propia recolección de palabras verdaderas, para poder ver en la inconmensurabilidad de nuestras culturas la posibilidad de una comprensión e intercambio cada vez más profundo, que puede romper más de un paradigma de nuestro estado filosófico actual (¿pasamos de un paradigma eurocentrico-autoritario a uno pluricultural-libertario?). Un intercambio que cuestiona radicalmente la opresión múltiple que conllevan sus concepciones etnocéntricas, jerárquicas y patriarcales. Por eso el sentido de este ejercicio analéctico zapatista tiene como acción la liberación.

Como señala Dussel:

El término liberación como nuevo ámbito ya no es repetición de lo anterior, sino que es realización de una nueva dimensión (...) si pensamos la exterioridad de tal manera que el mundo unido hoy por un centro quede atrás en vista de un nuevo proyecto histórico humano, entonces sí, crearemos algo nuevo al mismo tiempo que dejaremos al dominador como descartado en un mundo antiguo, en el pasado. De ahí que este proceso sea el que realmente interesa a América Latina. (Dussel; 2000, 64)

La liberación que nos plantean los zapatistas no es simplemente estar en contra de la injusticia original de la conquista, que se repite en cada gesto dominador de la totalidad eurocéntrica; no significa tampoco solamente restituir la república con un proyecto pluralista que reconozca la diversidad (cuyo primer paso

sería llevar al texto de la ley los Acuerdos de San Andrés). Liberación significa "ser realmente capaces de construir la novedad desde la positiva exterioridad cultural de nuestros pueblos" (Dussel; 2000,65)

Lo que hace que los zapatistas no se rindan a los diferentes gobiernos, a los ofrecimientos, es la experiencia, la historia y la conciencia de esa historia. Todo lo que ha pasado antes, las palabras, las promesas y lo que ocurre después de esas promesas, nos hace creer firmemente, siempre, que están tratando de engañarnos. Por eso no estamos pidiendo que nos den, sino que nos dejen hacer sin dejar de ser lo que somos, indígenas y mexicanos. (Subcomandante Marcos en Muñoz; 2003, 293)

Las comunidades zapatistas de Chiapas están construyendo su propia novedad. Como apunta John Holloway:

Luchar por la dignidad significa luchar por la autodeterminación del hacer, no sólo como algo que se podría cumplir después de la revolución sino como la revolución misma, como lucha de aquí y ahora. Luchar por la dignidad es luchar para crear tiempo-espacios colectivos donde nosotros podamos hacer lo que nos parece importante o deseable. Luchar por la dignidad es dejar de crear el capitalismo. (Holloway; 2004, 12)

A diez años del levantamiento zapatista podemos afirmar que la construcción de los cinco Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno avanzan para ir afinando el ejercicio de los derechos construidos con el diálogo con la sociedad y cuyo reconocimiento se ha demandado al gobierno y el poder legislativo.

Andrés Aubry afirma que hoy, en medio del cerco militar, los zapatistas son más fuertes que en 1994:

El EZLN es resultado de un proceso de construcción de la identidad y el autogobierno indígena que inició hace varias décadas y que con la insurrección se transformó inevitablemente. El levantamiento, la marcha de los 1111, la marcha del Color de la Tierra, son acciones que fortalecen este proceso, mientras que la guerra de

contrainsurgencia --que hoy se expresa con nuevos movimientos de tipo paramilitar-- constituye una fuerza de desviación y debilitamiento del mismo. Con todo, hoy ya no es lo mismo que hace 10 años. Ahora funcionan escuelas alternativas, sistemas de salud, hay una conciencia ecológica y una resistencia a la presión de la bio-piratería; existen vías de comercialización alternativas (de café. Artesanías, etc.). La gente está trabajando y resolviendo sus problemas concretos. Hoy existen los caracoles, que expresan una rebeldía pública, una resistencia abierta. Son parte de un movimiento civilizatorio presente en varias regiones de Chiapas. (Andrés Aubry; 2004,19)

Los neozapatistas se han dado cuenta, analizando, preguntando, que las comunidades priístas no están mejor que ellos, y que si bien no se encuentran en el mejor de los mundos posibles, se encuentran mejor que antes del levantamiento. Que su autoorganización es más eficaz que la contrainsurgencia.

Mientras la crisis social y política del resto del país se profundiza en una coyuntura de fin de sexenio anticipado (que señala el vacío al que ha arribado el régimen foxista), la autonomía indígena empieza a germinar en otras latitudes. En la meseta purépecha, en el estado de Michoacán, en Zirahuén se conformó el primer caracol fuera de Chiapas: "Erupción en rebeldía en el lago Zirahuén". También la comunidad de Ocumicho, en la sierra purépecha está trabajando por lograr su autonomía mientras en Nurío, que fue la sede del tercer Congreso Nacional Indígena, que se realizó durante la Marcha del Color de la Tierra se lucha por recuperar el espacio conocido como el Aguascalientes de Nurío, que ha sido ocupado por gente del gobierno cardenista del estado de Michoacán.

Los principios zapatistas y la resistencia indígena han rebasado las fronteras nacionales llegando a Centroamérica, Brasil, Estados Unidos, Italia, Francia y España entre otras naciones. Nosotros también podemos asimilar su experiencia, su ideología y

sus tácticas de lucha para hacer un movimiento general contra el neoliberalismo (Resolutivo de los comuneros de Zirahuén en un documento resolutivo de asamblea, citado por Muñoz; 2004, 36)

También en el municipio de Tlalnepantla, estado de Morelos, el pueblo se rebeló contra la imposición del candidato priísta en la presidencia municipal, pasando por alto los acuerdos tomados en asamblea según los usos y costumbres. Los pobladores tomaron las instalaciones del gobierno municipal y se declararon municipio autónomo. En las protestas, el gobierno del estado ejerció una feroz represión que dejó como saldo un muerto, argumentando que detrás del movimiento se encontraba la guerrilla.

"Vemos que la única manera para que se hagan válidos nuestros derechos es a través de hacer posible la autonomía de nuestros pueblos" señalaron los pobladores de Ocumicho. Esta apropiación de la experiencia del EZLN por otros pueblos indígenas es la manifestación de la viabilidad de la lucha autonómica. La autonomía, el autogobierno, se irá contagiando en el campo si no hay respuestas desde el Estado a las demandas indígenas, campesinas y sociales. No todas las experiencias autonómicas que se han realizado en el país han tenido una perspectiva política como la de los zapatistas. Estas han asumido diferentes formas y ritmos, según la situación política local y el nivel político de la lucha. Sin embargo, la capacidad política de las comunidades rebeldes chiapanecas poco a poco irá penetrando como un ejemplo de que es posible y necesaria la horizontalidad y la intersubjetividad como formas de entender la organización social y política.

Los pueblos, las bases de apoyo zapatistas, adoptan formas que se van construyendo, que no vienen en ningún libro ni en ningún manual, ni, por supuesto, lo hemos dicho nosotros. Son formas de organización que tienen mucho que ver con su experiencia, y no me refiero solo a su experiencia ancestral o histórica que viene de tantos siglos de resistencia, sino de la experiencia que han construido ya organizados como zapatistas. (subcomandante Marcos en Muñoz; 2003, 266)

La experiencia de la organización colectiva y democrática, así como la capacidad de articular las diferentes luchas sociales y resistencias es lo que va a ir dando las formas peculiares de la autonomía como propuesta y realidad, no hay recetas que vayan más allá de la organización colectiva. Como señala el subcomandante Marcos el aspecto fundamental de la resistencia zapatista es que es colectiva.

El futuro del EZLN dependerá de la viabilidad de las autonomías y de la capacidad de los movimientos indígenas y sociales de lograr una reforma constitucional basada en los Acuerdos de San Andrés como un primer paso para reanimar las conversaciones de paz, que de seguro, irán perfilando nuevas facetas del EZLN.

También dependerá de que avance la interlocución lograda con los diferentes movimientos de resistencia. Aunque hoy parezca que la popularidad del EZLN ha descendido (apariencia que resulta del culto por la violencia y la acción del espectacular integral), el hecho es que, con todo y sus silencios y desencuentros, ha logrado convertirse en una referencia importante en el debate que se empieza a integrar, aún cargando muchos vicios e inercias, protagonismos e intereses, en la búsqueda de alternativas posibles a la Cuarta Guerra Mundial, y esto lo hace presente de una manera mucho más seria y profunda que si fuera

una "moda" política. Esto hace inviable cualquier apuesta represiva del gobierno mexicano; la solidaridad internacional se mantiene latente y se va definiendo y depurando. Cualquier intento de ataque tendrá un costo político enorme para el gobierno mexicano. Por eso Fox dice que en Chiapas no pasa nada. Pero como sí pasa, lo más probable es que el tema sea de importancia para la agenda de los próximos gobiernos, tanto en el sentido de resolver el conflicto como en el sentido de aplastar la insurrección.

Solamente una ruptura desde el poder del orden constitucional volvería a desatar la conflagración, y aún en ese caso, el EZLN está mejor preparado para afrontar este tipo de eventualidades que la mayoría de los movimientos armados y pacíficos del país. Hay que recordar que el EZLN supo responder al ataque de Zedillo en 1995, quien tras su fracaso bélico tuvo que retomar el diálogo, aunque fuera una simulación.

Dure o sea aplastada la insurrección, nada queda como antes: las mentalidades han cambiado, se abren nuevos horizontes, los ojos de todos ven de repente realidades que nadie quería ver. (Aubry; 1995, 49)

Y los indígenas chiapanecos se han hecho ver, pero sobre todo, han irrumpido en nuestro absoluto, con la epifanía de sus civilizaciones milenarias vivas y vigentes para iniciar un diálogo inédito que nos llevará a configurar nuevos movimientos antisistémicos, pero también nuevas socialidades, nuevos mundos donde quepan muchos mundos.

Bibliografía

1. "Estelas, caracoles, autonomías, buen gobierno. Viento, espejitos de colores y demás cuentos del tío", Revista **Comunismo** N°. 51, GCI de Bruselas, Bélgica, 2004
2. Aguirre Rojas, Carlos Antonio Et al, **Chiapas en perspectiva histórica**, El Viejo Topo, España, 2000
3. Almeyra, Guillermo, "La política y la autonomía social, excluyentes o complementarias", entrevista, **La Guillotina** No. 54, México, primavera 2005, pp.56-59
4. Aristóteles, **Política**, UNAM, México, 2000
5. Aubry, Andrés, "la invención de la nueva palabra" entrevista de Jaime Leroux y Octavio Moreno, **La Guillotina** N° 52, México, invierno 2004
6. Aubry, Andrés, "El movimiento zapatista en el continuum de la historia de Chiapas" en Soriano Hernández, Silvia (coord.) **A propósito de la insurgencia en Chiapas**, Asociación para el Desarrollo de la investigación científica y humanística de Chiapas, México, 1995
7. Barabas, Alicia M., "La construcción del indio como bárbaro: De la etnografía al indigenismo" Revista **Alteridades** N° 10, UAM, México.
8. Barabas, Alicia M., **Utopías indias, Movimientos sociorreligiosos en México**, ed. Grijalvo, México, 1987
9. Barjau, Luís, **La gente del mito** (fotocopias)
10. Bartra Armando, **Mitos de la aldea global**, México, 1998
11. Bartra, Armando, "sobrevivientes" en Suplemento de la Jornada del campo, **La Jornada**, México 1º. de octubre de 1997
12. Bartra, Roger, **El salvaje frente al espejo**, Era-UNAM, México, 1992
13. Benavides, Gloria "¿Antibalance, desbalance? La solidaridad con el movimiento zapatista en seis años", en **Chia-Paz 7 años: Recuento, balance y perspectivas**. Quinto Coloquio Reforma del Estado. Memoria. UAM, México, 2000
14. Bertina Olmedo Vera, **Los mayas del clásico** ed. Jacal, México, 2000
15. Bloch, Ernst, **Derecho Natural y Dignidad Humana**, Aguilar, España, 1980
16. Bobbio, Norberto, Bovero M. **Sociedad y Estado en la filosofía moderna**, Fondo de Cultura Económica, México, 1979
17. Boff, Leonardo, "Es una rebelión legítima", en diario **Reforma**, México ,11 de enero 1994
18. Bonfil Batalla, Guillermo (coord) **Nuevas identidades culturales en México**, CONACULTA, México, 1993

19. Cadena Roa, Jorge, "Acción colectiva y creación de alternativas" en revista Chiapas No. 7. Instituto de Investigaciones Económicas-Era, México, 1999
20. Ceceña, Ana Esther, "La sociedad civil y el EZLN". Entrevista con Adriana López Monjardin, Carlos Manzo y Julio Moguel , revista **Chiapas**, N°. 4, México, 1997
21. Ceceña, Ana Esther, "la resistencia como espacio de construcción del nuevo mundo", revista **Chiapas** No.7 Instituto de Investigaciones Económicas-Era, México, 1999
22. Ceceña, Ana Esther, *La resistencia como espacio de construcción del mundo nuevo*, revista **Chiapas** N°. 7, México, 1999
23. Correa, Guillermo, "Chiapas a un paso de la guerrilla, advierte el episcopado mexicano", en revista **Proceso**, México, 12 de diciembre 1993
24. Corzo, César, **Chiapas o la geografía mítica** ed. del autor, México, 1993
25. De la Grange, Bertrand, Rico, Maité, **Marcos, la genial impostura**, Aguilar, México, 1998
26. De La Mirandola, Pico, **De la dignidad del hombre**, editor: Luís Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid, España, 1984
27. De Vitoria, Francisco, **Relecciones sobre los indios y el derecho de Guerra**, Espasa-Calpe. Madrid, España, tercera edición, 1975
28. De Vos, Jan, "El Lacandón, una investigación histórica", en **Chiapas, los rumbos de otra historia** (J.P.Viqueira, M.H. Ruz, coomps) UNAM. México, 1998
29. Decreto del Pueblo Puré'phecha. Versión por correo electrónico proporcionada por el Congreso Nacional Indígena
30. Deleuze, Gilles y Foucault, Michel, "Los intelectuales y el poder", en **Estrategias de Poder**, Obras esenciales de Michel Foucault, vol. II, editorial Paidós, Barcelona, España, 1992
31. Díaz Polanco, Héctor, **Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios**, Siglo XXI eds. México 1991
32. Dussel, Enrique **Introducción a una filosofía de la Liberación Latinoamericana**, ed. Te-Ixtli, Bogotá, Colombia, 2000
33. Esteva Fabregat, Claudi, **Estado, etnicidad y biculturalismo**, col. Homo Sociológicus, Eds. Península, Barcelona, España, 1984
34. EZLN **Documentos y comunicados** (tomos 1 y 2) Era, México, 1994
35. EZLN, **Crónicas intergalácticas, Primer encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo**, Ed. Planeta Tierra, México 1995
36. Fazio, Carlos, **Samuel Ruíz, el caminante**, Espasa Calpe, México, 1994
37. Florescano ,Enrique, **Etnia, Estado y Nación**, ed. Taurus, Mexico, 2000
38. Gabayet Jaqueton, Jacques, "Chiapas zapatista ¿Una revolución romántica posmoderna? en revista **La Guillotina** no.29, México, 1994

39. Gadamer, Hans Georg, **Verdad y Método**, fotocopias.
40. García de León, Antonio, **Resistencia y utopía**, tomos 1 y 2, Era, México, 1985
41. Gilly, Adolfo, *Discusión sobre la historia*. Adolfo Gilly, Carlo Guinsburg, Subcomandante Marcos. Ed. Taurus, México, 1996
42. Gómez, Magdalena, "Las objeciones gubernamentales a los acuerdos de San Andrés", revista **La Guillotina** No. 39, México, 1998
43. Hegel, G.W.F., **Filosofía del derecho**, UNAM, México, 1985
44. Hernandez Navarro, Luís, "Zapatismo, la interacción del color", revista **Chiapas** N° 9, México, 2000
45. Hernández Navarro, Luís, "Cuatro ventanas para asomarse a la cuestión indígena y a la reforma constitucional", revista **La Guillotina** México, 1997
46. Holloway, John, "La lucha por la dignidad", revista **La Guillotina** N° 52, México, invierno 2004
47. Holloway, John, "La revuelta de la dignidad", revista **Chiapas** N° 5, México 1997
48. Honneth, Axel, **La Lucha por el Reconocimiento**, Crítica, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, España, 1997
49. Iniciativa de Reforma Constitucional en Materia Indígena elaborada por la Comisión de Concordia y pacificación 1997.
50. Joxe, Alain, "Seis características de las guerrillas latinoamericanas" en revista Chiapas No. 5 Instituto de investigaciones económicas-UNAM, México, 1997
51. Jung, Carl Gustav, **El hombre y sus símbolos**, Caralt, Barcelona, 1992
52. Kant, Emmanuel, "Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita", en **Filosofía de la historia**, FCE, México, 1999.
53. Lenkersdorf, Carlos, "La herencia de la palabra verdadera" entrevista de Jaime Leroux y Octavio Moreno, **La Guillotina** N° 52, México, invierno 2004
54. Lenkersdorf, Carlos, **Cosmovisión Maya**, ed. Ce Acatl, México 1999
55. Lenkersdorf, Carlos, **Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales**, Siglo XXI editores, México, 1996
56. Lenkersdorf, Gudrun, "La resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas", en **Chiapas, los rumbos de otra historia** (J.P.Viqueira, M.H. Ruz, coomps) UNAM. México, 1998
57. León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos García, **Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas**. CONACULTA, México 1992
58. Leroux, Jaime, Karina Ochoa y Juan Ramón Martínez, "El camino del color de la tierra. Entrevistas con Manuel Vázquez Montalbán, José Saramago, Alain Touraine y Hugo Blanco". Revista **La Guillotina** No.47, México, 2001
59. Levinas, Emmanuel, **La huella del otro**, ed. Taurus, México, 2000

60. Leyva Solano, Xochitl, "Catequistas, misioneros y tradiciones en las cañadas" en **Chiapas, los rumbos de otra historia** (J.P.Viqueira, M.H. Ruz, coomps) UNAM. México, 1998
61. López Austin, Alfredo, **Hombre Dios, Religión y política en el mundo nahuatl**, UNAM, México, 1989
62. López Monjardin, Adriana, "Los nuevos zapatistas y la lucha por la tierra", revista **Chiapas** N°9, México, 2000
63. Lora Cam, Jorge, **El EZLN y Sendero Luminoso, radicalismo de izquierda y confrontación político-militar en América Latina**, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999
64. Marcos, Patricio, **Cartas mexicanas**, Nueva Imagen, México, 1985
65. Michel, Guillermo, **La guerra que vivimos. Aproximaciones a la rebelión de la dignidad**, UAM, México, 1998
66. Montemayor, Carlos, **Los pueblos indios de México hoy**, Planeta, México, 2001
67. Moreno, Alejandro, "El llamado de la selva" revista **La Guillotina** No. 28, México 1994
68. Moreno, Octavio, "La utopía india" revista **La Guillotina** No. 28, México 1994
69. Muñoz Ramírez, Gloria, "La resistencia y la autonomía purhépecha" en revista **Rebeldía** N°. 20, junio 2004
70. Muñoz Ramírez, Gloria, **20 y 10 El fuego y la palabra**, Ed. La Jornada-Rebeldía, México, 2003
71. Nolazco, Patricio, "Cambio político, Estado y poder: un acercamiento a la posición zapatista" revista **Chiapas** N° 5, México, 1997
72. Olivé, León, **Multiculturalismo y pluralismo**, Paidós-UNAM FFL, México, 1999
73. Reifer B, Victoria, **El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas** FCE, México 1993
74. Rodríguez Guillén Raúl, "Crisis de legitimidad y violencia política" **Casa del tiempo**, vol II, época III, No. 14, UAM, México, 2000
75. Rodríguez Guillén Raúl, "Subjetividad y acción colectiva: motín, revuelta y rebelión" revista **Sociológica**, no.10, México, Enero-Abril 1995
76. Rus, Jan, "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869", en **Chiapas, los rumbos de otra historia** (J.P.Viqueira, M.H. Ruz, coomps) UNAM. México, 1998
77. Rus, Jan, "La Comunidad revolucionaria institucional", en **Chiapas, los rumbos de otra historia** (J.P.Viqueira, M.H. Ruz, coomps) UNAM. México, 1998
78. Schele, Linda; Parker, Joy y Freidel, David, **El cosmos maya**, FCE, México, 1999
79. Subcomandante Marcos, **La historia de las preguntas**, en Carta de Marcos a remitentes que aún no obtienen respuestas, 13 de diciembre 1994
80. Taylor, Charles, **El multiculturalismo y la política del reconocimiento**, FCE, México, 1993

81. Touraine, Alain, **¿Cómo salir del liberalismo?** Ed. Paidós, Barcelona, España, 1999
82. Uribe Iniesta, Rodolfo, "El cuestionamiento de los sujetos sociales como lectura de la rebelión chiapaneca" revista **Chiapas** N°. 6, México, 1998
83. Viqueira, Juan Pedro, "Las causas de la rebelión india: Chiapas 1712", en **Chiapas, los rumbos de otra historia** (J.P.Viqueira, M.H. Ruz, coomps) UNAM. México, 1998
84. Viqueira, Juan Pedro, **Indios rebeldes e idólatras: dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712**, Ciesas-SEP, México, 1997
85. Viqueira, Juan Pedro, Sonnleitner, Willibald, **Elecciones en Chiapas, todos ganan**, Ediciones pirata, San Cristóbal de las Casas, Chiapas México, noviembre 2004
86. Virno, Paolo, **Gramática de la multitud**, Traficantes de sueños, Madrid, España, 2003