



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**LA LÓGICA DEL DON COMO UN NÚCLEO
ALTERNATIVO AL DESARROLLISMO EN MÉXICO:
LA EXPERIENCIA AUTÓNOMA EN LOS ALTOS DE
CHIAPAS**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA
NORIHISA ARAI

ASESOR: MTRA. BERENICE PATRICIA RAMÍREZ LÓPEZ
IIEC-UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. SEPTIEMBRE DE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Agradecimiento

A mi padre Koichi Arai y a mi madre Tomoko Arai, que desde años atrás han apoyado esta travesía académica.

A mi hermano Masayuki Arai, por grandes inspiraciones y amistad que me da.

A mi abuelo Keisuke Watanabe, le dedico esta tesis como un contra-don a todas sus enseñanzas.

A mis amigos, especialmente a Miguel Ángel Urquijo Pineda, Grace Diana Nogales Aro, Antonio Eliazar Pineda López, sin apoyos de ustedes no habría llegado hasta aquí.

A mi tutora Mtra. Berenice Patricia Ramírez López, por su apoyo desde que llegué a México por el programa de intercambio.

A mis compañeros de la maestría, a todas las personas que he encontrado en este trayecto académico, por haber hecho grandes aportes para formar esta tesis.

A los integrantes de San Isidro de La Libertad, especialmente a José y Xun, les agradezco por su gran amistad.

Por último, al pueblo mexicano, que nos brinda oportunidades como éste, sosteniendo el sistema de la beca CONACYT.

Índice

Introducción	5
Capítulo I. Descrecimiento y Pos-desarrollo como una lógica descolonizadora del imaginario desarrollista: revisión conceptual de la lógica del don	16
1.1 El Post-desarrollo como propuesta crítica de la dicotomía desarrollo-subdesarrollo	16
1.1.1 El desarrollo y la invención del “Tercer Mundo”	16
1.1.2 El desarrollo y su efecto social en el “Tercer Mundo”	18
1.1.3 El Post-desarrollo como un nuevo aparato crítico del desarrollo	20
1.2 La óptica del descrecimiento	23
1.2.1 La teoría de descrecimiento, un breve recorrido histórico	23
1.2.2 La visión del descrecimiento	26
1.2.3 ¿Es posible el descrecimiento en el Sur?	27
1.2.4 El descrecimiento como una invitación hacia la descolonización del imaginario y la lógica del don	30
1.3 La economía del don o la reciprocidad	32
1.3.1 Breve recorrido histórico del concepto y sus características principales	32
1.3.2 Posibilidad contra-capitalista y el límite de la reciprocidad	35
1.3.3 Interfaz como un espacio amortiguador del choque	37
Bibliografías del Capítulo I	39
Capítulo II. Introducción y desarrollo del modelo neoliberal en México: el proceso de la destrucción de la reciprocidad	42
2.1 Implementación y desarrollo del modelo neoliberal en México	42
2.1.1 La llegada del neoliberalismo en América Latina.....	42
2.1.2 Las condiciones previas al neoliberalismo en México	44
2.1.3 México en los años noventa: entre la irrupción zapatista y la	

profundización de la política neoliberal	47
2.1.4 La llegada del PAN a la presidencia (Vicente Fox 2000-2006).....	50
2.1.5 La presidencia de Felipe Calderón Hinojosa: el comienzo de la guerra contra el narcotráfico.....	52
2.1.6 El retorno del PRI en 2012: Enrique Peña Nieto	54
2.2 El neoliberalismo en Chiapas y el levantamiento zapatista: políticas de contrainsurgencias vs autonomía	57
2.2.1 Las políticas neoliberales en el sector campesino.....	57
2.2.2 Los pueblos indígenas en México y el neoliberalismo	60
2.2.3 La introducción del modelo neoliberal en Chiapas: los antecedentes del levantamiento zapatista.....	64
2.2.4 Los antecedentes del EZLN y la irrupción zapatista del 1994.....	66
2.2.5 La autonomía como concepto inadmisibile para el Estado mexicano	68
2.2.6 Las políticas contrainsurgentes en Chiapas.....	71
2.2.7 Los Acuerdos de San Andrés y la Ley Cocopa	74
2.2.8 ¿Qué deja el movimiento zapatista en términos legales?.....	75
2.3 Consecuencias económicas para el campo y la ruralidad en México: la destrucción del tejido social en las comunidades rurales....	76
2.3.1 El desarrollo económico en el período neoliberal.....	76
2.3.2 El empobrecimiento del campo bajo el modelo neoliberal	79
2.3.3 El neoliberalismo y su impacto negativo en la estructura comunitaria	83
2.3.4 La solidaridad y el neoliberalismo en los años noventa: la incompatibilidad de visiones del mundo	86
Bibliografía del Capítulo II	88

Capítulo III. La resistencia al modelo capitalista neoliberal en el campo chiapaneco, entre la continuidad y la protección del “don” para la construcción de un modelo autónomo (1992-2015)	93
--	-----------

3.1 Una historia de castas y clases: del modelo terrateniente hasta la explotación neoliberal en Chiapas.....	93
--	-----------

3.1.1 Breve introducción a la historia de la dominación indígena en Chiapas.....	93
3.1.2 Las familias del poder en Chiapas	95
3.1.3 Las promesas incumplidas del régimen post-revolucionario en Chiapas: una historia de marginalidad y pobreza	98
3.1.4 La aparición de la teología de la liberación en Chiapas, década de los ochenta.....	101
3.1.5 La contrarreforma al artículo 27 constitucional (la gota que derramó el vaso)	104
3.1.6 El levantamiento zapatista y el reparto agrario	105
3.2 Chiapas una historia de rebeldía y contrainsurgencia	110
3.2.1 Los días del conflicto.....	111
3.2.2 La guerra de baja intensidad y la paramilitarización en Chiapas .	112
3.2.4 Un balance de la economía chiapaneca hoy, logros inalcanzados de 21 años.	123
3.3 La propuesta zapatista contra el modelo neoliberal: economías alternativas y la reivindicación del don.....	126
3.3.1 Análisis político-económico del movimiento zapatista desde la óptica del don: la autonomía zapatista como la construcción de nuevos espacios de la reciprocidad.....	126
3.3.2 Balance de los 21 años del movimiento zapatista: aportes y puntos pendientes del proyecto zapatista.....	137
Bibliografía del Capítulo III	151

Capítulo IV. La lógica del don en los Altos de Chiapas (San Isidro de La Libertad), el movimiento autónomo y retos futuros 158

4.1 La experiencia autónoma de San Isidro de La Libertad	158
4.1.1 La autonomía como medio para la construcción de un modelo reciprocidad: el <i>Lekil Kuxlejal</i> como el núcleo contra-hegemónico.....	158
4.1.2 La autonomía y la lucha política de San Isidro de La Libertad	163
4.1.3 Breve revisión del sistema de cargos	170
4.1.4 La pérdida de la identidad colectiva y la participación en el sistema de	

cargos	174
4.2 Los retos para la reproducción social de comunidades indígenas autónomas de los Altos de Chiapas	179
4.2.1 La autogestión	179
4.2.2 La economía solidaria	185
4.3 El movimiento zapatista y la lucha autonómica de Chiapas para América Latina	191
4.3.1 Cómo entender el movimiento zapatista en el contexto regional .	191
4.3.2 El movimiento zapatista y su herencia para los otros movimientos de la región y del mundo	194
4.3.3 El movimiento zapatista y el movimiento indígena en perspectiva	196
Bibliografía del Capítulo IV	197
Conclusión	203

Introducción

Una vez un amigo mío que trabaja dirigiendo programas para la televisión japonesa me pidió hacer una traducción de las encuestas realizadas a miembros de estaciones latinoamericanas de televisión. Eran encuestas sobre la impresión que tenían estas personas respecto a Japón y las respuestas hacían referencia al interés de los encuestados por aprender sobre este país, por ejemplo, su disciplina, el respeto a la tradición, su comida, etc. Aunque variadas, casi todas las respuestas coincidieron en un aspecto, el enorme interés en el crecimiento vertiginoso que tuvo Japón después de la Segunda Guerra Mundial.

Los encuestados estaban interesados en conocer cómo la economía japonesa logró crecer tanto, hasta alcanzar el tercer lugar del PIB actual en el mundo y, al mismo tiempo, inocentemente, esperaban que pasara lo mismo en los países latinoamericanos. Escribo “inocentemente” de forma irónica puesto que los latinoamericanos no ven cuánta riqueza intangible ha perdido Japón en estos 70 años de “crecimiento” y, en una visión más amplia, en los 150 años de incorporación a las nociones occidentales de modernidad.

Muchos latinoamericanos parten de la idea de que se tiene que crecer económicamente. En esta visión se incluyen algunos de nuestros académicos de la UNAM con una clara orientación marxista, quienes no abandonan el marco crítico de pensamiento que incorpora las nociones de desarrollo y crecimiento, aunque sin embargo sí cuestionan el método y los procesos por los cuales se podría presentar la redistribución de sus recursos.

A partir del siglo XX la historia económica y política de los países latinoamericanos ha estado marcada por los parámetros de acumulación material del denominado “Primer Mundo”, llevando a los gobiernos a configurar proyectos orientados a alcanzar los niveles de desarrollo de estos países, tomando al Japón como una referencia.

Es cierto que Japón representa para la historia económica del siglo XX un ejemplo de reestructuración económica que se refleja con un alto índice de crecimiento, que lo ubica en el nivel de los países denominados “desarrollados”. Cuando el ex presidente estadounidense Harry Truman inauguró el concepto del “desarrollo” y “subdesarrollo” en 1949, el nivel económico de Japón no tenía gran diferencia con el de los países denominados “subdesarrollados”. En este sentido, la contribución de este país hacia la economía del desarrollo ha sido irónicamente enorme.

Tras más de 20 años de la quiebra de las burbujas financieras, se puede considerar a estas dos décadas como pérdidas en términos del paradigma del desarrollo. No obstante, visto desde otro lente, el crecimiento económico que tuvimos en el siglo XX, más allá de la acumulación económica, también nos coloca ante la paradoja de que este proceso de “desarrollo” se aparejó con una desenfrenada urbanización y posterior migración masiva del territorio agrícola “rural”, convirtiendo al paradigma del “desarrollo” en una espada de doble filo.

Lo anterior impactó en la autosuficiencia de la producción agrícola nacional, la cual ha venido descendiendo hasta llegar al 30% del consumo total, con una dependencia muy marcada de las importaciones de alimentos. Actualmente, las comunidades locales y rurales están arruinadas o sufren un fuerte envejecimiento de su población.

En contraparte, las ciudades se convirtieron en núcleos carentes de conciencia crítica con habitantes que, aún tras egresar de alguna licenciatura, permanecen incapaces e indiferentes ante la compleja realidad económica y política de Japón, con lo cual se mantiene la reproducción de este sistema, en el que los denominados países del Sur sostienen el engranaje de la enajenación y la indiferencia de los países del Norte, entre los que se encuentra Japón.

Tras la introducción del neoliberalismo se agudizan las desigualdades en la sociedad japonesa y se instala el individualismo con el fin de eliminar la lógica horizontal que caracterizó históricamente nuestra cultura. Esta nueva lógica de

consumo se superpone a la ecología y a la conservación del ambiente y el territorio.

Luego del terremoto de 2011 y la destrucción de las plantas nucleares (que alimentaban la enorme industria japonesa), se puso nuevamente en discusión esta desmesurada necesidad de desarrollo y crecimiento económico, puesto que este desastre natural demostró la fragilidad del sistema económico así como de los medios por los cuales se nutre la retórica del “desarrollo”.

Así, cuando se piensa en una revisión profunda de los paradigmas que impulsan a la modernidad en la cual se encuentran insertos los países del Norte, es indispensable contemplar la realidad de otras latitudes y sus pueblos, fundamentalmente aquellos que han resistido al embate de la modernidad capitalista o que, si bien participan de esta, buscan conservar su sentido de comunidad y con ello la solidaridad y la cooperación entre sus miembros. Esta reflexión nos lleva a voltear la mirada a los pueblos y comunidades originarias de América, África y Oceanía.

En este sentido, resulta significativa la emergencia de los movimientos indígenas en América Latina, a finales del siglo XX (el levantamiento zapatista en 1994 o las movilizaciones indígenas en Ecuador y Bolivia en los noventas), como respuesta a los desastrosos resultados de la instrumentación del modelo neoliberal, el cual había sido ofertado como la panacea para alcanzar la modernidad y el desarrollo, así como el punto de llegada de la historia occidental.

Sin embargo, los movimientos indígenas articularon en este periodo un proceso de resistencia al sistema hegemónico, que construyó en torno al mercado y la ampliación de la industria los pilares de la modernidad latinoamericana. En contraposición, los diversos movimientos indígenas, en particular el de México, enarbolaron como banderas de resistencia la preservación de la vida, el sentido comunitario y la autonomía de sus pueblos, postulando así sus formas de convivencia y reproducción social como alternativa al embate de la

modernización hueca que, como en el Japón, buscó el fortalecimiento del individualismo y la competencia como un criterio elemental para el desarrollo. Así, estas experiencias de los pueblos indígenas latinoamericanos se presentan alternativas a la modernidad.

Bajo estas motivaciones y reflexiones se planteó el presente trabajo de investigación, el cual busca establecer un análisis sobre la compleja realidad en la cual se desenvuelve la lógica comunitaria y las características que la posibilitan. Para hacerlo, se parte del estudio de la implementación del modelo neoliberal en América Latina para llegar a la lógica del don como un mecanismo contra hegemónico de resistencia, analizando la compleja realidad socio política y económica que enfrentan estas comunidades, en particular, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Siguiendo la línea de Dominique Temple, la lógica del don o la reciprocidad es el fundamento filosófico que prevalece en diversas sociedades de los pueblos indígenas en América Latina. Pese a la oleada de la modernidad y la introducción del capitalismo a gran escala, las comunidades indígenas de la región mantienen la relación recíproca de dar, recibir y devolver.

Bajo esta consideración, en el ámbito regional de México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) constituye un importante referente de las dinámicas comunitarias que se contraponen al capitalismo y al neoliberalismo como modelo único de “desarrollo”, puesto que su lucha se articula alrededor de la búsqueda de la autonomía y la reconstrucción de nuevos sujetos sociales en base a la identidad “indígena”.

Estas consideraciones desembocan en varias preguntas que guían el presente trabajo de investigación: ¿cómo se refleja esta relación en la vida real de las comunidades?, ¿cuál sería su alcance y el límite?, ¿cómo se podrían articular los proyectos autónomos con los otros movimientos sociales?, ¿cuál ha sido el aporte de esta experiencia a las problemáticas latinoamericanas?

Para responder a esas interrogantes, este trabajo parte de algunas hipótesis. En primer lugar, es fundamental establecer marcos interpretativos alternativos para comprender las reivindicaciones de los movimientos indígenas de Chiapas tales como la autonomía y el establecimiento de modos de producción e intercambio comunitarios. En la medida en que estas prácticas políticas y económicas constituyen una lógica contraria a la hegemonía capitalista, resulta pertinente analizarlas a la luz de la perspectiva de la economía del don.

En este sentido, es posible considerar tal economía como una base para entender los movimientos autonómicos que son representados por el movimiento zapatista y su influencia en el ámbito latinoamericano, teniendo en consideración a la autonomía y al don como sistemas capaces de formular procesos contra hegemónicos, como la experiencia de la comunidad San Isidro de la Libertad (espacio en el que se desarrolla este estudio), una de las múltiples expresiones del zapatismo en donde se desarrollan prácticas y propuestas de comunitarismo y de lucha por la autonomía.

Entonces bien, bajo la visión de la reciprocidad, puede entenderse a los movimientos autonómicos como el espacio de encuentro y lucha entre dos lógicas distintas, la del don y la del capital. Estas dos lógicas incluso se entrelazan, generando realidades complejas para los movimientos sociales que buscan la solidaridad como un eje articulador.

Por lo tanto, el presente trabajo de investigación se propone alcanzar los siguientes objetivos:

- Ofrecer una nueva visión que permita revisar las experiencias autonómicas y las expresiones económicas alternas al capital a través de la economía del don, así como contribuir a registrar estas experiencias para que en un futuro se puedan realizar comparaciones con otras experiencias latinoamericanas y del mundo.
- Señalar la posibilidad de aplicación de la teoría de la reciprocidad como

un motor de producción alternativo al capitalismo, que tendría la capacidad para incluso ser un núcleo práctico y articulador de varias alternativas propuestas tanto del Norte como del Sur.

- Abrir un nuevo espacio de debates sobre los sentidos contemporáneos de la economía del don, señalando con ello que esta lógica alternativa tiene una posición importante para pensar en nutrir a los movimientos sociales tanto de carácter indígena como no indígena.

Para cumplir los objetivos propuestos, esta investigación inicia con un capítulo denominado **Descrecimiento y Pos-desarrollo como una lógica descolonizadora del imaginario desarrollista: revisión conceptual de la lógica del don**. En este primer capítulo se analizan las alternativas al paradigma del “desarrollo” propuestas tanto desde el Sur como desde el Norte, entre las que se encuentran conceptos como el del Buen Vivir y el pos-desarrollo y la teoría del decrecimiento. Estos conceptos suelen ser descalificados por el pensamiento crítico de acuerdo a su procedencia, pues se mantienen en el marco de esta división establecida entre el Norte y el Sur, sin embargo, al analizarlas es posible encontrar similitudes y por tanto sinergias en el camino hacia la configuración de proyectos contra-hegemónicos.

Retomando, en primer lugar, el concepto de pos-desarrollo, se sitúa en la historia al surgimiento del concepto de desarrollo (y su contraparte, el subdesarrollo), para posteriormente identificar el surgimiento del pos-desarrollo como elemento crítico de dicho concepto y de los procesos sociopolíticos mediante los cuales se afianzó.

Por otra parte, se analiza a la propuesta del decrecimiento y su crítica severa al “crecimiento económico” basado en el PIB, como uno de los principales indicadores establecidos por el marco de pensamiento que configura el paradigma del desarrollo convencional. Desde las dos teorías que se contraponen al actual orden social basado en la idea del desarrollo y el crecimiento, se identifica la existencia de una visión lineal y teleológica de la

historia, la cual finalmente ha llevado a la humanidad a una situación severa de explotación de los recursos naturales y destrucción de su entorno.

Entonces bien, nos encontramos ante la necesidad de llevar a cabo una “descolonización del imaginario” desarrollista, para lo cual es necesario retomar diversas utopías planteadas desde distintas latitudes y que entrañan lógicas de relacionamiento y de supervivencia distintos a los configurados por el capitalismo. En esta búsqueda, podemos identificar a la economía del don como una práctica que administra el trabajo y la producción del excedente o plusvalía con una visión distinta o alternativa a la del capitalismo (reciprocidad).

Este capítulo aborda además la capacidad que han tenido las comunidades indígenas de Chiapas de mantener una dinámica productiva basada en la economía del don, generando procesos de supervivencia y relacionamiento social alternativos al capitalismo. En este mismo sentido, se identifica otra dinámica en las comunidades indígenas autonómicas de Chiapas, la cual Dominique Temple denomina Quid-Pro-Quo. A lo largo de esta investigación se analizarán las posibilidades y limitaciones que han tenido dichas comunidades en el mantenimiento y reproducción de estas lógicas.

En el segundo capítulo, denominado **Introducción y desarrollo del modelo neoliberal en México: el proceso de la destrucción de la reciprocidad**, se analiza la implementación del modelo neoliberal en América Latina y particularmente en México, para lo cual se aborda la introducción de las políticas neoliberales en el país con el presidente Miguel de la Madrid, así como la consolidación de dicha ideología económica con los dos presidentes siguientes, Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo. Además, se revisa el impacto de dichas políticas en las dinámicas de reciprocidad de las comunidades indígenas autónomas de Chiapas, representadas por el movimiento zapatista.

Este capítulo revisa cómo en el 2000 se abrió una nueva fase en la historia política mexicana con la transición en el poder ejecutivo federal. Tras 70 años

de gobiernos del PRI, el PAN tomaba las riendas de la presidencia con altos índices de popularidad y con la esperanza de la ciudadanía de que se realizaran transformaciones estructurales que favorecieran no solo a la economía sino también a la sociedad civil y a los movimientos sociales, siendo el movimiento zapatista uno de los que permanecía más expectante.

Al respecto de la población indígena, los dos sexenios panistas no representaron un cambio real en las dinámicas mediante las cuales el Estado mexicano se había relacionado con ellos. Por el contrario, se re enfoca la política indigenista a una óptica empresarial con la creación de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y la desaparición del Instituto Nacional Indigenista (INI).

Como revisaremos en este capítulo, en 1994, en Chiapas, emerge el movimiento zapatista como respuesta al despojo y profundización del empobrecimiento auspiciados por las políticas neoliberales. Este movimiento visibilizó la profunda desigualdad social existente en México e identificó al modelo neoliberal como su responsable, bajo los mecanismos de sujeción al mercado internacional y desmantelamiento del agro mexicano tales como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).

Bajo la base indígena del movimiento zapatista, se construye el discurso en defensa de la autonomía de los pueblos originarios, el cual amplía el debate en torno a este tema tanto a nivel de otros pueblos indígenas de México como de la sociedad civil en general. Es más, el movimiento zapatista actúa como articulador de la lucha anti neoliberal a nivel global.

Pese a la movilización, la política neoliberal y la guerra de contrainsurgencias permitió que se mantuviera el despojo en el campo mexicano, el cual continúa vigente. Esto ha provocado una fuerte tendencia de migración a la ciudad y al extranjero de los campesinos-indígenas, dejando al campo en una situación de vulnerabilidad y pauperización, la cual lo convierte en dependiente de los apoyos residuales provenientes del gobierno y los partidos políticos. A esta

situación, actualmente, se agrega la violencia generada por el narco que dificulta aún más la supervivencia de estas comunidades.

El tercer capítulo se denomina **La resistencia al modelo capitalista neoliberal en el campo chiapaneco, entre la continuidad y la protección del “don” para la construcción de un modelo autónomo (1992-2015)**. El mismo repasa la historia y la situación contemporánea de los pueblos indígenas de Chiapas, analizando el surgimiento del levantamiento zapatista en el marco de la coyuntura neoliberal y principalmente como respuesta a dos políticas, por un lado, la suscripción del Tratado de Libre Comercio y, por otro, el cambio del Artículo 27 de la Constitución. Estos dos procesos han contribuido a la gradual destrucción de los tejidos sociales de las comunidades.

Por otra parte, la guerra de baja intensidad ejecutada por el gobierno federal y estatal, produjo una desvinculación y diversificación de las comunidades indígenas-campesinas. Como se revisará en el tercer capítulo, este medio de contrainsurgencia no sólo utiliza la intervención militar y la paramilitarización de la zona, sino también se compone de las nuevas políticas asistenciales, las mismas que destruyen la base de la solidaridad dentro de las comunidades y la relación intercomunitaria. A esto se suma la presencia de grupos religiosos y des ONGs en las comunidades cuyos proyectos contribuyen a la división social.

Frente a esta problemática el movimiento zapatista se ha mantenido en resistencia, generando proyectos políticos y económicos autónomos, que constituyen expresiones de la economía del don. Como se revisa en este capítulo, el movimiento zapatista mantiene como uno de sus principales horizontes de lucha, la prevalencia de la lógica del don, así como la autonomía de sus comunidades, en vista de que estas dinámicas actúan como capa protectora de la invasión de la lógica del capital en el interior de las comunidades.

Se podría decir que la tarea principal del movimiento autonómico, si tomamos el movimiento zapatista y La Otra Campaña propuesta en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona como un ejemplo, es la vinculación de sus acciones de resistencia con las de otros movimientos populares que, si bien se encuentran en diversos ámbitos sociales, coinciden con el zapatismo en la necesidad de estructurar proyectos anti-capitalistas.

Finalmente, el Capítulo IV, denominado **La lógica del don en los Altos de Chiapas (San Isidro de La Libertad), el movimiento autónomo y retos futuros**; se orienta a presentar los resultados obtenidos en la estancia de investigación, realizada en la comunidad tzotzil autónoma San Isidro de la Libertad (Municipio de Zinacantán, Chiapas). En sus inicios la comunidad se alineó al proyecto zapatista, sin embargo, actualmente se ha distanciado del mismo debido al entorno político en el cual la participación de los partidos y el Gobierno ha sido fundamental para que la comunidad se divida en dos, teniendo así a un sector favorable a la participación del sistema político y otro con una clara orientación autonómica.

El *Lekil Kuxlejal* tzotzil y tzeltal traducido como Buen Vivir en castellano, que constituye el saber de la convivencia comunitaria basada en la lógica del don, ha prevalecido en los Altos de Chiapas, sin embargo, diversos artículos académicos señalan la reorientación de este concepto debido a la transformaciones que han sufrido estas comunidades. La diferencia generacional permite el gradual abandono de las tradiciones, entre ellas el denominado sistema de cargos, que se comprende como una parte fundamental para la construcción del *Lekil Kuxlejal*.

Para evitar tales efectos “desarrollistas”, las comunidades indígenas apelan a la autonomía. No obstante, en la estancia de investigación realizada en dicha comunidad se visibilizaron las dificultades que enfrentan los movimientos autónomos en cuanto a la autogestión. Como se verá en el cuarto capítulo, las relaciones individuales y comunitarias que se constituyen en la zona son complejas, puesto que debajo de las diferencias políticas y religiosas que

distancian a las comunidades se encuentra entrelazada la relación familiar y, por tanto, existe una relativa libertad en cuanto a la decisión de cada miembro respecto a su pertenencia política.

Otra cuestión a destacar en este capítulo es la existencia de proyectos político-económicos de economía solidaria, los cuales buscan mecanismos para hacer frente a los problemas de manera colectiva, tratando de suprimir el enriquecimiento individual. Aquí también cabría señalar la función del don como el núcleo de la solidaridad, pero una vez estabilizada la situación económica, el proyecto solidario suele inclinarse a la lógica capitalista.

Como se concluye en esta investigación, en la batalla entre estas dos lógicas, un elemento fundamental lo constituye la pedagogía autónoma, orientada a formar nuevos individuos socialmente responsables y comprometidos con el movimiento autónomo. Por tanto, será preciso dar seguimiento a largo plazo a los jóvenes que se están formando en las escuelas autónomas tanto zapatistas como no zapatistas.

Capítulo I. Descrecimiento y Pos-desarrollo como una lógica descolonizadora del imaginario desarrollista: revisión conceptual de la lógica del don

“...Una metáfora intenta captar lo que está pasando. Estamos todos en un barco, en medio de la tormenta perfecta. En el cuarto de máquinas disputan intensamente políticos, científicos, dirigentes sociales, funcionarios, partidos políticos. Todos tienen ideas sobre cómo enfrentar la dificultad. Tan ocupados están en su debate que no perciben que el barco se hunde. Pero la gente, en cubierta, se da cuenta claramente. Algunos, con sesgo individualista, saltan del barco y se ahogan. Los demás se organizan y en pequeños grupos construyen botes y balsas y empiezan a alejarse del barco. Surgen pronto mecanismos para articular los empeños, hasta que descubren que están en medio del archipiélago de la convivialidad. Observan, a la distancia, cómo sus supuestos “dirigentes” se hunden junto con el barco” (Esteva, 2009: 5).

1.1 El Post-desarrollo como propuesta crítica de la dicotomía desarrollo-subdesarrollo

1.1.1 El desarrollo y la invención del “Tercer Mundo”

Después de la Segunda Guerra Mundial (SGM) el “descubrimiento” de la pobreza masiva en el nuevo territorio geográfico denominado como “Tercer Mundo”¹ configuró la relación “Norte - Sur”. El 20 de enero de 1949, el discurso

¹ Es cierto que el término “Tercer Mundo” se deriva de la existencia del Primer y Segundo

de posesión del entonces Presidente de Estados Unidos, Harry Truman inauguró una nueva era epistemológica del manejo de las relaciones internacionales bajo una retórica desarrollista. Su intervención instituyó la idea de una división dicotómica entre el Norte y el Sur, así como entre los países considerados “desarrollados” y “subdesarrollados”, de acuerdo al grado de “avance” de su economía, valorado a través del Producto Interno Bruto (PIB). Truman declaró a todo el Hemisferio Sur en estado de “subdesarrollo”, otorgando al concepto una connotación geopolítica.

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) también retoma el discurso del “desarrollo” y esta visión se compartirá en el Norte con un propósito que señala Arturo Escobar como lo siguiente:

...crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos (Escobar, 2007: 19).

Esta nueva clasificación introdujo la visión del “desarrollismo” en el Sur², convirtiendo en un problema fundamental la pregunta de ¿cómo desarrollarse? Desde entonces, la tarea de “des-subdesarrollarse” empezó a evidenciar contradicciones, pues el proceso significaba someter a sus sociedades a intervenciones cada vez más sistemáticas, detalladas y extensas (*ibid.*, 23).

Mundo, pero no vamos a tocar al Segundo Mundo, ya que el capítulo tiene a intención de analizar el discurso del desarrollo disparado desde el Primer Mundo con su sistema capitalista.

² Utilizo el término Norte – Sur más que el Primer Mundo y el Tercer Mundo, puesto que hoy el Segundo Mundo perdió la importancia existencial, en este sentido la división Norte – Sur abarca más ampliamente la división económica del mundo de hoy. Al mismo tiempo es fundamental reconsiderar esta dicotomía simple tomando en cuenta la existencia de los países emergentes que antes no entraban dentro del marco del Primer Mundo, pero que hoy rebasan el PIB de los

Si en las economías de mercado los pobres eran entendidos como carentes de dinero y posesiones materiales, “los países pobres llegaron a ser definidos en forma análoga en relación con los patrones de riqueza de las naciones económicamente más adelantadas” (*ibíd.*, 51). Por lo tanto, esta lógica conduce a los gobiernos y a las instituciones encargadas de proponer proyectos de “crecimiento” a una conclusión: si el problema radica en el ingreso insuficiente, la solución que viene es el crecimiento económico. Al definir que el rasgo esencial del Tercer Mundo era la pobreza y que la solución radicaba en el crecimiento económico y el desarrollo, estos conceptos se convirtieron en valores universales, evidentes y necesarios.

Entonces, los conceptos del desarrollo y el bienestar del individuo quedaron, por tanto, atados al crecimiento económico, a tal grado que “se consideraba que la desigualdad y la pobreza se resolverían esencialmente por medios económicos” (Gudynas, 2011: 22-23). Entonces, con la idea de la “salvación” de los países pobres, que consistía en evitar que estos cayeran en el comunismo y conseguir que salieran de los círculos viciosos de la pobreza, se promovió la llegada de capital e inversión extranjera. De la misma forma, el PIB se convirtió en el primer indicador para medir el desarrollo, una tendencia que sigue todavía vigente en el mundo economicista y que configura el paradigma por el cual se regirá la modernidad occidental.

1.1.2 El desarrollo y su efecto social en el “Tercer Mundo”

Frente a la introducción del concepto del desarrollo y la economía del desarrollo, los gobernantes de los países del Tercer Mundo consideraron “aceptable someter a sus gentes a una variedad infinita de intervenciones, a las formas más totalitarias del poder y de control” (*op.cit.*, 98). En este sentido, lo que cabría destacar aquí es que la noción de la linealidad del desarrollo se basa

únicamente en un sistema de conocimiento, que es la modernidad occidental, puesto que la predominancia de aquel ha intensificado la marginalización y descalificación de sistemas de conocimiento no occidentales (*ibíd.*, 34). Es decir que el desarrollo ha tenido la función de la destrucción del tejido social tradicional de los países del Sur, en la medida en que ha asignado una carga negativa (premoderna) a sus conocimientos y prácticas:

... dentro de las sociedades asiáticas, africanas, latinoamericanas o norteamericanas nativas, igual que a través de la mayor parte de la historia europea, las sociedades tradicionales habían desarrollado maneras de definir y tratar la pobreza que daban cabida a conceptos de comunidad, frugalidad y suficiencia. Como quiera que fueran tales formas tradicionales, y sin idealizarlas, es cierto que la pobreza masiva en el sentido moderno solamente apareció cuando la difusión de la economía de mercado rompió los lazos comunitarios y privó a millones de personas del acceso a la tierra, al agua y a otros recursos (*ibíd.*: 49).

Por otra parte, es importante señalar también que el desarrollo tiene una fuerte connotación ideológica y teleológica “en la medida en que propone que los ‘nativos’ serán reformados tarde o temprano” (*op.cit.*, 100). Es una visión del desarrollo como un proceso de evolución lineal, fundamentalmente económico, mediado por la apropiación de recursos naturales, guiado por diferentes versiones de eficiencia y rentabilidad económica, y orientado a emular el estilo de vida occidental (*op.cit.*, 23). En este sentido, Eduardo Gudynas señala como otro elemento de la religiosidad del desarrollo a la presencia inmanente de la idea del progreso (*ibíd.*, 40).

Su implementación, entonces, ha significado la toma de control de la subjetividad del Sur, es decir, que se trata de la construcción cultural de la gente del Sur como diferente pero con un valor negativo. Bajo esta nueva diferenciación, los significantes de “pobreza”, “analfabetismo”, “hambre” y demás han alcanzado a constituir los síntomas de “subdesarrollo” que parecen imposibles de quebrantar. En fin, esta dicotomía posibilitó mantener y reproducir

una lógica colonial en el sistema de conocimientos de los pueblos del Sur, “y quienes estaban insatisfechos con este estado de cosas tenían que luchar dentro del mismo espacio discursivo por porciones de libertad, con la esperanza de que en el camino pudiera construirse una realidad diferente” (*op.cit.*: 22).

Sin embargo, como señala Escobar, sería preciso retomar la visión estructuralista de Paul Rabinow del cambio epistemológico como una de las soluciones a este proceso de reproducción de subjetividad colonizada, proponiendo una antropología sobre la modernidad occidental:

Necesitamos antropologizar a Occidente: mostrar lo exótico de su construcción de la realidad; poner énfasis en aquellos ámbitos tomados más comúnmente como universales (esto incluye a la epistemología y la economía); hacerlos ver tan peculiares históricamente como sea posible; mostrar cómo sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y por tanto se han convertido en fuerzas efectivas dentro del mundo social (Rabinow, 1986: 241)³.

Es precisamente esta visión desde la cual parte la propuesta del post-desarrollo, la cual nos posibilita establecer una conexión con los planteamientos del decrecimiento.

1.1.3 El Post-desarrollo como un nuevo aparato crítico del desarrollo

Cabría destacar que el post-desarrollo no es una crítica totalmente renovadora, puesto que ya existían varias críticas al desarrollo. Por ejemplo, la crítica desde una visión latinoamericana de la situación desigual de los países del Norte y el Sur formulada por Raúl Prebisch en los cincuenta (la teoría de la dependencia). Desde el Norte también surgió una crítica a la imposibilidad inmanente del

³ Citado y traducido por Arturo Escobar en Escobar, Arturo. (2010). “*Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*” Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. pp.47-48

desarrollo, con el informe del Club de Roma en 1972, el cual concluye el crecimiento ilimitado que plantea la propuesta desarrollista es imposible frente a la finitud de los recursos naturales. Los cuestionamientos del límite del crecimiento resultaron tan inconvenientes para los que creen en el crecimiento perpetuo que hasta hoy se tiende a ignorar este hecho cada vez más evidente.

Frente a estos tipos de cuestionamientos, el sistema dominante retoma la retórica del desarrollo maquillándola de adjetivos “cosméticos” que tratan de disimular su imposibilidad inmanente: desarrollo social, integral, endógeno, centrado en el hombre, sustentable, humano, “otro” (Esteva, 2009: 17). En los noventa, no obstante, el Diccionario del Desarrollo de Wolfgang Sachs le brinda a este concepto un ultimátum, señalando que “es el momento indicado de redactar su esquela de defunción” (Sachs, 1992: 1).

El “Post-desarrollo” surge en esta coyuntura de la deslegitimación del concepto del desarrollo, constituyendo Latinoamérica un terreno importante de crítica y de construcción de este concepto, lo cual se puede ver en los trabajos de Gustavo Esteva y Arturo Escobar. Esta crítica señaló que el desarrollo se había expandido hasta convertirse en una forma de pensar y sentir, invadiendo hasta la cotidianidad de la sociedad. Al respecto, Eduardo Gudynas caracteriza a esta propuesta de la siguiente manera:

Su abordaje es postestructuralista, en un sentido foucaultiano; en otras palabras, se cuestiona un discurso, incluyendo las ideas y conceptos organizados, pero también la institucionalidad y las prácticas. Por lo tanto, el postdesarrollo no ofrece ideas de un próximo desarrollo, sino que el prefijo “post” se usa en asociación a los postestructuralistas franceses, especialmente Foucault. Tampoco tiene relación ni con el estructuralismo económico de Raúl Prebisch, ni con el neoestructuralismo latinoamericano (*op.cit.*: 41).

Arturo Escobar señala que la raíz de la crítica post-estructuralista “no fue tanto el proponer otra versión del desarrollo sino el cuestionar precisamente los modos en que Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidas como “subdesarrolladas” y, por consiguiente, necesitadas de desarrollo” (Escobar,

2005: 18). Siguiendo esta lógica descolonizadora y parafraseando a Escobar, el pos-desarrollo nos ofrece:

- a) La posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc.);
- b) por lo tanto, la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y la “economía política de la verdad” que define al régimen del desarrollo;
- c) por consiguiente, la necesidad de multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos –particularmente, hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los “objetos” del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes;
- d) dos maneras especialmente útiles de lograrlo son: primero, enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que localmente la gente efectúa en relación con las intervenciones del desarrollo (como con la noción de “contra-labor” que se explica más abajo); y, segundo, destacar las estrategias alternas producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo (*ibid.*, 20).

El cuestionamiento radical del post-desarrollo sirve para abordar las bases ideológicas del desarrollo y por tanto no se trata de plantear otros “desarrollos” sino de avanzar hacia una crítica más profunda y fundamental, es decir, “plantear interrogantes allí donde otras posturas no son capaces de hacerlo y, con ello, se abren las puertas a nuevos tipos de alternativas” (*op.cit.*: 42). En este sentido, se podría decir que el post-desarrollo es una búsqueda de “alternativas al desarrollo” y se contrapone al “desarrollo alternativo”.

Esta postura radical precisamente coincide con el planteamiento de la teoría del decrecimiento que surgió desde el ámbito del Norte.

1.2 La óptica del decrecimiento

1.2.1 La teoría de decrecimiento⁴, un breve recorrido histórico

El mayor referente de la teoría del decrecimiento, el francés Serge Latouche, señala dos momentos de su origen en la reflexión teórica. Esta propuesta inicia en Francia, de manera casi subterránea en 1972 (Nicolás Georgescu-Roegen, Ivan Illich, André Gorz) y se consolida como propuesta teórica en 2002 (lanzamiento del decrecimiento):

Esta especificidad francesa se distingue de los análisis y de las posiciones de las otras críticas de la economía globalizada contemporánea en que para ella el centro del problema no es el neoliberalismo o ultraliberalismo, o lo que Karl Polanyi llamaba la economía formal, sino la lógica del crecimiento entendida como esencia de la economicidad. No se trata de substituir una mala economía por una buena, un crecimiento o un desarrollo malos por unos buenos, pintándolos de verde, o de social, o de equidad, con una dosis más o menos fuerte de regulación estatal o hibridación mediante la lógica del don y de la solidaridad. Se trata de salir de la economía (Latouche, 2012: 52).

La propuesta del decrecimiento tiene una doble filiación y cada una de sus raíces cuenta con una larga trayectoria. Procede, por un lado, de la toma de conciencia de la crisis ecológica y, por el otro, del hilo de la crítica a la tecnología y al desarrollo. Si la intuición sobre los límites del crecimiento económico se remonta a Malthus pero no halla su fundamento científico hasta las aportaciones de N. Sadi Carnot y su segunda ley de la termodinámica, fue en los años setenta cuando la cuestión ecológica en el seno de la economía (destrucción del medio ambiente) fue teorizada por el investigador y economista rumano Georgescu-Roegen y popularizada por el primer informe del Club de

⁴ Según Raúl Olmedo hay diferencia entre el término “decrecimiento” y “descrecimiento”. Para el habla hispana, decrecimiento significa el descenso de la tasa de crecimiento del PIB, mientras que la palabra descrecimiento se aparta de la noción de crecimiento del PIB para imaginar y practicar una sociedad que prescindiera de los eslabones superfluos en la cadena producción-distribución-consumo. Por esta razón, en este proyecto se utiliza la palabra “descrecimiento” (*op.cit.*: 15). Esta traducción es hoy ampliamente aceptada en el nivel académico.

Roma, el cual denuncia los límites del crecimiento.

Al mismo tiempo, en los setenta, el fracaso de los proyectos desarrollistas en el Sur y la pérdida de referencias en el Norte, condujeron a varios pensadores, tras la estela de Iván Illich y de Jacques Ellul, a cuestionar la sociedad de consumo y sus bases imaginarias: el progreso, la ciencia y la técnica (Di Donato, 2009: 165). Sin embargo, en esta época no hubo una vinculación fuerte entre las dos tendencias. Por ejemplo, Georgescu-Roegen no se identificaba con la última, pues pretendía ser economista y científico (*ibíd.*: 165).

En este sentido, el propio Latouche partió de la crítica al imperialismo occidental y a la aculturación de Occidente. En un primer momento, la preocupación por los límites de la naturaleza no estaba en el esquema de la crítica a este paradigma ni se habían integrado los trabajos del Club de Roma pese a tener consciencia de su existencia. Su primera postura anti imperialista proviene de la propia experiencia en Laos:

Fue en Laos donde se produjo el cambio de perspectiva, en 1966-1967. Allí descubrí una sociedad que no estaba ni desarrollada ni sub-desarrollada, sino literalmente “a-desarrollada”, es decir, fuera del desarrollo: comunidades rurales que plantaban el arroz glutinoso y que se dedicaban a escuchar cómo crecían los cultivos, pues una vez sembrados, apenas quedaba ya nada más por hacer. Un país fuera del tiempo donde la gente era feliz, todo lo feliz que puede ser un pueblo. Pero ya se veía venir lo que iba a ocurrir, y que de hecho está ocurriendo en el momento actual: que el desarrollo iba a destruir esta sociedad que, aunque no fuera idílica (no existe ninguna sociedad idílica), poseía una especie de bienestar colectivo, de arte de vivir, refinado a la par que relativamente austero, pero en cualquier caso en equilibrio con el medio ambiente. El conflicto entre los estadounidenses y los comunistas iba a atraparlos entre dos fuegos e iban a ser desarrollados o subdesarrollados a su pesar, y su equilibrio, su sistema social vernáculo, iba a resultar destruido. Eso fue lo que me condujo de alguna manera a cambiar de parecer y a tomar conciencia del carácter etnocéntrico del desarrollo (*ibíd.*: 160)

El vínculo tardó en completarse hasta la entrada del siglo XXI, es decir, hasta la

aparición de la teoría de decrecimiento, ya que durante el auge del neoliberalismo en los ochenta fue casi imposible pensar en este tema. Sin embargo, en 2001 este debate se hizo público mediante un gran coloquio organizado para discutir el tema (*ibíd.*: 161).

Una vez abierto el debate, esta propuesta tomó forma a la vez alimentándose de otras corrientes con proyectos contrahegemónicos. Así se podría catalogar al decrecimiento como un proyecto socialista, puesto que retoma la crítica radical de la sociedad de consumo, inspiración original del socialismo, y se convierte en un cuestionamiento inmediato del capitalismo. El crecimiento no es sino el apelativo de lo que Marx analizó como acumulación ilimitada del capital, que es la fuente de las contradicciones e injusticias del capitalismo. Es decir, el decrecimiento no se puede realizar sin un decrecimiento de la acumulación del capital.

Por otro lado, el decrecimiento también es una crítica radical del liberalismo, entendido como el conjunto de valores que subyacen a la sociedad de consumo y que son el motor del consumismo (*ibíd.*: 168). Sin embargo, es importante resaltar que el decrecimiento marca diferencia con el planteamiento de John Stuart Mill sobre el *estado estacionario* así como con el concepto de *crecimiento cero* del Club de Roma. En ambos casos, se trata de un decrecimiento forzado dentro del mismo sistema en vez de una opción civilizatoria alternativa, la cual apuntaría a un proyecto mucho más radical.

El modelo occidental basado en las ideas de “progreso” y “desarrollo” es una construcción excluyente en la medida en que dibuja en el imaginario social una idea de tiempo y espacio unívoco en el marco de cuya linealidad deja fuera las experiencias consideradas como anteriores a la modernidad, destruyendo los mecanismos propios de supervivencia de los pueblos originarios, y sustituyéndolos por la miseria y la pobreza modernizada que afecta más o menos a la mitad de la humanidad.

Por lo anterior, el planteamiento de la construcción de la sociedad del

descrecimiento propone, por ende, lograr una descolonización de nuestra mente y nuestro imaginario, al deconstruir la idea de “progreso”, desarrollo lineal y crecimiento económico (acumulación material), y plantear la construcción de utopías alternativas. Al mismo tiempo, “dicha descolonización resulta un requisito previo para construirla” (*ibíd.*: 163). Ahí se encuentra un gran dilema de esta teoría, puesto que Europa es la cuna de la modernidad.

1.2.2 La visión del descrecimiento

Latouche señala que hay dos líneas en la teoría del descrecimiento: la crisis ecológica y la problematización del consumismo, es decir, el cuestionamiento del modelo hegemónico actual, el cual es una creación occidental. Se puede decir, en un sentido general, que los puntos fundamentales de la crítica a la sociedad del “crecimiento” en la teoría del descrecimiento son:

1. La grave ilusión que tenemos de que los recursos naturales son infinitos. Carecemos de la idea de que estamos viviendo en un mundo imposible. La falta de recursos, la insostenibilidad global y estructural del actual sistema capitalista evidencian que es necesario abandonar nuestro modelo de desarrollo basado en el crecimiento ilimitado y desigual, ya que “no hay crecimiento infinito en el mundo finito” (*op.cit.*: 176-177). La crisis ecológica y el calentamiento global obedecen a la huella ecológica generada por las actividades humanas, por tanto, es fundamental tener consciencia de que el modelo económico actual no se corresponde con las necesidades de supervivencia de la humanidad.
2. El deseo infinito de consumo. El consumismo es un elemento inherente al capitalismo. Iván Illich presenta a la aparición de las necesidades que consideramos vitales para el hombre como el origen de la categoría antropológica “*homo miserabilis*”, una transformación o una mutación del “*homo economicus*”, que se desprende de la evolución del capitalismo, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial (SGM) con la aparición de las nociones de desarrollo y subdesarrollo, que llevaron a que

ciertas naciones (los países del Sur) se conviertan en las protagonistas de la escasez (Espejo, 2012: 30-31). El nivel de consumo es un factor que determina el nivel de desarrollo hoy, pero al mismo tiempo su promoción es un factor que destruye rápidamente la Tierra.

3. La existencia del “umbral de desarrollo”, categoría planteada por Iván Illich, que establece que el desarrollo de las instituciones orientadas a satisfacer las necesidades en diversos ámbitos (por ejemplo la educación, el transporte y la salud) comienza a actuar en contra del objetivo de la institución. Todo esto a partir de un punto de inflexión, donde la eficiencia del mecanismo propuesto empieza a ser decreciente (*ibid.*: 29). Siguiendo esta línea, el crecimiento económico también tiene su contra-productividad, sólo hace falta recordar el efecto desastroso que han mostrado “estrategias” de crecimiento como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) o el Plan Puebla Panamá (PPP).
4. El “desarrollo sustentable” o “crecimiento verde” como un juego de palabras. Tales palabras “cumplen perfectamente la misión que Marx atribuye a la ideología: enmascarar los intereses del capital detrás de la ilusión de un interés general y así paralizar la resistencia de las víctimas” (*op.cit.*: 48).

1.2.3 ¿Es posible el decrecimiento en el Sur?

Por otro lado, desde el Sur existe una duda respecto al alcance de la teoría del decrecimiento, puesto que su propuesta surge en el ámbito europeo, es decir, en la cuna del eurocentrismo y la noción del desarrollo. Por lo tanto, se cuestiona si la propuesta de limitar el consumo y el extractivismo es aplicable a los países del Sur, es decir, ¿cómo ejercer una cultura de la limitación, si existen seres humanos que ni siquiera pueden satisfacer sus necesidades básicas? El propio Latouche afirma lo siguiente:

Es cierto que en el Sur el decrecimiento de la huella ecológica (incluso del PIB) no es ni necesario, ni deseable, pero no por eso hemos de concluir que es necesario construir una

sociedad de crecimiento, o que se tiene que salir de ella, si ya se está dentro (Latouche, 2008: 224).

En este sentido, se vuelve importante también mirar las propuestas que desde los propios países del Sur se plantean a este dilema para las cuales no deja de ser necesario el desarrollo de lógicas que frenen el uso ilimitado de recursos naturales y que a la vez recuperen mecanismos de supervivencia anteriores a los establecidos por la lógica desarrollista:

Sin embargo, estandartes alternativos posibles no faltan. En la búsqueda de modos de florecimiento colectivo no se priorizaría un bienestar material destructor del entorno y del vínculo social. El objetivo del buen camino se declina de múltiples formas según el contexto. En otras palabras, se trata de reconstruir/recuperar nuevas culturas.... Lo importante es expresar la ruptura con la destrucción que se perpetúa bajo el estandarte del desarrollo o actualmente de la globalización. Estas creaciones originales, de las que podemos encontrar algunos inicios de realización en diversos lugares, avivan la esperanza de un pos-desarrollo (*ibíd.*, 63).

El economista mexicano, Enrique Leff señala que “la ecoeficiencia no resuelve el problema de una economía en perpetuo crecimiento en un mundo de recursos finitos, porque la degradación entrópica es ineluctable e irreversible” (Leff, 2008: 83). La problemática del decrecimiento ofrece la posibilidad de no pasar por la fase industrial y de acceder directamente a un “equilibrio posindustrial” dentro de un pos-capitalismo (*op.cit.*: 227). Aquí, cabría insistir en que los países del Sur no tienen que seguir la linealidad teleológica del desarrollo occidental. Esta propuesta abre, entonces, la posibilidad de configurar nuevos paradigmas orientados a romper con la ideología dominante y construir una sociedad que no esté basada en la lógica de la acumulación.

En resumidas cuentas, como explica Leff, la propuesta de detener el crecimiento de los países más opulentos pero de seguir estimulando el crecimiento de los países más pobres o menos “desarrollados” podría ser una salida falaz. Los gigantes de Asia han despertado y solamente China e India ya

están alcanzando y rebasando los niveles de emisiones de gases de invernadero de los Estados Unidos. A ellos se suman los efectos conjugados de los países que desde esta lógica se encuentra en un menor grado de desarrollo, pero que aspiran a alcanzar los niveles del denominado Primer Mundo, llevados por la racionalidad económica hegemónica (*op.cit.*: 84). De conseguirlo la Tierra no aguantaría el grado de desarrollo económico al que aspira el mundo. En ese sentido, la cuestión ecológica es una urgencia que exige una solución por parte de toda la humanidad.

Todos estos aspectos nos llevan a reflexionar sobre la necesidad de la “descolonización del imaginario”, puesto que una propuesta de este tipo requiere de un cambio de conciencia, es decir, la liberación de lo que Latouche denomina las “mentes colonizadas”. Esto nos llevaría a identificar el fenómeno del sobreconsumo como una fuente de peligro para la supervivencia de nuestra civilización. Como Illich afirma, “un crecimiento ilimitado no puede sino transformarse en desmesura, en un delirio productivista, y conducir directamente al agravamiento de los problemas que constatamos hoy en día”. Para superarlo, se necesita una filosofía de vida basada en la “simplicidad voluntaria”. En palabras de Illich, se trata de construir una sociedad que sea convivencial y, por lo tanto, consciente de su finitud y de lo realmente importante y necesario (*op.cit.*: 38).

El beneficio de proponer un modelo de vida decrecentista no sólo es para los países “desarrollados”. Su condición y viabilidad significa mucho más para los países “en vías de desarrollo”. Por ejemplo, el crecimiento económico es el eje del gobierno mexicano (igual que de muchos otros de la región) y se presenta como la solución a los problemas sociales que enfrenta. La idea del crecimiento permanente se convirtió en la ideología dominante desde la revolución industrial del siglo XVIII y sigue vigente hasta hoy, a tal grado que los gobernantes, especialmente de los países industrializados, creen que la gran crisis económica que estalló en 2008 tiene que solucionarse mediante un mayor crecimiento (*op.cit.*: 11).

Sin embargo, al procurar tal crecimiento, la globalización y la apertura de los mercados al comercio internacional provocaron una profunda reestructuración de la división internacional del trabajo, que prácticamente suprimió la autosuficiencia de los países “subdesarrollados”, haciéndolos depender de las importaciones y exportaciones. Esta reestructuración provocó también una expansión del transporte de mercancías que hoy consume la mayor parte de los energéticos y que ha acelerado la contaminación y el calentamiento del planeta. Por ello, como señala Raúl Olmedo, “retornar a la autosuficiencia nacional y local es una necesidad, si queremos reducir esos fenómenos mortíferos” (*ibíd.*: 27).

1.2.4 El decrecimiento como una invitación hacia la descolonización del imaginario y la lógica del don

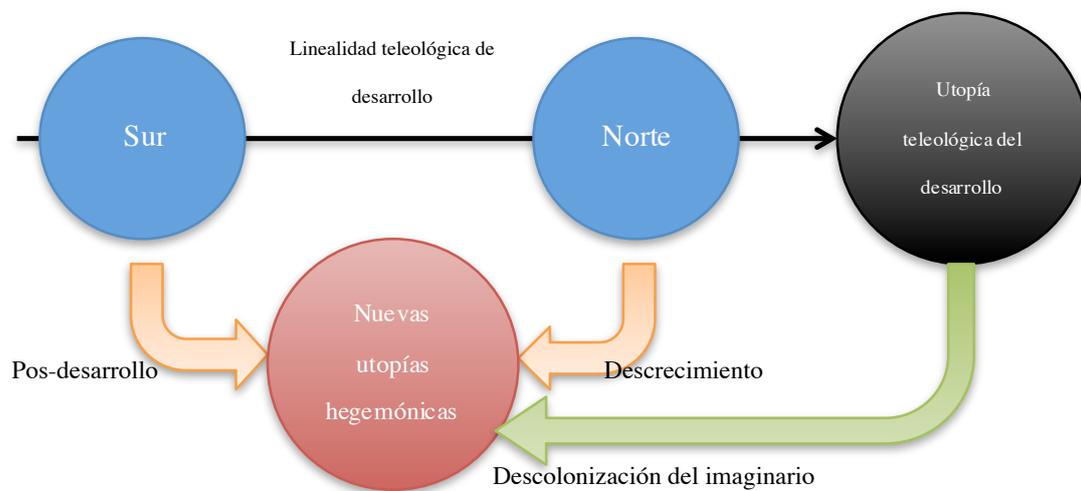
Como señala Gudynas, existen semejanzas entre el post-desarrollo y el decrecimiento, aunque el alcance de la teoría del decrecimiento en América Latina es discutible y se debe considerar como lo siguiente:

El pos-desarrollo muestra, en cambio, fuertes cercanías con las críticas de algunos pueblos indígenas, ya que sus racionalidades no están insertas en la ideología del progreso. A su vez, esos saberes se convierten en fuentes privilegiadas para construir alternativas al desarrollo (*op.cit.*: 43).

Pese a las diferencias señaladas, es indiscutible la existencia de semejanzas entre las propuestas citadas, las cuales se fundamentan en la idea de salir de la linealidad teleológica del desarrollo. El esquema I sintetiza esta visión:

Esquema I : La propuesta del decrecimiento y el post-desarrollo para descolonizar el imaginario⁵.

⁵ Elaboración propia.



Como muestra el gráfico, ambas alternativas se basan en la necesidad de refundar la sociedad y la economía para salir de la lógica del desarrollo y construir nuevas utopías que sean plurales, es decir, que se construyan desde diversos ámbitos, retomando la variedad de teorías y propuestas alternativas generadas desde distintas latitudes, como rutas críticas para acercarse a estos nuevos imaginarios. Para ello, el descrecimiento plantea la construcción del círculo virtuoso con ocho objetivos interdependientes: reevaluar, reconceptualizar, reestructurar, redistribuir, relocalizar, reducir, reutilizar, reciclar (*op.cit.*, 71). Para que las nuevas utopías del Esquema I tengan coherencia es preciso empezar a trabajar con los dos primeros objetivos, reevaluar y reconceptualizar:

...es importante porque se trata de substituir los valores de la sociedad mercantil – la competencia exacerbada, el individualismo, la acumulación sin límites – y la mentalidad depredadora en la relaciones con la naturaleza, por los valores de altruismo, reciprocidad, convivencialidad y respeto por el entorno (*ibíd.*, 71).

El descrecimiento da un paso concreto en este afán, puesto que coloca a la *economía del don* como núcleo de las nuevas utopías señaladas en el esquema. Se trata de la búsqueda de “la reinserción de lo económico dentro de la sociabilidad”. Como señala Latouche, la “economía neoclánica” propone pasar

de un intercambio frío y anónimo a un sistema de intercambio cálido y personalizado cercanos al don maussiano⁶ (*ibíd.*: 80).

1.3 La economía del don o la reciprocidad

1.3.1 Breve recorrido histórico del concepto y sus características principales

Serge Latouche señala que “el hombre sigue la triple lógica del don”: obligación de dar, de recibir y de devolver. Esta ley de reciprocidad está en la base de la sociedad primaria, de la familia, de la vecindad y de la redes relacionales (*ibíd.*, 71). Sin embargo, el don y la reciprocidad no fueron estudiados ni tomados en cuenta por los economistas clásicos como los principios de una economía diferente a la economía de intercambio. “Para ellos, existe un desarrollo lineal de la economía, desde el trueque hasta el comercio, es decir, que el don sería la forma de origen del intercambio” (Michaux: 2005).

Por ello, la economía del don ha sido estudiada fundamentalmente por el campo de la antropología y sociología. El antropólogo francés Marcel Mauss fue uno de los pioneros en el análisis de esta lógica en su trabajo *Ensayo sobre el don* (1925), el cual sintetiza la cadena de obligación de dar – recibir – devolver, utilizando referencias etnográficas de instituciones como el *Potlach*, de los indios Kwkiutl y el *Kula*, de las islas Trobriand. Así mismo, utiliza referencias históricas de sociedades, épocas y contextos diferentes.

Además, la lógica del don “no se limita a describir una mera circulación de bienes, sino más bien corresponde a un concepto que estructura las relaciones sociales en su conjunto, no solo las económicas, bajo la forma de regalos supuestamente voluntarios, pero que en el fondo son obligatorios” (Carranza, 2013: 18). La entrega, recepción y devolución de los dones son elementos obligatorios y complementarios de un sistema total, en el cual “no solo están en juego aspectos económicos, sino también aspectos simbólicos” (*ibíd.*, 18).

⁶ En referencia a Marcel Mauss, pionero en el análisis de la teoría del don, como se explicará más adelante.

Estos elementos representan la base de las economías indígenas latinoamericanas, y forman la columna vertebral de las redes de participación común.

En este sentido, estas prácticas representan alternativas al individualismo proveniente del capitalismo, cuya ferocidad constitutiva es descrita por Mauss de la siguiente manera:

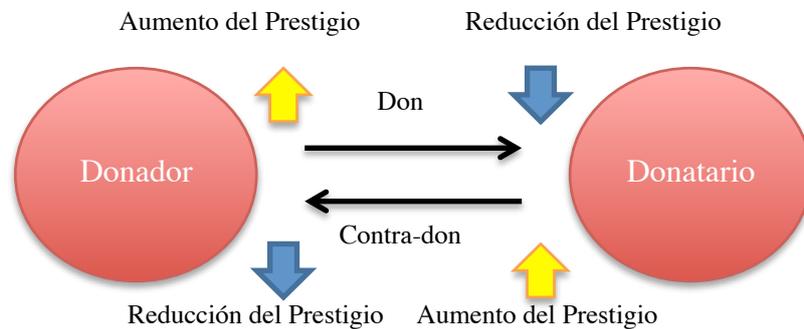
[...] felizmente aún estamos lejos de ese cálculo utilitario gélido y constante [...] La búsqueda brutal de fines individuales es perjudicial para los fines y la paz del conjunto, para el ritmo de su trabajo y de sus alegrías y -por efecto rebote- para el propio individuo (Mauss, 2009: 248).

El concepto del don, entonces, es la clave para entender el proceso en lo social, puesto que para los grupos que los practican la motivación inicial de la acción y decisión no es el interés individual, sino por el contrario la obligación de “dar”, la solidaridad y la reciprocidad.

Cabría mencionar a otros antropólogos como Bronisław Malinowski y Dominique Temple. Malinowski se da cuenta de que la economía en las “sociedades primitivas” es tan racional como la de Occidente, en el sentido de que alude a que tener corresponde a dar (donar) (Temple, 1998: 1).

Por otra parte, Dominique Temple, da seguimiento a la idea de la reciprocidad y el don de forma más reciente y sus análisis se enfocan en el ámbito latinoamericano. En su libro *El Quid-pro-quo histórico* investiga la llegada de Cristóbal Colón a América y el choque cultural y económico que se generó entre el Occidente y el mundo Indio. Temple señala que el sistema económico de todas las comunidades originarias de América está ordenado alrededor de dos principios fundamentales: 1) para la indianidad, la reciprocidad de los dones es generadora de un valor de amistad superior al valor propio de cada una de las contrapartes. 2) Cuanto más se dé al prójimo tanto más se recibe el prestigio (Temple, 1997: 15).

Esquema II: Relación basada en la reciprocidad del prestigio⁷.



Como se observa en el gráfico, la expresión de esta relación de reciprocidad es lo que mantiene el sentido de lo comunitario, en los pueblos indígenas de América, se trata de *otra economía* que opera a su manera las relaciones económicas, sociales y simbólicas, puesto que significa que para poder *dar* primero hay que producir (Michaux, 2005).

Hay que tener cuidado al definir el carácter de la economía del don y la reciprocidad. Según Temple, es erróneo considerar a la reciprocidad como un cebo para iniciar los intercambios. Esta es una crítica también para el análisis de Lévi-Strauss, quien describe todavía el don como el medio de establecer la confianza con el objeto de que a través de los intercambios se satisfagan los intereses de quienes participan de este sistema de intercambios (*op.cit.*, 4).

Para el pensamiento occidental, el don sirve solo para desarmar al adversario, “ponerlo en confianza para que la confrontación pase de la violencia a la competencia pacífica, y el verdadero motor es el interés y que las hijas de los unos sean intercambiadas por las de los otros” (*ibíd.*, 5). Los valores espirituales son el bien común que los unos y los otros tienen a la vista cuando empiezan a renunciar a su interés propio para tener en cuenta el del otro. Según Temple:

⁷ Elaboración propia.

Se comprende entonces que dos motivaciones pueden concurrir o afrontarse para motivar la producción. Una puede ser formulada: si para ser hay que dar, para dar hay que producir. Y la otra: si para tener hay que intercambiar, para intercambiar hay que producir [...] La reciprocidad puede estar subordinada al intercambio, en función de los intereses de los unos y los otros, pero también puede crear el ser social, el sentimiento de humanidad y ser desarrollada por ella misma, independientemente del intercambio, como matriz del ser social, la humanidad. La fórmula original: “*más dono, más soy*”, significa: “*más dono, más humano soy*” (*ibíd.*, 5-7).

Aún así no se puede negar la contribución de Lévi-Strauss en la teoría del don, puesto que desarrolló el análisis de las estructuras de reciprocidad. Existen varias estructuras según los dones que circulan entre dos (estructuras binarias) o más participantes (estructuras ternarias); es decir, la relación social que genera la reciprocidad no sólo es bilateral. Además, cabría señalar que la reciprocidad no sólo es de carácter benévolo. Existe la reciprocidad positiva basada en la relación recíproca del don, negativa basada en la venganza y simétrica que es un equilibrio entre la reciprocidad positiva y negativa (*op.cit.*).

1.3.2 Posibilidad contra-capitalista y el límite de la reciprocidad

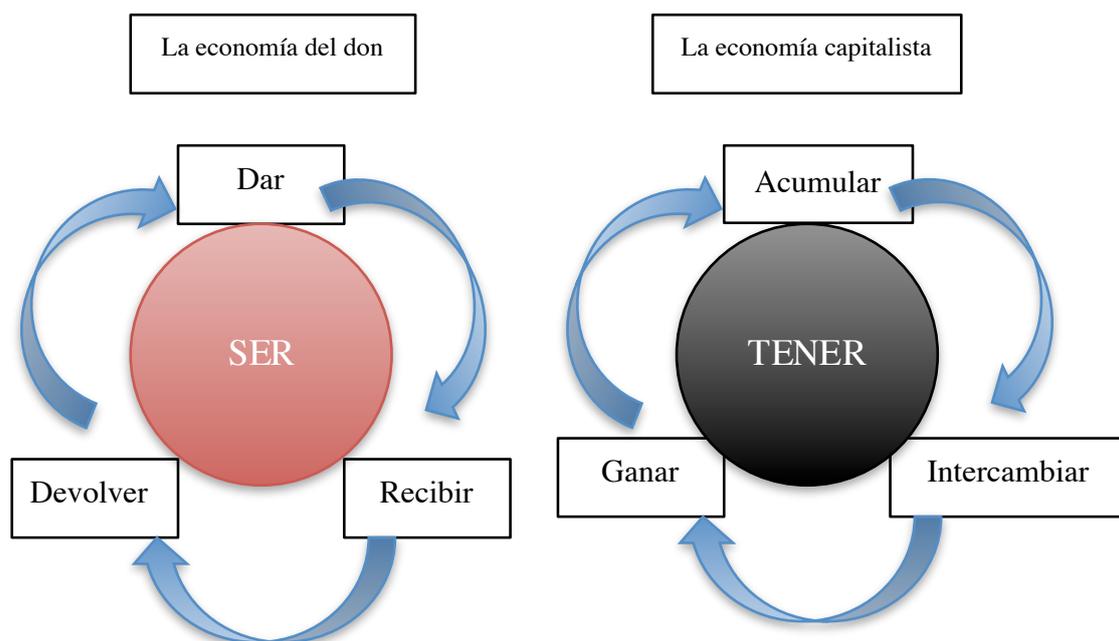
Como se ha señalado, existen dos grandes sistemas económicos: uno basado en la lógica del don y otro en el sistema de intercambio capitalista. Al respecto, Jacqueline Michaux sostiene que:

El sistema de reciprocidad, basado en el don y contra don, se caracteriza por incentivar tanto la producción y circulación de los bienes y servicios (valores materiales), además de generar un lazo social (valor social) y valores éticos, entre los participantes de la reciprocidad. Por otro lado, el sistema de intercambio, expresado hoy en el neoliberalismo, que consiste esencialmente en la producción y circulación de los objetos y servicios como valores materiales (*ibíd.*).

La existencia de dos sistemas a menudo causa discordias en la vida comunitaria, puesto que el primero se basa en la satisfacción de los otros

mientras el segundo se basa en el individualismo enfocado en la satisfacción de sí mismo. De aquí se comprende que el don y la acumulación son dos resortes antagonicos de la producción social e individual. Uno se basa en el “ser” y otro se basa en el “tener” (*op.cit.*, 41).

Esquema III: Dos lógicas contrapuestas.



La economía del don, que gira alrededor del “ser” define tres obligaciones: dar, recibir y devolver. En cambio, la economía capitalista tiene su núcleo en el “tener” y su motor responde al círculo vicioso de acumulación, intercambio y ganancia (esquema III⁸). Este antagonismo se resuelve en provecho de un solo sistema, el de la acumulación ya que si uno dona cuando el otro recibe, toda la riqueza material se acumula en un solo lado. Temple define como *Quid-pro-quo histórico* la ilusión de reciprocidad de las comunidades originarias que consideraron a los colonos como hombres provenientes de sociedades de la misma naturaleza (*op.cit.*, 7). Para ser legítimo, el donador deberá demostrar que produce lo que dona.

No obstante, en la sociedad occidental, en la que casi cada trabajo es

⁸ Elaboración propia.

heterogéneo, esta prueba es casi imposible y el que recibe debe contentarse con atribuir el mérito del prestigio a aquel de quien lo recibe. El donador occidental substituye, entonces, la autoridad tradicional que está en la imposibilidad de distribuir riquezas comparables. Bajo la máscara del don, el occidental moderno instaaura estructuras de producción para el intercambio, para la propiedad y para la acumulación privada o colectiva (*ibíd.*, 10).

Este proceso de cooptación y cooptación de las comunidades originarias es denominado como “economicidio” por Temple, con lo cual describe la destrucción de las estructuras de producción del sistema de reciprocidad en beneficio de las estructuras de producción del sistema de libre intercambio, puesto que no solamente están en juego los fundamentos de la cultura y de la ética, sino también aquellos de la economía de la comunidad (*ibíd.*, 10).

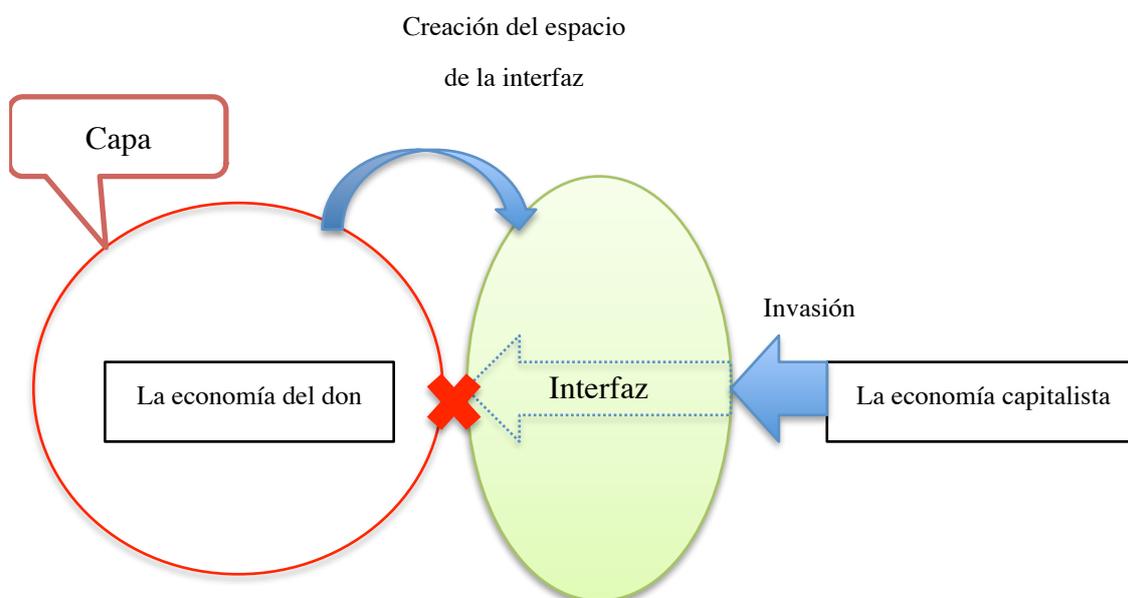
Esta es una tragedia del colonialismo, un proceso que han experimentado todos los países no occidentales, aunque haya diferencia en la intensidad, la aceptación de la modernidad y la lógica capitalista. Esto ha significado el fin o la transformación de las culturas originarias. Aunque la economía del don tiene la capacidad de ser la base de la producción y un canal de diálogo intercultural de distintas culturas, hay una fragilidad frente a la cooptación del sistema capitalista.

1.3.3 Interfaz como un espacio amortiguador del choque

Caemos en un error al considerar que todas las comunidades indígenas funcionan únicamente con la economía de la reciprocidad bajo un contexto marcado por la globalización mundial y la presencia del mercado de intercambio en todo el mundo. Temple señala la existencia de dos tipos de producción en las comunidades indígenas, una caracterizada por la economía del don y otra destinada al intercambio con el mundo capitalista de Occidente (*op.cit.*, 35). Son producciones no idénticas, lo cual genera un “interfaz”, es decir, un espacio amortiguador entre la reciprocidad y el capitalismo:

En ausencia de tal interfaz, los miembros de la comunidad estarán directamente e individualmente integrados al mercado por los compradores. Se convertirán en competidores entre ellos, rompiendo los lazos de reciprocidad que eran anteriormente los suyos, y en los que fundaban su cultura y sus valores. Los valores indios desaparecerán porque sus matrices serán rotas. Y las comunidades no tendrán otro recurso que producir para sobrevivir en las condiciones de competencia siempre más duras. Las comunidades se desorganizan. Sucede entonces la huida hacia la ciudad (*ibíd.*: 36).

Esquema IV: El espacio de la interfaz⁹.



Lo que presenta el gráfico anterior es que si no hay una organización interna de las comunidades, sus dinámicas propias estarán siempre bajo amenazas de la invasión del mercado pleno. Actualmente, existen propuestas que pretenden dar un rostro humano al capitalismo, por ejemplo el comercio justo o los microcréditos para los “pobres”. Sin embargo, estas son nuevas formas de disfrazar el proyecto capitalista con una supuesta buena voluntad que no obstante quiebran el equilibrio comunitario. En este contexto, el mantenimiento de la interfaz tiene papeles cruciales para la conservación de la reciprocidad

⁹ Elaboración propia.

interna e inter-comunitaria. Allí es donde la mirada a la experiencia de la autonomía zapatista adquiere relevancia.

En este sentido, como lo revisaremos más adelante, también se incorporan visiones más amplias que han cobrado mayor notoriedad al estar integradas en la conformación de proyectos políticos de carácter “progresista”, presentes en algunos países de América del Sur (Ecuador y Bolivia). Se trata de las nociones del Sumak Kawsay de los pueblos quichwa y del Suma Qamaña de los aymaras, las cuales han sido traducidas por estos proyectos como el paradigma del Buen Vivir para ser incorporado como una propuesta alternativa de desarrollo, en el marco de la refundación del proyecto estatal.

Sin embargo, esta iniciativa se ha mostrado hasta el momento con una relevancia más simbólica que real en los hechos, puesto que tanto en Ecuador como en Bolivia dicha propuesta no se ha materializado plenamente ya que sus postulados (el establecimiento de un modo alternativo de reproducción social y relacionamiento distinto a la acumulación material capitalista) entran en conflicto con las estructuras tradicionales de los Estados.

Bibliografías del Capítulo I

Carranza Barona, César. (2013). “Economía de la Reciprocidad: Una aproximación a la Economía Social y Solidaria desde el concepto del don” en: *Otra Economía*, 7(12):14-25, enero-junio.

Di Donato, Monica. (2009). “Decrecimiento o barbarie. Entrevista a Serge Latouche”. En: *Papeles*. Número 107. pp.159-170

Escobar, Arturo. (2005). “El posdesarrollo como concepto y práctica” en: Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales,

Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.

-----.(2007). *“La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo”*. Fundación Editorial el perro y la rana.

-----.(2010). *“Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales”* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Espejo, Roberto. (2012). “Humanismo radical, decrecimiento y energía” en: Illich. *La convivencialidad*. Barcelona. Virus Editorial. Pp.22-44

Esteva, Gustavo. “Más allá del desarrollo: la buena vida” (2009). *La Revista América Latina en Movimiento*, No. 445, Junio.

EZLN. *“La libertad según l@s zapatistas”* Cuaderno de texto de primer grado del curso para las escuelitas zapatista.

Gudynas, Eduardo. “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa” en: *“Más allá del desarrollo”* (2011). Fundación Rosa Luxemburg/ Abyla Yala.

Latouche, Serge. (2007). “Sobrevivir al desarrollo: de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa” Icaria Editorial.

----- . (2008). *“¿Cómo salir del imaginario dominante?”* (2008). Icaria editorial. Barcelona, España.

----- . (2012). *“Salir de la sociedad de consumo”*. Ediciones Octaedro. Pp.45-64

Leff, Enrique. (2008). “Decrecimiento o deconstrucción de la economía: Hacia un mundo sustentable” *Revista Polis*, Vol. 7 Número 21. pp. 81-90.

Martínez Alier, Joan. “Descrecimiento, buen vivir y justicia ambiental” en: La Jornada 05/04/2015.

Mauss, Marcel. “*Ensayo sobre el don*” (2009). Katz editores.

Michaux, Jacqueline. (2005). “El potencial de la economía de reciprocidad: apuntes para la discusión” Encuentro de dirigentes y representantes de los pueblos originarios, “*Los Pueblos Originarios camino a la Constituyente*”, organizado por APPNOI, Inti Andino, TARI y la Fundación Suma Qamaña en Achocalla.

Disponible en :

<http://apprentissagesandins.blogspot.mx/2011/04/el-potencial-de-la-economia-de.html>

Olmedo, Raúl. “*Para comprender a México: ¿Crecer o decrecer? Megatendencias*” (2009). Tomo I. UNAM.

Polanyi, Karl. (1976). “*Comercio y mercado en los imperios antiguos*” Editorial Labor. Barcelona.

Rabinow, Paul. (1986). “Representation as Social Facts, Modernity and Post-Modernity in Anthropology”. En: James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 234-261. Berkeley: University of California.

Temple, Dominique. (1997). “*El Quid – pro quo histórico, en El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*”. Aruwiyiri, La Paz, Bolivia, págs. 1 – 74.

----- (1998). “*Del economicidio al genocidio*” Disponible en:

http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad_2&id_article=472

Última consulta: 15/05/2015

Capítulo II. Introducción y desarrollo del modelo neoliberal en México: el proceso de la destrucción de la reciprocidad

2.1 Implementación y desarrollo del modelo neoliberal en México

2.1.1 La llegada del neoliberalismo en América Latina

Durante el siglo XX, América Latina estuvo marcada por las diversas experiencias nacionalistas, liberales, militares o de democracia tutelada. Y, en algunos casos, también por la marca del socialismo, ya sea por intermediación de los partidos políticos autodenominados socialistas o comunistas o, definitivamente, por la existencia de gobiernos de este corte. Sin embargo, sería el caso chileno el que más habría de marcar el Cono Sur en lo referente a las experiencias hacia el socialismo en la región.

En este sentido, con la implementación de la dictadura de Augusto Pinochet en 1973¹⁰, se introduce en la región un nuevo patrón de acumulación o modelo de desarrollo que para su puesta en marcha y para su instauración requirió de una diferente política económica. El denominado neoliberalismo como una propuesta política-económica sería, entonces, el punto de partida por el cual se conducirían de manera real o aspiracional los gobiernos de América Latina.

Tras el agotamiento del modelo de sustitución de importaciones en la década los setenta, el cual heredó un gran saldo de déficit fiscal, acompañado de un

¹⁰ La dictadura de Augusto Pinochet se inaugura con el derrocamiento del entonces presidente Salvador Allende y se mantiene entre 1973 y 1990. En este período, dos de las marcas más importantes que dejó el gobierno Pinochet serían la reestructuración del modelo económico y el alto grado de represión y violencia ejercido a la población disconforme con el régimen. Ver más en: Arriagada Herrera, Genaro. *“Por la razón o la fuerza. Chile bajo Pinochet.”* (1998). Editorial Sudamericana. Chile.

importante endeudamiento en los países de la región, América Latina ha sido hasta hoy un laboratorio de experiencias neoliberales (Sader, 2009).

El neoliberalismo es una construcción de los teóricos como Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Israel Kirzner y Milton Friedman, consecuentemente se convirtió en uno de los pilares teóricos de la Universidad de Chicago, donde se originó el grupo denominado “Chicago Boys”. Para ellos, lo primordial era la función del libre mercado y la reducción al máximo de la intervención del Estado en la economía. Siguiendo la lógica neoliberal, bajo la crisis económica de la década de los ochentas que experimentó América Latina, se aceleró el proceso de la transformación de la figura del Estado como regulador de la economía, cediendo este rol a la economía al libre mercado.

Para profundizar la implementación del modelo neoliberal en la región, en 1989 el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) establecieron una lista de diez puntos que debían cumplir los países latinoamericanos endeudados. El llamado “Consenso de Washington” promovía el recorte del gasto público de los Estados, la desregulación de los mercados, una mayor apertura para la inversión extranjera y la privatización de los servicios públicos.

Con este proyecto, se buscaba la consolidación de un nuevo modelo de política-económica, el cual mostraría un pobre resultado en términos del combate a la pobreza y de estabilidad económica, alcanzando rápidamente altos niveles de descrédito debido a la implementación de políticas privatizadoras de las industrias nacionales. Este último fue uno de los puntos de mayor ebullición.

Por ejemplo, estas políticas provocaron la denominada Guerra del Agua en 1999 en Cochabamba (Bolivia). A la par de otros acontecimientos, este conflicto inaugurará la llegada de los gobiernos progresistas a la región. Así mismo, el levantamiento zapatista de 1994 constituye un quiebre decisivo del modelo neoliberal (neoliberalismo) en la región. Aquel colocaba en el centro del huracán a los grupos indígenas que por siglos habían sido desconsiderados por los diferentes gobiernos. Este movimiento se convertiría en uno de los emblemas de las llamadas luchas anti-sistémicas y da comienzo a la construcción de nuevos movimientos sociales que, como en este caso, estarán marcados por la solidaridad y la globalización de la resistencia.

2.1.2 Las condiciones previas al neoliberalismo en México

Para el caso mexicano, el modelo neoliberal se inserta en medio de una profunda crisis económica que va a marcar gran parte de la década de los ochenta. Esta crisis se venía gestando desde la década de los setenta, ocasionada por el proceso de desaceleración del crecimiento económico. Al respecto José Ayala Espino señala lo siguiente:

El comportamiento de los principales componentes económicos del crecimiento fueron: a) El proceso de sustitución de importaciones para este periodo había terminado, en general la sustitución fácil (bienes de consumo no duradero) y algunos de nivel medio e inició la llamada sustitución difícil, proceso que presenta dificultades (técnicas, financieras y de mercado) crecientes, que “autolimitaban” el crecimiento disminuyendo las nuevas oportunidades de inversión y acentuando las tendencias recesivas del sector industrial; b) La estructura de las fuentes de financiamiento del déficit industrial externo se modificaron sustancialmente entre 1960 y 1975, con creciente importancia del endeudamiento externo en deterioro del financiamiento por el superávit agropecuario y en servicios; c) La crisis del

sector agrícola se agudizó en la primera parte de los setenta, siendo particularmente crítico el año de 1974, así la tasa de crecimiento del producto interno bruto agrícola entre 1970 y 1974 fue de sólo 0.2% (Espino, 1988: 43).

A mediados de la década de los setenta, bajo el mandato del presidente Luis Echeverría, se impulsó la política para afrontar la crisis. No obstante, estas medidas terminaron aumentando la deuda externa y la dependencia con los organismos de crédito internacional (FMI y BM), con lo que se garantizó la continuidad de los créditos originados en la capacidad productiva de la extracción del petróleo, dadas las condiciones de escasez del hidrocarburo durante el período de crisis energética del 1973¹¹. Esto transformó la política económica mexicana y la hizo aún más dependiente de la venta y la producción del petróleo.

El presidente José López Portillo apostó en la industria petrolera, considerando ésta como una vía para restablecer el crecimiento económico y la reestructuración de un modelo de desarrollo nacional. El gobierno se endeudó más para financiar la estructura petrolera y aumentó la deuda al adoptar políticas públicas de expropiación de empresas con un alto déficit fiscal, por ejemplo la nacionalización de la banca. Para resolver el endeudamiento acumulado del sector público, acudió a préstamos externos, los cuales fueron otorgados gracias a la estabilidad del precio del petróleo.

¹¹ La Crisis del petróleo de 1973 se origina por la determinación de los países miembros de la OPEP de suprimir la exportación del petróleo a los países que respaldaron a Israel en la denominada guerra de Yom Kippur, afectando fundamentalmente a Estados Unidos y a los países de Europa Occidental, esto devino en un aumento considerable de los precios del petróleo, favoreciendo a los países productores latinoamericanos como México, Venezuela, Brasil y Perú. Ver más en: Malavé Mata, Héctor. “*La crisis petrolera internacional y su incidencia en América Latina*” (1982). Comercio Exterior. vol. 32, núm. 8, México, agosto de 1982, pp. 864-875.

Como resultado de estas políticas, se aumentó considerablemente la exportación del crudo en el sexenio, alcanzando 94.000 barriles por día en 1976 y 492.000 barriles por día en 1982 (Babb, 2003: 162). El aumento de la producción generaría aún mayor dependencia de la economía a la extracción del petróleo. Así, al sacar a flote la economía, Pemex permitió la continuidad de los proyectos políticos que encabezaba el PRI, convirtiéndose también en la principal e indiscutible fuente de ingresos para el país. Por ejemplo, en 1976 el porcentaje del ingreso total del impuesto era 5 % aproximadamente, alcanzando su cifra más elevada en 1982 con 47%, afianzando la dependencia económica que México tenía al petróleo (*ibíd.*: 162).

Los crecientes ingresos provenientes del petróleo posibilitaron la emergencia de un sector de ingenieros pertenecientes a Pemex, que disputaban en alguna medida el control de sectores que permitían la elaboración de políticas económicas con los propios economistas del gobierno. Este conflicto estructuraba dos visiones opuestas entre las concepciones del desarrollo y la modernidad al interior del sistema político (PRI). Este enfrentamiento llega a su fin en 1981 con la caída definitiva del precio del petróleo.

En 1982 Miguel de la Madrid asume la presidencia de la República e inaugura las primeras políticas del corte neoliberal. Al respecto José Ayala Espino señala lo siguiente:

Miguel de la Madrid dio entonces el primer paso hacia el modelo neoliberal que se venía. Debíó aplicar nuevas devaluaciones al peso, que al final alcanzó 3100% de depreciación; redujo en más de 50% los puestos de trabajo en el Estado; aumentó las tasas de interés bancarias y las tarifas de los servicios públicos; afrontó de la peor manera posible el terremoto que asoló la Ciudad de México el 19 de Septiembre de 1985; selló la

incorporación del país al GATT (Acuerdo General sobre Comercio y Aranceles), que, en los hechos, abrió la economía al libre mercado internacional; y comenzó el proceso de privatizaciones de las empresas del Estado (Ayala, 1988: 74).

Miguel de la Madrid no siguió las huellas de los predecesores populistas y, junto con los dos presidentes siguientes, Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y Ernesto Zedillo (1994-2000) establecieron una época de promoción de reformas del libre mercado y de inserción plena al modelo neoliberal y globalizante de la economía.

2.1.3 México en los años noventa: entre la irrupción zapatista y la profundización de la política neoliberal

Como se señaló, en este período se distingue el ascenso al poder de la tecnocracia formada en Estados Unidos y la agudización de la crisis de la deuda así como las reformas estructurales que se derivaron de ella. Cuando Miguel de la Madrid asume la presidencia, desarrolla un profundo ajuste estructural que busca “una reducción generalizada del gobierno y una aplicación de austeridad fiscal y monetaria llevada a cabo bajo la mirada vigilante del FMI desde 1982 hasta mediados de los ochenta” (*ibíd.*, 240).

Al término del gobierno de la Madrid, era claro que el nuevo sistema (el neoliberalismo) requería la continuidad del proyecto de la política económica, el cual estaba garantizado con la perpetuación del PRI en el gobierno de la República. Es en este sentido que la elección presidencial de 1988 está marcada por la sombra del fraude electoral, logrando la elección a favor de Carlos Salinas de Gortari. Este hecho marca una ruptura entre el paradigma discursivo de la “democracia” y la necesidad imperante de profundizar el nuevo

proyecto político y económico. Salinas llevó a cabo lo que De la Madrid no se atrevió a modificar, es decir la elaboración de una serie de las reformas institucionales, que implicaban la privatización plena de las empresas estatales como las de telefonía, televisión, bancarias y las aerolíneas nacionales.

Sin embargo, la misión de Carlos Salinas radicaba en la reducción y posterior eliminación del Estado de Bienestar. En este sentido, en 1992:

Modificó el Artículo 27 de la Constitución mexicana y quitó de ella la obligación del Estado mexicano de proveer de tierra a campesinos desprovistos de ella. Salinas proclamó así el fin de la reforma agraria que había sido visto como uno de los logros centrales de la revolución mexicana de 1910-1917. También introdujo cambios en la legislación que gobernaba las comunidades de beneficiarios del reparto agrario, los ejidos y promovía su privatización (Van der Haar, 2005: 5).

Esta modificación despertó el descontento del sector campesino, ya que esto permitía que los ejidos fueran comprados y vendidos inversionistas tanto extranjeros como nacionales (*op.cit.*: 241). Con el gobierno de Salinas se finiquita el reparto agrario, desapareciendo de facto un gran número de derechos adquiridos por los campesinos sobre la tierra y abriendo la posibilidad de incorporar al libre mercado ejidos y comunidades que eran inembargables.

En las coyunturas políticas electorales se revivieron los discursos de apoyo al campo, pero en términos reales se suprimieron los subsidios más importantes en ese sector y se limitaron los apoyos a los campesinos más pobres, quienes al mismo tiempo fueron arrojados a un mercado dinámico de competencia con los grandes monopolios nacionales e internacionales, sin considerar que en las supuestas “ventajas comparativas” del mercado, los campesinos mexicanos solo se encontrarían desventajas. Paralelamente, se redujeron los aranceles y permisos previos de importación, se puso fin a los precios de garantía, se

ajustaron los precios con los del mercado internacional, se reestructuró el sistema crediticio, se privatizaron las instituciones de atención al campo y, finalmente, en 1992 se firmó el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) para terminar de abrir las puertas a los grandes capitales internacionales.

Todas estas iniciativas modificaron radicalmente el perfil de la sociedad rural mexicana, agudizaron la polarización social e incrementando la desigualdad y la pobreza, principalmente en el sector rural. Desmantelaron, a su paso, cientos de economías campesinas, obligando a los campesinos a emigrar a las grandes ciudades en busca de un empleo mejor remunerado y poniendo fin a las conquistas de la Revolución Mexicana de 1910 (Aquino, 2011: 449).

En esta coyuntura, el primero de enero de 1994, el movimiento zapatista apareció por primera vez en la escena política mexicana, alzando su voz en contra de las reformas salinistas. Su primera acción fue el levantamiento armado. Ocuparon las siete cabeceras municipales de Chiapas (San Cristóbal de Las Casas, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo, Oxchuc, Huixtán y Chanal) enarbolando como principales demandas: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. La toma de tierras del primer momento del levantamiento significó un repartimiento de facto, papel que el Estado mexicano dejó en el pasado tras la modificación del artículo 27 de la Constitución. Salinas hizo una reacción rápida y agresiva para responder a este levantamiento, sin embargo, debido al aumento de la presión por parte de la sociedad civil, el 12 de enero de 1994 decretó el cese del fuego.

Tras el asesinato del candidato del PRI, Luis Donaldo Colosio, Ernesto Zedillo fue designado como su sustituto por el entonces presidente Carlos Salinas, ganando la elección presidencial. Zedillo mantuvo y amplió la vocación

neoliberal de la política económica del país, respaldándose en los mismos tecnócratas formados en Estados Unidos que prevalecían en los mandatos de los dos presidentes anteriores.

En cuanto a la irrupción zapatista, el recién electo presidente simulaba sentarse a la mesa de la negociación con el Ejército Zapatista de la Liberación Nacional (EZLN) pero, a espaldas del diálogo consagrado con Los Acuerdos de San Andrés, se llevaba a cabo la denominada “guerra de baja intensidad”. Uno de los casos más emblemáticos fue sin duda la masacre de Acteal en 1997 cuando 45 indígenas fueron asesinados. Estos acontecimientos no han sido resueltos de manera plena hasta el día de hoy.

2.1.4 La llegada del PAN a la presidencia (Vicente Fox 2000-2006)

El 2 de julio del año 2000, Vicente Fox, del Partido Acción Nacional, fue elegido como Presidente de la República. Con esto, concluyeron 71 años del régimen priista y se abrió una nueva fase en la historia mexicana. Fox parecía mostrar una disponibilidad para el diálogo entre el gobierno y las comunidades indígenas, respetando el marco de la ley Cocopa (elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación) y los Acuerdos de San Andrés. Sin embargo, la reforma constitucional del Artículo 2 sobre derechos indígenas, del año 2001, fue decepcionante para la sociedad civil y las comunidades indígenas que esperaban el pleno reconocimiento de su autonomía.

El primer mandatario panista representó la continuidad y la ampliación de un proyecto neoliberal integrador, con el denominado el Plan Puebla Panamá (PPP), que abarcaba nueve estados del sureste mexicano: Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz, Yucatán; posteriormente se agregó a Puebla con el propósito de incorporar a la globalización una extensa región que se ha mantenido como parte de las reservas estratégicas de

globalización neoliberal contemporánea (Ornelas, 2003: 11).

Para el gobierno, las regiones señaladas tenían “un atraso social significativo en relación con el resto del país, con mayores índices de pobreza y marginación, de mortalidad infantil y de analfabetismo” y por eso el Plan propuso cuatro ejes: resolver los “graves rezagos” en materia de infraestructura, dar “un decidido impulso” al desarrollo agrícola de la región “para hacer del campo un negocio rentable”, impulsar el establecimiento de maquiladoras y de pequeñas y medianas empresas en sitios estratégicos de la región y, por último, detonar el potencial turístico de la región (*ibíd.*: 17).

Varios intereses exteriores estaban involucrados en esta propuesta, el del capital transnacional, por la enorme riqueza que representaban los recursos naturales de la región, o el de la política de la seguridad nacional de Estados Unidos, con un mayor control fronterizo y el intento de contención de la migración en sus lugares de origen.

Para lograr tal expansión propuesta sobre el territorio del PPP era necesario suprimir la resistencia de los pueblos indígenas y otras comunidades campesinas opuestas a este proyecto de la “modernización” neoliberal, particularmente, el movimiento zapatista de Chiapas, el cual optó por el levantamiento armado como último recurso para hacer oír sus demandas de dignidad e igualdad. En este sentido, el PPP resulta ser un proyecto promotor de políticas de contrainsurgencia (*ibíd.*: 11), pues reconocía abiertamente que el EZLN se convirtió en un freno para las inversiones en el sureste mexicano (*ibíd.*: 26).

Fox no pudo reducir la dependencia económica de los recursos externos, de las exportaciones del petróleo, el turismo y las remesas que financiaron el consumo privado y el gasto público. Como consecuencia, la economía mexicana se volvió más sensible a la inestabilidad del ingreso proveniente del exterior, es decir,

más vulnerable a los cambios de la política económica internacional (Ornelas, 2007: 155).

2.1.5 La presidencia de Felipe Calderón Hinojosa: el comienzo de la guerra contra el narcotráfico

Tras el sexenio de Vicente Fox, las elecciones presidenciales de 2006 perfilaban como candidato favorito para ganar, a Andrés Manuel López Obrador (PRD), sin embargo, en el último año de gobierno, los intereses de los grandes consorcios nacionales (Cemex, Vitromex, Bimbo, Jumex entre otros) se decantaron a favor del candidato presidencial del PAN, Felipe Calderón Hinojosa, el más apto para dar continuidad al sistema neoliberal.

Las elecciones estuvieron marcadas por la fuerte presencia de la iniciativa privada y los consorcios televisivos. Se desató una campaña de miedo encaminada a desacreditar al candidato identificado con la izquierda, Andrés Manuel López Obrador, misma que permitió acortar distancias entre estos dos candidatos y generar las condiciones que hicieron posible lo que para muchos expertos fue un fraude electoral. Este es el marco bajo el cual va a conseguir la presidencia Felipe Calderón y lo acompañará todo su sexenio.

En materia de política económica, el gobierno de Felipe Calderón significó la profundización y expansión del modelo. En relación a la política de reconocimiento de los pueblos indígenas, no se llevaron a cabo políticas significativas. Por el contrario, las crisis derivadas del combate al narcotráfico y la delincuencia organizada, generaron la aparición de las denominadas autodefensas en los estados de Guerrero y Michoacán y la ampliación de las

policías comunitarias. Aunque se evidenció estabilidad macroeconómica, esta no se vio reflejada en nivel de vida del grueso de la población.

Apenas diez días después de asumir el poder, inició la guerra contra el narcotráfico (2006), privilegiando el uso de las fuerzas armadas como medio para solucionar el problema de la inseguridad y el crecimiento exponencial de narcotráfico. Sin embargo, la violencia que marca este período, parecía potenciar el crecimiento de las células de narcotráfico, con una actitud más beligerante y violenta.

Desde la óptica de Calderón, es en el sexenio de Vicente Fox en el que estos grupos se ampliaron y se hicieron más poderosos en términos de influencia política y expansión de sus fronteras originales, extendiendo su negocios a otras actividades ilícitas como la trata de personas, el tráfico de armas, secuestros y extorsiones.

Sin embargo, según afirma la Procuraduría General de la República (PGR), en el sexenio de Felipe Calderón se dieron “más de 121 mil muertes violentas relacionadas con el narcotráfico, aproximadamente una muerte cada 30 minutos” (Excelsior 12/03/14). En este sentido, la política del combate al narcotráfico no sólo resultó poco eficiente, sino que desató una ola de violencia que se mantiene hasta el día de hoy.

En términos macroeconómicos, México transitó en una relativa estabilidad, aunque el crecimiento económico en el sexenio no fue nada destacable, puesto que alcanzó un promedio anual de apenas 1.9% (El Financiero 19/02/2013). En materia de combate a la pobreza, el sexenio de Calderón está marcado por la continuidad de las políticas asistencialistas, que ya por varios sexenios habían

mostrado su ineffectividad. Así, podríamos decir que este sexenio transcurrió con más pena que gloria.

2.1.6 El retorno del PRI en 2012: Enrique Peña Nieto

En 2012, el candidato del PRI a la presidencia, Enrique Peña Nieto, consigue llegar a la presidencia en medio de señalamientos de inequidad en la competencia electoral frente al candidato opositor, Andrés Manuel López Obrador (PRD), e inclusive fraude. Peña Nieto asumió la presidencia de la República el primero de diciembre de ese año, marcando el retorno del PRI al poder ejecutivo tras 12 años de alternancia. Pese a una oleada de manifestaciones en contra de su retorno por la sociedad civil, su triunfo por lo menos hasta hoy representa una continuidad del proyecto neoliberal iniciado por Miguel de la Madrid, Salinas de Gortari, Ernesto Zedillo, Fox y Calderón.

Peña Nieto aplicó una serie de Reformas Estructurales en los ámbitos educativo, energético, hacendario y social, las cuales están vigentes actualmente. En términos macroeconómicos, el país mantiene una relativa estabilidad, sin embargo, la violencia es uno de los signos que siguen caracterizando a México. Esta presidencia también se encuentra ensombrecida por la violencia, la corrupción, la impunidad y los constantes casos de la violación de los derechos humanos. Uno de los casos de mayor polémica, es sin duda, el de 43 estudiantes de la Escuela Normal de Guerrero desaparecidos de Ayotzinapa en 2014. El Estado ha demostrado una falta de voluntad para resolver este caso y dar con su paradero.

En este sentido, se evidencia la ineffectividad de la fuerza de seguridad, pues se han incrementado el número de homicidios, particularmente los feminicidios.

Entre diciembre de 2012 y julio de 2015 se registraron 57.410 homicidios (Aristegui 31/08/2015).

En resumen, la profundización de la crisis económica, tras el agotamiento del modelo de sustitución de importaciones en la década los setenta y la coyuntura derivada de la crisis energética internacional de 1973, potencializaron la dependencia económica del país a la exportación del crudo. La caída definitiva del precio del petróleo en los primeros años de la década de los ochenta ocasionó una crisis aún más aguda, con lo cual se posibilitó un reajuste estructural de gran envergadura, propuesto y orquestado por los principales organismos internacionales de crédito (FMI y BM) y ejecutado por una nueva elite de tecnócratas formados en Estados Unidos, que se convertirían en los grandes impulsores del modelo neoliberal (Salinas y Zedillo).

En este sentido, los tres primeros presidentes del periodo de inserción al modelo neoliberal siguieron fielmente las directrices de los organismos de crédito internacional, llevando a cabo las reformas neoliberales más profundas como la privatización de las empresas nacionales, el fin de la reforma agraria y la firma del tratado del libre comercio con Estados Unidos y Canadá. Estos cambios estructurales afectaron profundamente a los sectores más empobrecidos, principalmente al campo. Se podría decir que una de las mayores muestras del descontento de esta reorientación profunda de la política económica fue sin duda el levantamiento zapatista en 1994.

Para el año 2000, Vicente Fox llegó a la presidencia poniendo fin a 71 años del régimen priista. La alternancia del poder ejecutivo no representó en términos reales una mayor transformación en materia de política social o económica, pues este gobierno y los siguientes dieron continuidad a la política neoliberal y se puede decir que no han sabido responder a las demandas pendientes de la sociedad civil y de los pueblos indígenas.

En este sentido, Vicente Fox asumió una actitud de minimización del problema

heredado con relación al movimiento zapatista y fue incapaz de dar una solución efectiva más allá de un discurso simplista del problema, pese a sus ofrecimientos de campaña. Así, la limitada reforma constitucional del 2001 representa una profunda decepción para solucionar de manera efectiva el conflicto con el movimiento zapatista, cerrando la puerta del diálogo entre el gobierno y el EZLN.

En 2006, tras la cuestionada victoria de Felipe Calderón sobre la cual pesan acusaciones de fraude, el PAN tuvo continuidad por otro sexenio a la cabeza del Ejecutivo mexicano, con la llegada al poder de Felipe Calderón. Su gobierno está marcado por la agudización de la inestabilidad del país y la violencia. La guerra contra el narcotráfico dejó un saldo muy negativo derivado del aumento de la presencia de este fenómeno, la diversificación de sus actividades delictivas y la permanente sensación de inseguridad. En 2012, tras dos sexenios alejados de la presidencia, el pueblo mexicano posibilitó el retorno del PRI al poder.

El actual gobierno, de Enrique Peña Nieto, sigue la misma línea neoliberal de sus predecesores e inclusive ha profundizado el modelo con la consecución de importantes reformas estructurales. En términos generales, el regreso del PRI al Ejecutivo no ha significado en ningún nivel una transformación considerable, para muestra encontramos los altos niveles de violencia y la profundización de la desigualdad en materia económica. Por último, solo restaría agregar que este es el contexto en el que se desenvuelven las acciones de las diversas organizaciones sociales y grupos indígenas que se ven cada vez más presionados por el Estado y las diversas organizaciones criminales, las cuales ya son otro poder en disputa por el control del territorio.

2.2 El neoliberalismo en Chiapas y el levantamiento zapatista: políticas de contrainsurgencias vs autonomía

2.2.1 Las políticas neoliberales en el sector campesino

Como antecedente, es indispensable hacer un repaso de la estructura económica y productiva que tenía México antes del modelo neoliberal. La reforma agraria, iniciada en 1915 y plasmada en la Constitución mediante el Artículo 27, fue la principal conquista de la Revolución Mexicana, la cual se consagró en el reparto agrario que perduró hasta 1992. Como consecuencia directa de este reparto, la producción agraria se incrementó sustancialmente y “se alcanzó a generar excedentes suficientes para hacer que el exceso de oferta mantuviera bajo el precio de la canasta básica para la ciudad, contribuyendo a retener reducidos los precios de los bienes-salario que, a su vez, incentivarían el proceso de industrialización sustitutiva de importaciones en el país” (Ayala y De la Tejera, 2007: 206). En la búsqueda de productores y consumidores de mantener el control de los precios de los productos agrícolas, el gobierno mexicano introdujo una serie de subsidios a la producción y comercialización de los insumos agrícolas.

Sin embargo, la fractura del régimen de sustitución de importaciones representó el agotamiento de la relación recíproca entre trabajo obrero y campesino, el cual sustentaba el desarrollo del proyecto capitalista mexicano. Este distanciamiento trajo consigo “la ruptura del vínculo establecido entre los salarios y el precio de los alimentos que otorgaba al régimen de la postguerra su cualidad masiva e incluyente” (Rubio, 2003: 63). Tal régimen fue sostenido con la producción masiva apoyada por divisas agropecuarias para la importación de bienes de capital, salarios reales altos, precios baratos de los alimentos y de las materias primas. Esta pérdida del equilibrio representó la relegación del sector

campesino como un pilar de la economía, es decir, “el campesino había dejado de ser una clase constituyente del sistema económico” (*ibíd.*: 95).

Éste será el punto de arranque que conducirá por seis décadas la política económica mexicana, particularmente al sector campesino, el cual se veía auspiciado por el Estado en un escenario global de condiciones favorables (postguerra). Estas características de la política internacional van a favorecer la continuidad de un sistema productivo basado en la sustitución de importaciones y el fortalecimiento del mercado interno. A la par, se incrementó la presencia estatal en algunos sectores del mundo rural mexicano, el cual, dicho sea de paso, se enfocaba en la producción de insumos básicos (maíz, frijol, arroz y lentejas). Para la década de los setenta, el Estado post-revolucionario había establecido un sistema de participación (por ejemplo, La Compañía Nacional de Subsistencias Populares conocida como CONASUPO) aunque se encontraba en un punto de franco deterioro. Estos son los antecedentes que a la postre terminarían siendo utilizados por la clase política para la transformación del sistema económico.

Partiendo de lo anterior, y como ya se mencionó, el modelo neoliberal y el reajuste del gobierno de Carlos Salinas impactó en los sectores campesinos e indígenas con la generación de políticas encaminadas a la apertura de los mercados internos y la integración de éstos en el mercado global. Blanca Rubio señala que este nuevo modelo económico es un sistema de exclusión de los campesinos:

...se sustenta en la explotación de bienes industriales hacia clases altas y países desarrollados. Excluye a la agricultura nacional productora de alimentos básicos y avanza generando la marginación a su paso. Construye los monstruos urbanos del subdesarrollo:

una enorme cabeza citadina sostenida sobre disminuidos pies rurales. Mientras la producción alimentaria nacional decae, emerge un tipo de producción muy rentable, comandado por la agroindustria exportadora. Producción de lujo para exportación o para clases de elevados ingresos. Grandes empresas agropecuarias vinculadas a las agroindustrias exportadoras producen flores, frutas y hortalizas con tecnología de punta y una combinación de formas flexibles de organización de la fuerza de trabajo con precarización de la fuerza laboral (*ibíd.*: 27).

En tal contexto, la modificación del Artículo 27 de la Constitución mexicana cerró la posibilidad de la adquisición de un nuevo espacio de cultivo para el grueso del sector campesino y, a la postre, el TLCAN -que entró en vigor en 1994- representó el tiro de gracia para el sector rural campesino, pues con éste se registró un incremento de las importaciones de los productos básicos para el campo como maíz y frijoles con precios bajos y competitivos de los Estados Unidos.

Como consecuencia, el campo mexicano dejó de ser un espacio sostenible para la reproducción social de la comunidad y aumentó de manera exponencial el número de migrantes a los Estados Unidos, quienes salieron en busca de la supervivencia del núcleo familiar. Por otra parte, en la política salinista se inauguró un cambio sustancial del tipo de subsidios para el campo:

Se modificó la política agropecuaria para eliminar las acciones tutelares y adoptar criterios de responsabilidad compartida entre el Estado y los actores sociales diversos. Se eliminaron paulatinamente los subsidios, excepto en el caso de los productos básicos, con la sustancial diferencia de estar destinados a los productores y no a los productos, a través del Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO) (Oehmichen, 1994: 95).

En este sentido, la reorientación de las políticas de fomento a la producción agrícola se daría bajo los criterios de incorporación del sector campesino a las dinámicas del mercado internacional, las cuales, dicho sea de paso, tenían como finalidad la modernización de este sector. Se desconsideraban, entonces, las formas de organización tradicional que habían permitido históricamente a los campesinos e indígenas solventar los periodos de crisis ocasionados por las contingencias ambientales, las cuales afectaban sus cosechas y, además, fortalecían la estructura tradicional que se basa fundamentalmente en la solidaridad (don-reciprocidad).

Así, sin dejar al lado la consideración de que la erosión y modificación cultural se haya desarrollado a lo largo del proceso de penetración del capitalismo, el reordenamiento de la estructura económica producido por la firma del TLC afectó particularmente al pequeño productor agrícola y, de manera especial, al campesino indígena, convirtiéndose así el modelo neoliberal en un sistema en el cual no son compatibles los sistemas tradicionales de organización y producción que por siglos han caracterizado e impulsado a las comunidades indígenas.

2.2.2 Los pueblos indígenas en México y el neoliberalismo

De sobra está decir que la categorización de indígenas para los pueblos y comunidades originarias que sobrevivieron a la conquista y colonización representa un proceso de dominación, la cual se va a consolidar en la medida en la que el Estado mexicano cobra forma y construye un modelo de explotación que coloca al mundo indígena en un nivel de subordinación formal que solo toma los elementos que considera adecuados para la conformación de la retórica nacionalista.

Esta situación se afianza con la construcción de las instituciones derivadas del proceso revolucionario, entre las que se destacan por su impacto e importancia, la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1921 y el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. Ambas instituciones serán los principales interlocutores entre el Estado y las comunidades indígenas a lo largo del siglo XX. Así, la construcción histórica que los pueblos indígenas van a tener para la historia de México estará determinada fundamentalmente en el siglo XX, por esta supuesta misión “civilizadora” del Estado hacia estos pueblos y comunidades originarias. La pregunta entonces será, ¿en qué medida se ha superado esta visión en el siglo XXI?

Recapitulando, los pueblos indígenas son aquellos que “habitaban un país o una región geográfica en el momento en que llegaron poblaciones de culturas u orígenes étnicos diferentes. Los recién llegados se convirtieron más tarde en el grupo dominante mediante la conquista, la ocupación, la colonización o por otros medios”¹² (López y Rivas, 2006: 2). Por otra parte, la definición de la ONU sobre los pueblos indígenas sostiene que:

“Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales”¹³ (*ibíd.*: 2).

El convenio 169 del OIT también especifica que los pueblos indígenas “son todos los descendientes de las poblaciones que habitaban el país o una región

¹² Definición del Comité para Eliminación de la Discriminación Racial. *Folleto Informativo No. 9/rev. 1, los derechos de los pueblos indígenas.*

¹³ El acápite 379, del “*Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*” de la ONU.

geográfica que actualmente pertenece al país donde se asentaron en la época de la conquista, la colonización o del establecimiento de las fronteras actuales de dicho país” (López, 2015^a: 40).

Por otra parte, la construcción de los Estados - Nación latinoamericanos fue dirigida bajo las iniciativas de las oligarquías criollas que discriminaban a los pueblos indígenas, a los cuales consideraban como una entidad al margen del proceso de construcción de la nación. Entonces, las Constituciones latinoamericanas “no reflejaron la alteridad étnica lingüística cultural sino hasta la última década del siglo XX, bajo la presión del movimiento indígena en torno a la conmemoración, en 1992, de los 500 años de la invasión y conquista europeas de nuestro continente” (López y Rivas: 8). Dentro de los países latinoamericanos, es de destacar la experiencia de la Revolución Mexicana, la cual estableció en su Constitución de 1917 disposiciones y estatutos favorables a los pueblos indígenas, en relación específicamente a la tenencia de la tierra, convirtiéndose en una constitución vanguardista para América Latina.

Sin embargo, la contradicción de esta Carta Magna es que reconoce la propiedad originaria de las tierras y los recursos naturales a favor de la nación, la cual se reservaba el derecho de transmitirla a los particulares para formar la propiedad privada y social con formas de ejidos y comunidades, que tenían carácter de inalienables, inembargables e imprescriptibles pero que finalmente pertenecían al Estado (López, 2012: 130). De ahí que el reparto agrario se fue convirtiendo en una herramienta política para la legitimación del régimen (PRI), el cual se reivindicaba como el auténtico heredero de la Revolución.

No obstante, como ya se señaló anteriormente, la contra-reforma agraria salinista de 1992, va a significar un parteaguas para las comunidades indígenas, puesto que en ella el Estado asumió abiertamente que ya no había más tierras por repartir, dando fin al legado de la Revolución. Además dio un gran paso para la intromisión de la iniciativa privada en los territorios y pueblos campesinos, legalizando la venta de los terrenos antes inalienables e

inembargables.

En cuanto a los recursos naturales, el mismo Artículo 27 garantizaba el dominio directo de la nación sobre ellos. Cabe mencionar que el territorio indígena posee una riqueza de recursos naturales, lo cual significa que son terrenos estratégicamente importantes para el “desarrollo” económico del país. De ahí que el Estado neoliberal, que canaliza la explotación “eficiente” de las materias primas, tiene el derecho legal para expropiarse de los recursos naturales que están en los territorios indígenas. Por lo tanto, se avanza a un proceso de la “acumulación por desposesión”, como lo define David Harvey (*ibíd.*:123).

Éste es un problema de particular importancia para los pueblos y comunidades indígenas, dado que, según los censos, aquellos se dedican principalmente a las actividades agrícolas. Este no es un aspecto menor, pues el hecho de que representa casi 14% de la población no son cifras menores, pues ese porcentaje se traduce en 22.3 millones de personas que se reconocen como indígenas (Censo 2010). El número de mexicanos que se adscriben a algún pueblo indígena representa 13.9% de la población total (López, 2015^b: 50). López Bárcenas explica la ubicación de los pueblos indígenas y su estado actual:

La mayor parte de los pueblos indígenas de México se localizan en los estados del sur – Oaxaca, Chiapas y Guerrero –, donde el Estado mexicano ha otorgado importantes concesiones mineras a empresas extranjeras, y al sureste del país – Campeche, Quintana Roo y Yucatán –, aunque también hay grupos importantes en los estados del centro y de las costas del Golfo y el Pacífico de la república, además de otros tantos que han emigrado de sus lugares de origen para emplearse en los campos agrícolas del noroeste del país y en los Estados Unidos. Los que se quedan, habitan los municipios más pobres de la república, con escasa infraestructura productiva y de bienestar social, por lo mismo, en condiciones de subsistencia, dedicados a la agricultura de

autoconsumo. Esto contrasta con la riqueza de sus territorios, que poseen recursos estratégicos para el desarrollo como el agua, bosques, minerales y, en general, la biodiversidad. Los estados con mayor número de migrantes indígenas son: Distrito Federal, Estado de México, Veracruz, Baja California, Campeche, Sinaloa, Puebla, Jalisco, Tamaulipas y Tabasco (*ibíd.*: 50-51).

2.2.3 La introducción del modelo neoliberal en Chiapas: los antecedentes del levantamiento zapatista

El pueblo chiapaneco no se benefició de las promesas de justicia social difundidas por los diferentes gobiernos derivados de la Revolución Mexicana, ni llegó a comprender las ideas políticas del nuevo Estado post-revolucionario- En Chiapas, se mantuvo el régimen tradicional “de explotación basado en la servidumbre, como la caciquil, figura del terrateniente exportador acostumbrado al poder sin límite y a la ganancia fácil” (Ávila et al., 2014: 139).

Las grandes familias mantuvieron su poder y establecieron una alianza con el gobierno federal para preservar los privilegios establecidos casi ancestralmente. La comunidad indígena no logra sacudirse el yugo del colonialismo, pues el despojo de sus territorios y el sometimiento a un nivel de servidumbre casi sin precedentes en México, se convertirán en una semilla que germinará en el levantamiento zapatista en enero de 1994.

En la década de los setenta, el auge modernizador impulsará la construcción de presas, el desarrollo de proyectos petroleros y la construcción de carreteras. Con esto, se despojará aún más a los pueblos indígenas chiapanecos que, en esa época, eran más de 50 mil indígenas que fueron desplazados hacia la Selva Lacandona.

Por otra parte, existía una población que migró buscando oportunidades de trabajo en los proyectos de modernización del Estado pero, una vez terminados o cancelados aquellos, migraron nuevamente al campo regresando a la producción agrícola. En 1982 la erupción del volcán Chichonal dejó estéril 70 mil hectáreas de tierra para el cultivo, generando un desplazamiento masivo y una nueva concentración de población en el territorio selvático. A esto habría que sumarle el crecimiento poblacional en las áreas rurales de 3.6% anual, con el que se disminuyó la disponibilidad de la superficie perteneciente a cada núcleo familiar (*ibíd.*:141). Sobre los que no tenía la tierra para cultivar, Agustín Ávila señala lo siguiente:

...cobraron cada vez más conciencia de que mientras a ellos los habían empobrecido, marginado y excluido, los grandes propietarios tenían latifundios simulados que ni siquiera explotaban. Aun así, había esperanza de que un día se aplicara la Constitución y se hiciera justicia. Para alimentar la ilusión, el gobierno, de vez en cuando, compraba algunas tierras a los propietarios y se las entregaba a los indígenas (*ibíd.*: 142).

Es justo en ese periodo que se inaugura el modelo neoliberal. Los cambios estructurales, que iniciaron en 1982, favorecieron el aumento de la desigualdad, convirtiendo a Chiapas en la entidad federativa con más alto índice de marginación en los años 90. El gobierno abandonó la retórica del Estado de bienestar, intensificando la pobreza y desigualdad de la región. Tras el inicio del periodo de privatizaciones en 1989, el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé) redujo su actividad a la asistencia técnica. A esto se sumó la caída internacional del precio del café en más de un 65%. Como este producto representaba el único ingreso monetario de las comunidades indígenas de la zona, este hecho incrementó la crisis y la pobreza en la región pues los ingresos de los productores indígenas y campesinos se fueron por los suelos. En este sentido, Niel Harvey señala lo siguiente:

...para la mayoría del millón de indios de Chiapas, el acceso a la tierra y el cultivo de maíz y café forman la base de su economía y de su cultura. Por esta razón, la reestructuración del sector cafetalero, el abandono de los productores de maíz en tierras de temporal, la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) y las modificaciones al artículo 27 de la constitución mexicana que regula la tenencia de la tierra han tenido un evidente impacto en la subsistencia y expectativas de la población rural e indígena (Harvey, 1995).

Bajo este contexto, la difícil sobrevivencia de los indígenas dará inicio a un periodo de deforestación ambiental, que marcará indeleblemente al Estado de Chiapas. Este conjunto de situaciones abona a la profunda desesperación de los pequeños agricultores indígenas y gesta las condiciones que desencadenan el levantamiento zapatista de 1994.

2.2.4 Los antecedentes del EZLN y la irrupción zapatista del 1994

El movimiento zapatista responde a una construcción histórica enlazada a varios grupos y movimientos campesinos que existían con anterioridad en la región. En primer lugar, habría que destacar el papel que la iglesia católica desempeñó desde la década de los sesenta en la concientización y la orientación hacia la actividad política en el campo chiapaneco (teología de la liberación¹⁴). El obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz, inspirado en la teología de la liberación, jugó un papel crucial para la realización del Congreso Indígena de 1974 al cual estuvo invitada la Unión del Pueblo (UP), compuesta por grupos maoístas. La UP ayudó a la conformación de la

¹⁴ La teología de la liberación fue un movimiento político que buscaba incorporar a la religión el pensamiento de justicia social que beneficiara a los sectores más empobrecidos de la sociedad. Se enfocaba al combate de la injusticia social, convirtiéndose en uno de los pensamientos más influyentes de América Latina que influyó fundamentalmente a la región América Central y a los países de Sudamérica con amplia población indígena.

organización *Quiptic Ta Lecubtesel* (Unidos por Nuestra Fuerza, Unión por unión en tzeltal) (Obregón, 1997; Yamamoto, 2002).

Por otra parte, el movimiento conocido como Política Popular, derivado del movimiento estudiantil mexicano del 68, entró a Chiapas en 1977 a través de Samuel Ruiz. Este grupo contribuyó a formar la estructura organizativa de abajo hacia arriba, “en donde los líderes actuaran como portavoces de las decisiones de la comunidad a la que representaban”, introduciendo la forma de participación asamblearia, característica de las actuales organizaciones indígenas de Chiapas (Obregón, 1997: 176). Su principal intención era acabar con la centralización en la toma de decisiones a través de la horizontalidad generada por la Asamblea.

La organización *Quiptic*, con la influencia de Política Popular, formó en 1980 la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios (UU). Como consecuencia de estos reordenamientos de movimientos sociales, el EZLN fue formado en 1983 con los miembros de la Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), incorporando algunos miembros de la mencionada UU. La FLN fue un grupo formado en 1969 en Monterrey y, 1972, entró a la Selva Lacandona como guerrillas. El levantamiento de 1994 representa, ya en términos formales, la irrupción pública del EZLN en la escena política mexicana e internacional. Para ese momento, se integraron otras organizaciones como la Alianza Campesina Independiente Emiliano Zapata (ACIEZ) y la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC).

El 1 de enero de 1994, el EZLN se levantó en armas, declarando la guerra al gobierno mexicano y ocupando las siete cabeceras municipales. Uno de sus principales posicionamientos fue la resistencia a los diferentes proyectos

neoliberales, a la contra-reforma agraria y a la firma del TLCAN. El EZLN preveía el impacto económico y social que podía llegar a causar el TLCAN en las economías como la mexicana y su relación con los Estados Unidos y Canadá, denunciando la inequidad en la competencia entre potencias económicas globales y una economía con altos grados de subdesarrollo como la mexicana.

Los integrantes del movimiento zapatista eran campesinos indígenas, pobres en su mayoría, que pertenecían a cuatro grupos étnicos diferentes (tseltal, tsotsil, tojolabal y chol). Se caracterizaban por ser productores de maíz, café o ganado, pertenecientes a ejidos y comunidades creadas a raíz del reparto agrario. En todo el sector oriental de Chiapas, los campesinos experimentaban una escasez de tierra debido al crecimiento poblacional, combinado con el estancamiento de la redistribución de tierras. La mayoría de la población en esta región dependía de la producción para su sobrevivencia, puesto que no existían otras alternativas económicas (Van der Haar, 2003: 4).

2.2.5 La autonomía como concepto inadmisibles para el Estado mexicano

El Estado mexicano reconoce a través de su Constitución la facultad de conceder autonomía a dependencias y organizaciones circunscritas a las normativas determinadas de antemano por éste. Sin embargo, la irrupción del levantamiento zapatista le planteó un escenario nuevo al gobierno del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari, ya que una de sus principales demandas era de la autonomía plena en el territorio. Entonces bien, para comprender la propuesta que aquí se desarrolla es indispensable señalar algunas definiciones teóricas que nos resulten útiles para contextualizar lo que significa la autonomía, retomando a cinco perspectivas sobre el concepto que plantea Mabel Thwaites Rey:

1. Autonomía del trabajo frente al capital. Se refiere a la capacidad de los trabajadores para gestionar la producción, con independencia del poder de los capitalistas en el lugar de trabajo. Se vincula a la autogestión de los trabajadores y, en algunas perspectivas, a la posibilidad de lograr un “comunismo alternativo”, que por su propia expansión, logre forjar una forma productiva superadora del capitalismo.
2. Autonomía en relación con las instancias de organización que puedan representar intereses colectivos (partidos políticos, sindicatos). Plantea la existencia de organizaciones de la sociedad que no se someten a la mediación de los partidos y operan de manera independiente para organizar sus propios intereses. Conlleva la noción de auto-organización. La posición más radicalizada en la que rechaza cualquier forma de delegación y representación y reclama la participación individual directa en todo proceso de toma de decisiones que involucre lo colectivo. Apuesta, incluso, a bloquear la emergencia de liderazgos, acotando a la categoría de portavoces rotativos a quienes eventualmente hablan en nombre del colectivo.
3. Autonomía con referencia al Estado. Supone la organización de las clases oprimidas de modo independiente de las estructuras estatales dominantes, es decir, no subordinada a la dinámica impuesta por esas instituciones. En algunas versiones implica el rechazo a todo tipo de “contaminación” de las organizaciones populares por parte del Estado burgués, para preservar su capacidad de lucha y autogobierno y su carácter disruptivo. En otras, supone el rechazo de plano a cualquier instancia de construcción estatal (sea transicional o definitiva) no capitalista.
4. Autonomía de las clases dominadas respecto de las dominantes. Se refiere a la no subordinación a las imposiciones sociales, económicas, políticas e ideológicas de éstas. Ganar autonomía, por ende, es ganar en la lucha por un sistema social distinto. Es no someterse pasivamente a las reglas de juego impuestas por los que dominan para su propio beneficio. Es pensar y actuar con criterio propio, es elegir estrategias auto-referenciadas, que partan de los propios intereses y valoraciones. Esta postura está presente ya en el joven Gramsci, quien concebía a los Consejos

de Fábrica como “las propias masas organizadas de forma autónoma”. Y es lo que los viejos autonomistas italianos llamaban “autovalorización”

5. Autonomía social e individual. Es la visión que propugna una recomposición radical de las formas de concebir y actuar en el presente, a partir de poner en tela de juicio todas las instituciones y significaciones, en vista a construir la emancipación plena (Thwaites, 2011:157-160).

Por su parte, Héctor Díaz Polanco define a la autonomía como:

... un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para registrar acerca de su vida interna y para administración de sus asuntos (Díaz, 1995:151).

Por otra parte, desde el contexto indígena de México, López Bárcenas señala lo siguiente sobre la autonomía indígena:

...representa un esfuerzo de los propios pueblos indígenas por construir regímenes políticos diferentes a los actuales, donde ellos y las comunidades que los integran puedan organizar sus propios poderes, con facultades y competencias específicas de sus autoridades, relativas a su vida interna (López, 2011: 96).

Tomando como consideración lo anterior, estos elementos (autonomía) nos otorgan un acercamiento a las dimensiones del conflicto y también permiten establecer los elementos que posibilitan la concepción estructural del proyecto zapatista, entendiendo a éste como un posicionamiento contra-hegemónico.

Ahora bien, las acciones del movimiento zapatista se orientan tanto al posicionamiento autonómico como a la resistencia hacia la actitud cerrada del

Estado frente a esta demanda. En este sentido, se establece un punto de ruptura irreconciliable por la forma en que el Estado mexicano interpreta el “peligro” de blindar la autonomía de algunas comunidades y pueblos bajo el control zapatista. Sin embargo, este planteamiento junto a elementos como la reciprocidad, va a permitir al EZLN establecer una construcción alterna al proyecto capitalista neoliberal.

2.2.6 Las políticas contrainsurgentes en Chiapas

Tras el decreto del cese del fuego del 12 de enero de 1994, se inauguró el proceso de diálogo entre el gobierno de Carlos Salinas y el EZLN. Esta serie de negociaciones se consagraron en 1996 con los Acuerdos de San Andrés. Sin embargo, en paralelo a los acuerdos alcanzados en las mesas de la negociación tanto Salinas como Zedillo dieron principio y continuidad a la denominada “guerra de baja intensidad”.

Esta política de contrainsurgencia, se remonta a la practicada en la Guerra de Vietnam, con el objetivo de establecer y mantener las normas sociales para los habitantes de la zona en conflicto, a través de la ejecución del poder integral compuesto del cuerpo policial, paramilitares y ejército. Es decir, son medidas de guerra no oficiales para la desmoralización, desintegración a través de la división y el fortalecimiento de normas, vigilancias y control.

En el caso chiapaneco, el proceso de diálogo no permitía el avance de la presencia militar, por lo tanto el gobierno recurrió al paramilitarismo e inclusive las denominadas “guardias blancas” para destruir la solidaridad de las comunidades indígenas con el movimiento zapatista. Según McFarland, se contaron más de 600 personas asesinadas entre 1994 y 1996 relacionadas al EZLN por los grupos armados mencionados (McFarland, 1999: 108). El caso más emblemático de este periodo, fue la masacre de Acteal en 1997.

Las políticas de contrainsurgencia no sólo consistían en el ejercicio de la

violencia, pues también se promovió un proceso de remunicipalización para atender a las comunidades que se ubicaban en el radio de acción del EZLN. Esto devino en la creación de un mosaico de comunidades y organizaciones que penetraron en las estructuras tradicionales, debilitando la cohesión social y generando profundos conflictos por la penetración de factores que favorecieron la división social de las comunidades tales como los partidos políticos, las nuevas corrientes religiosas e inclusive las organizaciones sociales no remuneradas (Ávila *et al*, *op.cit.*:146). La remunicipalización oficial no significó en muchas poblaciones, “un mejoramiento de sus condiciones de vida, sino nuevos terrenos de disputa por la gestión y uso de los recursos públicos” (*ibíd.*: 146). A esto se sumó la penetración de una política pública asistencialista como mecanismo para la contención de la insurgencia. Sobre la heterogeneidad que se encuentra en el ámbito comunitario en Chiapas, Burguete señala:

La población indígena en Chiapas se caracteriza hoy por su creciente heterogeneidad. Internamente, tiene diferencias en materia de estructura sociodemográfica, estatus socioeconómico, estilos de vida, pautas de consumo, sistemas de valores, actitudes, percepciones y preferencias. A las diferencias de edad y género, se suman otras que tienen que ver con el lugar en que viven, ya sea en zonas urbanas o rurales, y a la región en el Estado donde han nacido, ya sea las regiones Altos, Norte, Selva o Fronteriza. Aunque todos ellos comparten una identidad genérica como indígenas (ya sea por adscripción del Otro, o por auto adscripción), los proyectos comunes se han vuelto grupales, lo que ha dado lugar a una fragmentación de identidades. La comunidad homogénea dejó de ser el espacio para la satisfacción de necesidades humanas; ahora lo son los grupos segmentados (Burguete, 2012: 65).

Estos programas asistencialistas y focalizados beneficiaron a un número limitado de personas y no llegaron a satisfacer las necesidades de carácter colectivo, sino que se canalizaron a fortalecer el “desarrollo” individual. La aplicación selectiva de estos fondos se convirtió en el nuevo motivo de conflicto pues surgieron rivalidades donde antes no las había, generando divisiones familiares (*óp. cit.*: 146-147).

Lo anterior es el resultado de una estrategia de contrainsurgencia iniciada en 1992 en Chiapas con el objetivo de “debilitar la resistencia de las comunidades indígenas frente a las políticas de ajuste estructural de corte neoliberal impulsadas en México, las cuales ubican a Chiapas como un Estado que aporta impresionantes recursos en el proceso de privatización de la naturaleza, acorde con los nuevos ejes de acumulación de capital” (*ibid.*:147).

Las políticas de contrainsurgencia no sólo son productos de los gobiernos priistas sino de todos los partidos que participaron del sistema político. Sobre la política contrainsurgente del PRD, Raúl Zibechi señala lo siguiente:

En Chiapas pude comprender las razones por las que el zapatismo es tan duro con la centroizquierda de Andrés Manuel López Obrador. El gobierno “progresista” de Chiapas ha ensayado nuevas formas de contrainsurgencia que buscan generar un escenario de confrontación entre bases de apoyo zapatistas y familias no zapatistas, como excusa para hacer intervenir a los paramilitares del lado de los segundos a fin de aislar y aniquilar a los primeros. En vez de repartir tierras de hacendados y caciques, entrega las tierras que los zapatistas conquistaron luchando luego del 1 de enero de 1994 a organizaciones “sociales” aliadas a los paramilitares. A este modo de operar debe sumarse el reparto discrecional y condicionado de alimentos en época de hambre, así como la negación de recursos a las comunidades zapatistas (Zibechi, 2006: 17).

Los gobiernos panistas también continuaron con la política de contención y asistencialismo que por décadas había incrementado el PRI en el Estado, rebautizando los programas y apoyos encaminados a la creación de clientelas políticas, reajustadas a la introducción del modelo neoliberal de la década de los noventa.

2.2.7 Los Acuerdos de San Andrés y la Ley Cocopa

Uno de los aspectos claves para comprender la dinámica y el curso que ha tomado el movimiento zapatista se encuentra en los Acuerdos de San Andrés y en la creación de la Ley Cocopa. Fue en 1995 cuando se formaron las primeras mesas de negociación por la paz entre el EZLN y el gobierno mexicano, en el municipio de San Andrés Larráinzar. Así, en febrero de 1996 fueron firmados por ambos bandos los denominados Acuerdos de San Andrés, los cuales contaban con el consenso del movimiento indígena nacional y la simpatía de una gran franja de la sociedad mexicana e internacional. Los principales ejes de las mesas fueron:

1. Derechos y Cultura Indígena.
2. Democracia y Justicia.
3. Bienestar y Desarrollo.
4. Conciliación en Chiapas.
5. Derechos de la Mujer en Chiapas.

En ellos, el gobierno oficialmente reconocía que “los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política”, y que “para superar esa realidad se requieren nuevas acciones profundas, sistemáticas, participativas y convergentes de parte del gobierno y de la sociedad, incluidos, ante todo, los propios pueblos indígenas” (López, 2015^a: 91).

Con base en estos acuerdos, la Comisión de Concordia y Pasificación (Cocopa) propuso la ley para la reforma constitucional, a fin de reconocer la autonomía indígena y la posesión de los recursos naturales dentro del territorio habitado por éstos. El presidente Zedillo rechazó la propuesta de dicha ley y cerró el

camino del diálogo. Aunque al llegar el PAN a la presidencia, con Vicente Fox, se especuló la posibilidad de una rápida solución al conflicto chiapaneco, la reforma constitucional del 2001 no respetó en su totalidad el marco de la ley COCOPA acordada en 1996. Desde entonces, el diálogo bilateral no se ha reanudado, manteniéndose el conflicto en un grado de latencia relativa hasta el día de hoy.

2.2.8 ¿Qué deja el movimiento zapatista en términos legales?

Aunque el marco original de los Acuerdos de San Andrés fue rechazado por el Gobierno, posteriormente se reformaron las constituciones de seis estados de la República con base en el reconocimiento de estas propuestas. Dichos estados, en términos reales, no hacen un reconocimiento pleno de la propuesta zapatista original, como López Bárcenas señala a continuación:

El contenido de las reformas introducidas a las constituciones de los estados se ciñó al propuesto por la Secretaría de Gobernación en su invitación a legislar: una declaración de la pluriculturalidad de la Nación, seguida de la expresada en la autonomía de sus comunidades para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica y cultural, la creación de sus sistemas normativos, sus usos y costumbres, sus formas de gobierno tradicional, su desarrollo, sus formas de expresión religiosa y artística y en la facultad para proteger su identidad y patrimonio cultural. Como si se tratara de aislarlos en lugar de integrarlos a la vida nacional (*ibíd.*:102).

Pese a que Oaxaca, Veracruz, Nayarit, Michoacán, Quintana Roo y Chiapas modificaron sus respectivas constituciones estatales, no se han manifestado de manera formal los reconocimientos a los pueblos indígenas de un modo más amplio. Y demandas como la autonomía han sido más sobrellevadas que resueltas. Sin embargo, el movimiento zapatista va a representar un esfuerzo

sin precedentes tanto en México como en América Latina, no solo en lo que respecta al establecimiento de un modelo alternativo de organización (autonomía), sino también por su lucha por el reconocimiento formal de dicha forma de organización, de sus conquistas y de sus demandas. Entonces, marca un parteaguas en la resistencia al proceso de globalización económica y en la lucha por la identidad étnica como una herramienta para el establecimiento de una batalla legal por el reconocimiento de una forma de vida y organización alternativa al modelo neoliberal capitalista.

2.3 Consecuencias económicas para el campo y la ruralidad en México: la destrucción del tejido social en las comunidades rurales

2.3.1 El desarrollo económico en el período neoliberal

A pesar de la promesa de desarrollo económico abrigada en el cambio de la estructura del Estado de Bienestar por la del “nuevo” sistema neoliberal, México se ha mantenido -en diversa medida- en estancamiento económico. Una de las grandes promesas del giro neoliberal consistía en elevar las tasas del crecimiento anual, sin embargo, el Producto Interno Bruto (PIB) anual en el período de 1983 a 1997 creció apenas el 1.7%, mientras que la población aumentó en un 2.2% promedio cada año.

Lo anterior representa una disminución del PIB per cápita en el mismo período (Méndez, 1998: 69). Según el cálculo de José Luis Calva, el crecimiento del PIB anual se estimó alrededor del 6.07% de 1935 a 1982; el autor denomina este periodo como “el modelo de la revolución mexicana” (Calva, 2010: 16). Según este análisis, la siguiente etapa constituye el inicio del periodo neoliberal y se ubica entre 1983 y 2009, año en que culmina su análisis. En esos años, se produjo un crecimiento de alrededor del 2.10% promedio anual (*ibíd.*, 16).

Estos datos reflejan una disminución del crecimiento del PIB per cápita, a diferencia del modelo anterior (Estado de Bienestar), el cual registró un aumento anual del 3.17%. Así, durante el periodo neoliberal solo se pudo alcanzar un crecimiento apenas del 0.49% (*ibíd.*, 16), lo cual representa una disminución permanente del PIB por habitante. Entonces, las estadísticas evidencian una contradicción en la retórica enarbolada por el poder Ejecutivo que, en mayor medida, ha exaltado el crecimiento económico y la superación de la crisis.

El sector industrial también presentó un muy pobre crecimiento, considerando las expectativas del desarrollo que se estimaban en alrededor del 7% anual antes de la introducción del modelo neoliberal. Esto, debido a que la liberalización trajo consigo una crisis para las empresas nacionales, que fueron gradualmente privatizadas, mientras que las medianas y pequeñas industrias tuvieron que cerrar sus operaciones dado que no pudieron competir en un contexto de globalización.

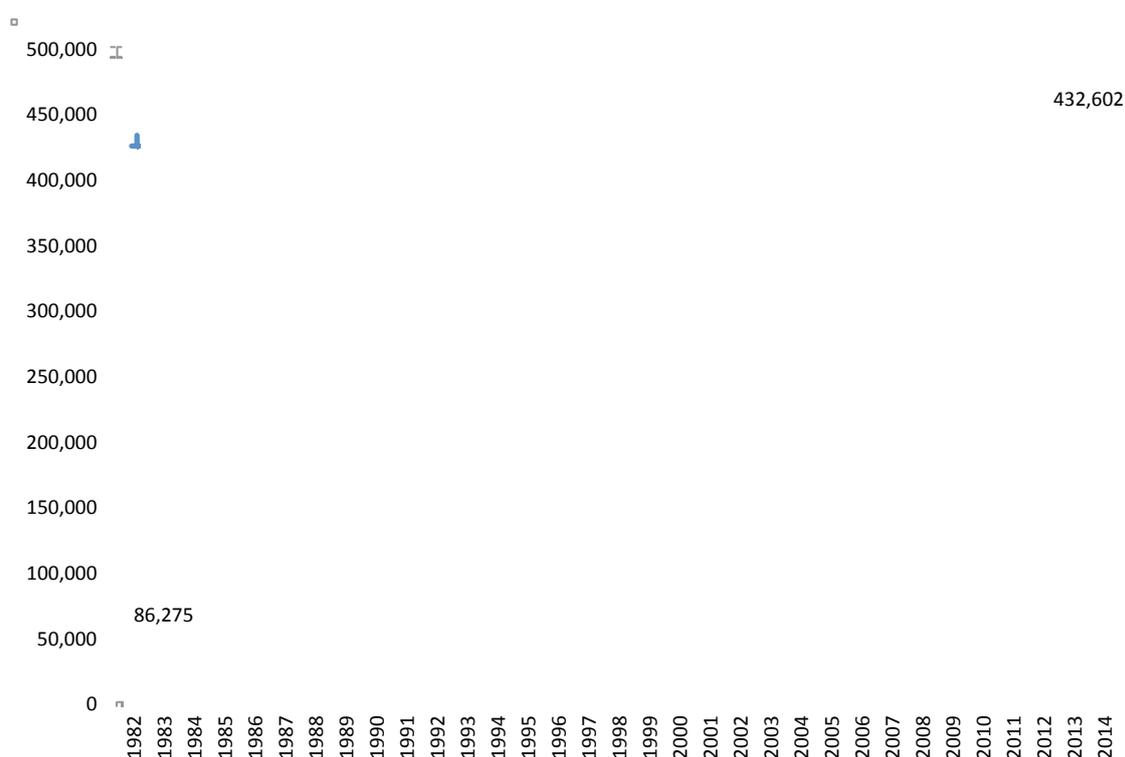
A esto habría que sumarle el fin del modelo sustitución de importaciones y la introducción del nuevo patrón de acumulación exportadora, bajo el cual podríamos entender el crecimiento exponencial de la industria maquiladora en México, enfocado a satisfacer las demandas de los mercados externos que incorporaron el consumo masivo de estos productos. Lo último se derivó del incremento de un modelo de explotación intensivo, el cual respondía a la necesidad intrínseca de la externalización de la fuente de consumo.

Bajo este “nuevo” modelo exportador que ponía el énfasis en la satisfacción del mercado internacional se descuidaron las necesidades y capacidades de crecimiento para fortalecer el desarrollo de un mercado interno y, por

consiguiente, se dio origen a una nueva fase mucho más nociva de dependencia al capital extranjero (Méndez, 1998: Ramírez, 2011).

En este sentido, si se justificaba el ajuste estructural como una vía para resolver el problema de la deuda externa acumulada, cabría señalar que el modelo neoliberal mexicano ha fallado en su capacidad de revertir la deuda externa. Mientras la deuda externa acumulada era de 86.275 millones de dólares (en el precio actual) en 1982, en 2014 alcanzó los 432.602 millones de dólares, lo cual representa un aumento del 501% (Banco Mundial, esquema V).

Esquema V : El desarrollo de la deuda externa mexicana en el período de 1982-2014¹⁵.



¹⁵ Esquema de elaboración propia con los datos extraídos del sitio web del Banco Mundial (BM).

http://datos.bancomundial.org/indicador/DT.DOD.DECT.CD?order=wbapi_data_value_2011%20wbapi_data_value%20wbapi_data_value-first&sort=desc.

Cito los términos del BM sobre la deuda externa que se encuentran en la misma página:

“La deuda externa total es el monto adeudado a los no residentes, que se reembolsa en divisas,

Este crecimiento fue gradual hasta 2009 a pesar de los esfuerzos para cubrir la deuda. En este sentido, es importante señalar el incremento de la misma en el sexenio de Felipe Calderón Hinojosa y en la actual administración de Enrique Peña Nieto.

Entonces bien, los resultados negativos de la introducción del neoliberalismo en México no sólo se limitaron a los elementos que antes señalamos, sino también cabría apuntar otros puntos como:

- Intensificación de la dependencia económica a los Estados Unidos.
- El proceso de la privatización dio paso para crear un nuevo monopolio que impide la realización de un autentica libre competencia.
- Polarización del ingreso (desigualdad).
- La caída de los salarios.
- Mayor desempleo.
- Crecimiento del sector informal (Méndez, 1998: Ramírez, 2011).

2.3.2 El empobrecimiento del campo bajo el modelo neoliberal

Como se señaló anteriormente, el campo mexicano fue relegado a un segundo plano en el desarrollo económico. De 1983 a 1997 el sector agropecuario registró un crecimiento anual de sólo 0.8% (*op.cit.*, 1998: 69). Esta tendencia nos muestra el abandono del sector campesino, el cual incrementó los niveles de marginalidad y empobrecimiento pese a la transición del año 2000. Así entre 1994 y 2006 el campo mexicano creció apenas el 1.8% anual, mientras el

bienes o servicios. La deuda externa total es la suma de la deuda a largo plazo pública, con garantía pública, y privada no garantizada, el uso del crédito del FMI y la deuda a corto plazo. La deuda a corto plazo incluye toda la deuda con un vencimiento original de un año o menos y los atrasos en los intereses de la deuda a largo plazo. Datos en US\$ a precios actuales”.

resto de la economía nacional presentó un crecimiento 2.9% (Suárez y Polanco, 2006: 1).

Este deterioro puede deberse al aumento de las importaciones. Los saldos de la balanza comercial agropecuaria se han mantenido negativos: -2,020 millones de dólares en el periodo señalado. El volumen de la importación de alimentos, fundamentalmente granos (maíz, frijol y trigo), evidencia el incremento de la dependencia de México y la pérdida de autosuficiencia alimentaria (*ibíd.*: 2), a tal grado que, para el 2012, se registró un incremento del 45% en el total de las importaciones de los alimentos básicos (La Jornada, 21/04/2014).

Bajo esta coyuntura de paulatino abandono del campo, el TLCAN ha sido un factor fundamental para la transformación y deterioro de dicho sector. Así, el valor de las importaciones de maíz desde los Estados Unidos ha experimentado un incremento del 200% entre 1994 y 2004, lo cual ocasionó una caída de los precios de hasta un 50%, afectando fundamentalmente a la producción local (Harvey, 2011: 172).

Frente al incremento en el volumen de las importaciones, con entrada en vigor del TLCAN en 1994, los productores nacionales se han enfrentado a grandes problemas para la comercialización de sus productos, ocasionados por la caída de precios internacionales, las desventajas competitivas con los Estados Unidos, la rentabilidad limitada y los bajos rendimientos. En este sentido las grandes desventajas que enfrentaron los campesinos mexicanos frente a los productos del país vecino, radicaban en una serie de factores que a continuación señala Armando Sánchez Albarrán:

(...) las enormes disparidades de subsidios, tecnologías productivas, de provisión de recursos naturales y de políticas agrícolas con diferentes recursos para los productores de

los tres países. En México una persona cultiva 1.17 hectáreas, contra 28.46 hectáreas de los productores estadounidenses. (...) La importación masiva de los productos subsidiados ocasiona que para el productor nacional sus costos sean altos y la venta de sus productos muy reducidos. En síntesis en Estados Unidos los agricultores cuentan con: 1) financiamiento tanto para la producción como para la comercialización; 2) leyes y reglamentos ágiles y claros; 3) instituciones que fomentan el desarrollo agropecuario; 4) mejores condiciones agro ecológicas; 5) tecnología suficiente y de punta; 6) infraestructura suficiente; 7) una política de comercio exterior muy activa o altamente proteccionista de los productores de aquél país (Sánchez, 2004: 43).

La vulnerabilidad del campesino frente a la competitividad internacional y la contra-reforma agraria de 1992, causaron que el campo mexicano se convirtiera en un espacio propicio para el despojo territorial de las comunidades otrora fortalecidas por el ejido. Con esta modificación a la Constitución se posibilitó la entrada de las inversiones privadas tanto nacionales como internacionales, con lo cual se abrieron nuevas dinámicas para el incremento de un nuevo sistema agroalimentario en el campo, industrializado y moderno pero bajo el control de estas empresas, desplazando al campesino de sus tierras y de sus formas de producción y, por lo tanto, de sus dinámicas de reproducción social cultural y desde luego económicas.

Como consecuencia de esta masiva apertura, salieron a la luz otros problemas que se observan incluso hoy en el campo como la introducción de las semillas transgénicas, la ampliación de monocultivos, los cultivos para la producción de biocombustibles y el incremento del extractivismo tanto minero como hidrocarburífero (Navarro, 2015).

El desarrollo de este nuevo sistema trajo consigo una serie de políticas públicas para responder a las necesidades de las empresas que participan en la

explotación de la agroindustria nacional. En este sentido, el gobierno mexicano ha ofrecido la creación de las infraestructuras necesarias para la ampliación del modelo exportador. A este proyecto responden la construcción de presas hidroeléctricas y de carreteras encaminadas a apoyar la inserción de nuevas inversiones nacionales y extranjeras. Esto ha posibilitado e impulsado el despojo de las comunidades ubicadas en las fronteras de interés de estas empresas. Habría que señalar, por último, que dichos despojos han sido los grandes factores para el éxodo rural a las ciudades y al extranjero (Estados Unidos).

Partiendo de todos los aspectos negativos que ha representado el desarrollo del modelo neoliberal en México, podríamos decir que la promesa neoliberal de optimizar la producción agrícola a través de la participación del sector privado bajo la falsa premisa de desarrollar el campo, no sólo dio pobres resultados, sino que ha generado el despojo y el empobrecimiento de millones de campesinos que no han podido insertarse en este modelo. Desde la implementación del modelo neoliberal hasta hoy, la pobreza en el campo no ha mostrado ninguna mejora. Para muestra, sólo hace falta consultar el censo del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), que señala que 52.1 millones de personas (46.3%) viven bajo situación de pobreza en 2010; de ellas, 12.8 millones están en situación de pobreza extrema y 39.3 millones en situación de pobreza moderada. Sobre la pobreza en el campo, Coneval señala lo siguiente:

En las zonas rurales, el porcentaje de la población que vivía en pobreza en 2010 fue de 65.1 por ciento, lo que significó que 17 millones de personas sufrían una o más carencias sociales y tenían un ingreso inferior a la línea de bienestar que les impedía adquirir los

bienes y servicios necesarios para satisfacer sus necesidades básicas (CONEVAL, 2012: 27).

Al comparar el porcentaje de pobreza urbana de 40.6%, se demuestra que el giro neoliberal no ha podido remediar la pobreza en el ámbito rural ni la desigualdad existente entre campo y ciudad. La zona más pobre del país está concentrada mayormente en el sureste y el Estado con mayores porcentajes de población en pobreza es Chiapas con un 78.5% de pobres, seguido por Guerrero, Oaxaca, Puebla y Tlaxcala. De igual modo, entre los 10 municipios más pobres de México, 6 son de Chiapas (*ibid.*:14).

2.3.3 El neoliberalismo y su impacto negativo en la estructura comunitaria

El deterioro de la soberanía alimentaria nacional causado por la importación de alimentos básicos como el maíz y el frijol, generó un impacto también cultural puesto que afectó a las estructuras tradicionales de las comunidades del mundo rural. En este sentido, la identidad nacional también se ha visto afectada, pues el maíz es un producto originario de México y aporta muchos elementos al entendimiento de la identidad y cultura del país. Al respecto, Armando Sánchez Albarrán señala lo siguiente:

- a) La pérdida de la soberanía alimentaria por la dependencia en alimentos, que al mismo tiempo es un riesgo para la soberanía nacional; b) la pérdida de la identidad en la cultura alimentaria por la imposición de las transnacionales de comidas rápidas; c) la pérdida de identidad cultural por el desarraigo de los campesinos que migran a los Estados Unidos; d) la pérdida de identidad rural por alejamiento forzado de los campesinos de sus costumbres y tradiciones por las migraciones campo-ciudad; y e) la pérdida de identidad científico tecnológica debido a la dependencia tecnológica en la medida en que dicho conocimiento, así como sus beneficios económicos son monopolizados por unas cuantas empresas transnacionales (*op.cit.*, 2004: 44).

El proceso de despojo ocasionado por la introducción del nuevo patrón de acumulación en el campo generó una imposibilidad profunda para la reproducción social y comunitaria, la cual se fundamentaba en el cultivo de estos productos agrícolas (maíz, frijol y lenteja) emblemas del mundo rural campesino e indígena mexicano. El crecimiento exponencial de la agroindustria no ha resultado la opción más adecuada para la superación de la pobreza que han venido enfrentado las comunidades indígenas, puesto que esta industria tampoco ha cubierto la demanda de trabajo existente en el medio rural. Por, el contrario la tasa de empleo cayó del 19 al 13 % (Rosas, 2014).

Estos factores negativos trajeron consigo el creciente flujo de migrantes a Estados Unidos, ya que los campesinos-indígenas no solamente son despojados de sus tierras sino que también son forzados a elegir de entre pocas opciones de trabajo con sueldos muy pobremente remunerados, presentes en los campos controlados por el agronegocio y las maquilas ubicadas en las zonas fronterizas o en Estados Unidos y Canadá (*op.cit.*, 172). En épocas recientes, a partir del sexenio de Felipe Calderón, la siembra de los cultivos ilegales (marihuana y amapola), se ha convertido en una opción peligrosa, ya que, en muchos casos, los miembros de las comunidades rurales se ven obligados a sembrar estos cultivos bajo la presión de los grandes carteles de la droga.

Sin embargo, uno de los principales problemas que ha enfrentado el campo mexicano es, sin duda, su abandono. Por ello, el aumento de la migración a los Estados Unidos desde los años ochenta fue exponencial. En el esquema siguiente se aborda el aumento de la migración en el periodo de mayor flujo con sus respectivos incrementos.

Esquema VI: El aumento de migrantes mexicanos en Estados Unidos (millones de personas)¹⁶.



Uno de los elementos más destacados, según este cuadro, es que en los años noventa al menos 4.7 millones de personas migraron a los Estados Unidos (años de la profundización del modelo neoliberal). Sin embargo, por la crisis económica de 2008, el número de migrantes a los Estados Unidos disminuyó. En 2010, se registró un repunte en la migración con una cifra de 11.9 millones de habitantes nacidos en México viviendo en dicho país. A estas cifras cabría agregar el número de los migrantes ilegales que no están en el registro oficial.

¹⁶ Los migrantes son de la primera generación. Esquema elaborado con datos extraídos de la Fundación Bancomer. https://www.fundacionbbvabancomer.org/imagenes/Docs/Anuario_Migracion_y_Remesas_2014.pdf

En tal sentido, el incremento del fenómeno migratorio de las comunidades del mundo rural tanto a nivel nacional como internacional, representa un resquebrajamiento del tejido social del mundo rural mexicano. La migración, por tanto, va a significar una distorsión profunda en la conformación y reproducción comunitaria. A esto habría que sumarle que el regreso de los migrantes altera las prácticas y dinámicas que desde épocas ancestrales han permitido la supervivencia de las estructuras básicas de la comunidad. Este fenómeno se analizará más adelante bajo la mirada de la solidaridad y la construcción del vínculo para el bien común (don), dado que los migrantes retornados buscan la incorporación de sus nuevos estilos de vida, incompatibles muchas veces con los modos y formas de organización predominantes en la comunidad a la que pertenecen.

2.3.4 La solidaridad y el neoliberalismo en los años noventa: la incompatibilidad de visiones del mundo

El ajuste estructural implementado desde los años ochenta, no ha sido una palanca para levantar la economía nacional y mucho menos la campesina, sino más bien ha representado un factor para la destrucción de lazos comunitarios bajo esta nueva dinámica de despojo territorial. La apertura plena al mercado internacional bajo el membrete de la eficiencia, el progreso, el crecimiento y el desarrollo hizo cada vez más difícil sobrevivir en el campo. Así, podemos entender el porqué del crecimiento desmesurado de la migración a las ciudades grandes, pero sobre todo a los Estados Unidos.

Derivado del análisis de los indicadores que, desde la lógica del desarrollo anclado al crecimiento de la industria y a la participación del sector privado en las empresas estatales, tendrían que haber generado una mayor distribución de los recursos hacia los sectores más empobrecidos por este supuesto dinamismo de los mercados; se demostró que aquello es un mito con profundos

efectos contraproducentes. Como lo vimos en el primer capítulo de esta investigación, el desarrollo o el progreso no puede entenderse como un fenómeno lineal y menos para el mundo rural. Al respecto, Mina Lorena Navarro señala lo siguiente:

En general, en el lenguaje del despojo encontramos, de manera subyacente, una falsa dicotomía entre “desarrollo” versus “pobreza”, en tanto se presume que el primero es capaz de erradicar al segundo. En este planteamiento se hallan contenidos por lo menos dos sentidos dominantes de la “pobreza”: por un lado, el que la entiende como la falta de progreso y de voluntad de los pobres para modernizarse e integrarse al sistema, lo que se expresa en la necesidad del capital de incorporar los modos no occidentales o considerados pre-capitalistas de consumo y de producción al proceso de valorización del valor; y por otro lado, el que la concibe como fuerza depredadora de la naturaleza, lo cual puede mitigarse a través del mercado y de sus mecanismos de asignación óptima, poniendo orden a la “desorganización” con que se mira el ámbito comunitario (Navarro, 2015: 60).

Por último, cabe destacar que los movimientos anti-sistémicos, grupo en el que podríamos ubicar al movimiento zapatista, se encuentran confrontados al proyecto globalizador pero, sobre todo, a la falsa idea homogeneizante de “progreso”, entendido éste como un fenómeno lineal orientado a alcanzar el “desarrollo”. Así, las prácticas basadas en la reciprocidad, solidaridad y comunalidad son los proyectos alternos y contrapuestos a las ideas y nociones hegemónicas de esta etapa del modelo capitalista. Consecuentemente, estas son dos visiones distintas del mundo que se contraponen. Es justamente este punto en el que nos enfocaremos para la construcción de los siguientes capítulos.

Estos elementos constituyen los ejes de la resistencia contra-hegemónica que caracterizan a las comunidades indígenas mexicanas y le permiten reintegrarse en el debate regional que hoy tiene lugar en América Latina, enfocado en la construcción de modelos incluyentes en lo económico y cultural dentro un universo multiétnico y plurinacional. En tal sentido, a México habría que ubicarlo

en el paradigma de la autonomía y apertura a la construcción de un modelo incluyente, en el cual se entienda que el modelo productivo es indisociable de los elementos como el territorio, la economía comunitaria (don) y la cultura de los pueblos y comunidades indígenas.

Bibliografía del Capítulo II

Arriagada Herrera, Genaro. *“Por la razón o la fuerza. Chile bajo Pinochet.”* (1998). Editorial Sudamericana. Chile.

Aquino Moreschi, Alejandra. *“Entre el sueño zapatista y el sueño americano. La migración a Estados Unidos en una comunidad en resistencia”* pp.447-488 en: Baronnet, Bruno, Mora Bayo, Mariana y Stahler-Sholk, Richard.(coord.) *“Luchas muy otras”* (2011). Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS y Universidad Autónoma de Chiapas. México.

Ávila Romero, Agustín., Sulvarán Lopez, José Luis., Ávila Romero, Enrique León. *“El estado mexicano de Chiapas: ¿Qué ha cambiado en veinte años?”* (2014). Apuntes de CENES. Volumen 33, N°.58, Julio-diciembre. pp.135-162.

Ayala Espino, José. *“Estado y desarrollo: la formación de la economía mixta mexicana.”* (1988). Fondo de Cultura Económica, UNAM. México, p 74.

Ayala Ortiz, Dante Ariel. De la Tejera Hernández, Beatriz. *“De la redención al calvario: devenir campesino ante los contrasentidos de las políticas del sector agrícola en México”* (2007) en: *“Economía y sociedad”*, vol.XII, núm. 20, julio - diciembre pp.201-222.

Babb, Sarah. *“Proyecto : México. Los economistas del nacionalismo al*

neoliberalismo” (2003). Fondo de Cultura Económica. México.

Banco Mundial “La deuda externa”. Disponible en:
http://datos.bancomundial.org/indicador/DT.DOD.DECT.CD?order=wbapi_data_value_2011%20wbapi_data_value%20wbapi_data_value-first&sort=desc.

Burguete, A. “*Gobierno y provisión de servicios en municipios indígenas del estado de Chiapas.*” (2012). México: PNUD.

Calva, José Luis (2010), “*Reforma económica para el crecimiento sostenido con equidad*”, en Economía UNAM, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 7, núm. 21, pp. 15-36.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). “Informe de pobreza en México” (2010). Disponible en:
http://web.coneval.gob.mx/Informes/Coordinacion/INFORMES_Y_PUBLICACIONES_PDF/Informe_de_Pobreza_en_Mexico_2010.pdf

Díaz Polanco, Héctor. “*Autonomía regional: la libre determinación de los pueblos indios*” (1995). Siglo XXI – UNAM. México.

Fundación Bancomer. “Anuario Migración y Remesas 2014” (2014). Disponible en:
https://www.fundacionbbvabancomer.org/imagenes/Docs/Anuario_Migracion_y_Remesas_2014.pdf

Harvey, N. (1995). “Reformas rurales y rebelión zapatista: Chiapas 1988-1994”. En *Paisajes rebeldes*. (p. 214). México: UIA.

----- “*Más allá de la hegemonía. El Zapatismo y la otra política*” pp.163-194 en : Baronnet, Bruno, Mora Bayo, Mariana y Stahler-Sholk, Richard. (coord.) “*Luchas muy otras*” (2011). Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS y Universidad Autónoma de Chiapas.

José Ayala Espino. “*Estado y desarrollo: la formación de la economía mixta mexicana.*” (1988). FCE, UNAM. México. p. 43.

López Bárcenas, Francisco. “*Autonomía y derechos indígenas en México*” (2015a). La Universidad Autónoma de San Luis Potosí. México.

-----“*¡La tierra no se vende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México.*” (2015b). Tosepan-Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano- Instituto Mexicano para el desarrollo comunitario AC. México.

----- “Pueblos indígenas y megaproyecto en México: las nuevas rutas del despojo” en Ávila, A. Vázquez, Luis Daniel. “*Patrimonio biocultural: saberes y derechos de los pueblos indígenas*” (2012). CLACSO-UNICH. México.

López y Rivas, Gilberto. “*Pueblos Indígenas*” (2006). UNAM. Instituto de Investigaciones Sociales. México.

Malavé Mata, Héctor. “*La crisis petrolera internacional y su incidencia en América Latina*” (1982). Comercio Exterior. vol. 32, núm. 8,. México, agosto de 1982, pp. 864-875.
<http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/662/7/RCE7.pdf>

Méndez, J. (1998). “*El neoliberalismo en México: ¿éxito o fracaso?*”
En: <http://www.ejournal.unam.mx/rca/191/RCA19105.pdf>

Navarro, Mina Lorena. (2015). “*Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*” BUAP - Bajo Tierra ediciones. México.

Obregón R, María Concepción. “La rebelión zapatista en Chiapas: Antecedentes, causas y desarrollo de su primera fase”. *Mexican*

Studies/Estudios Mexicanos, Vol. 13, No. 1 (1997), pp. 149-200

Oehmichen, Bazán Cristina. (coord.) *“Instituto Nacional Indigenista 1989-1994”* SEDESOL, INI. México, 1994. p. 95.

Ornelas Delgado, Jaime. “El Plan Puebla Panamá y la globalización neoliberal” en : *Lectura crítica del Plan Puebla Panamá*, (2003). Colección Insumisos. pp.10-31

“La economía mexicana en el gobierno de Vicente Fox (2000-2006)” (2007). *Aportes*, enero-abril/vo. XII, número 034. BUAP. México. pp. 141-158

Ramírez López, Berenice Patricia. (2011). “La política social del gobierno mexicano” en: *“América Latina y el Caribe: La política social en el nuevo contexto - Enfoques y experiencias ”* FLACSO-UNESCO. Uruguay.

Rosas Duarte, Alina. “Mitos del TLCAN a 20 años” (2014).

Disponible en: <http://revoluciontrespuntocero.com/mitos-del-tlcan-a-20-anos/>

Rubio, Blanca. *“Explotados y excluidos”* (2003). Universidad de Chapingo. Editorial Plaza y Valdés.

Sader, Emir. *“El nuevo topo”*, (2009). 1ª ed., Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Sánchez Albarrán, Armando. *“Del movimiento ¡El campo no aguanta más! A las movilizaciones sociales en la cumbre de la OMC en Cancún. Dependencia o soberanía alimentaria: ésa es la cuestión...agraria”* (2004) *El Cotidiano*, marzo-abril, año/vol. 19, núm. 124, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. pp.41-56

Suarez, Victor y Polanco Iván. (2007) *“El campo en cifras: Los resultados de las políticas neoliberales 1982-2006”* ANEC.

Thwaites Rey, Mabel. "La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora" (2011). En: "*Pensar las autonomías*" (2011). Sísifo ediciones. México.

Van der Haar, Gemma. "*El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha*" (2005). Labour again publications.

Yamamoto, Jyunichi. "*Los Zapatistas y el Internet*" (2002). Universidad de Keio. Japón.

Zibechi, Raúl. "*Movimientos y emancipaciones: Del desborde obrero de los '60 al combate a la pobreza*" (2010). alter ediciones. Montevideo.

Hemerografía

Aristegui Noticias 31/08/2015

<http://aristeguinoticias.com/3108/mexico/van-mas-de-57-mil-asesinatos-en-lo-que-va-del-sexenio-gobierno-oculta-9-mil-zeta/>

Excelsior "En el sexenio de Calderón hubo 121 mil muertes" 12/03/2014

<http://www.excelsior.com.mx/nacional/2014/03/12/948239>

El Financiero 19/02/2013

<http://www.elfinanciero.com.mx/economia/la-economia-crecio-anual-con-calderon.html>

La Jornada. 21/04/2014

<http://www.jornada.unam.mx/2014/04/21/politica/011n1pol>

Capítulo III. La resistencia al modelo capitalista neoliberal en el campo chiapaneco, entre la continuidad y la protección del “don” para la construcción de un modelo autónomo (1992-2015)

3.1 Una historia de castas y clases: del modelo terrateniente hasta la explotación neoliberal en Chiapas

3.1.1 Breve introducción a la historia de la dominación indígena en Chiapas

Una vez conquistada Tenochtitlán, con la finalidad por mantener el sistema de tributación de los aztecas, Hernán Cortés envió a Pedro de Alvarado a Guatemala, con lo cual se dio inicio a la invasión y la conquista de Chiapas. A pesar de los movimientos de resistencia como el de los Chamulas o de Huixtán, cabría destacar también la existencia de pueblos aliados a los conquistadores, este fue el caso de Zinacantán, tomando esto como ejemplo lo que es fundamental entender es que este complejo proceso de dominación está compuesto por múltiples elementos, por lo tanto hay que evitar caer en una visión típica del romanticismo del indio. Con lo anterior se busca no sólo evidenciar las desgracias de la Conquista española, sino también destacar la disputa territorial existente entre estos pueblos, en este sentido, se puede decir que el origen de algunas situaciones antagónicas o divisiones que hoy se enfrenta Chiapas se puede remontar a la época precolombina.

Sin embargo, no se puede dudar que la Conquista de América originó una profunda transformación de lo que podríamos llamar el “ser indígena” en Chiapas. Andrés Aubry lo expresa como “un lavado de cerebro colectivo” (Aubry, 2005: 71). La colonización significó la introducción de un nuevo sistema social,

político, económico y cultural proveniente del Occidente, el cual definió por fuerza y en un violento proceso la inferioridad de las culturas mesoamericanas dotando de una superioridad incuestionable a la cultura occidental.

Para sintetizar, este proceso de dominación, varios acontecimientos demuestran los momentos claves en los cuales se consolidó la dominación española, transformando profundamente al “ser indígena” chiapaneco en sus aspectos más íntimos, por ejemplo: el nuevo idioma, el cambio del tributo colectivo a tributo individual donde ya no se compartía la misma responsabilidad con los prójimos, las vestimentas que permitían una mejor identificación de los indios tributarios, la cosmovisión temporal por la introducción del calendario solar, destrucción de los edificios prehispánicos y una gran serie de prohibiciones para los actos culturales mayas (*ibíd.*: 72-73).

Al principio Chiapas no representó un punto de gran interés para los nuevos colonos dada la pobre producción minera. Por lo tanto los pocos colonos españoles que se quedaron y formaron las primeras haciendas intentaron aprovechar al máximo el despojo territorial y la explotación de los indígenas, con la finalidad de comerciar con los respectivos productos de la tierra, la cual de sobra está decir, estaba marcada por la sangre de los pueblos a los que se las arrebataron. Por otra parte, la piratería representó otra fuente importante de ingresos, puesto que la geografía peculiar del istmo chiapaneco favoreció este proceso entre la Nueva España y el Reino de Guatemala (*ibíd.*: 74-75).

La muerte fue la palabra que caracterizó la dominación de los españoles a los indígenas, en relación a esto Andrés Aubry señala lo siguiente:

La inmensa mayoría de los millones de indígenas caídos no murieron de bala o mortero sino de epidemias, de mal trato caciquil, de deportación (...); en repartimientos; por represión (...); en las faenas de las haciendas; hasta en su propia parcela (...). La muerte está omnipresente en los manuscritos coloniales del Archivo. Vistas en su contexto, las epidemias, aunque reales, aparecen como una excusa oficial, un disfraz del hambre que restaba defensas ante la enfermedad (...). Las enfermedades curables mataban y quienes no las padecieron murieron –o no nacieron- por desesperación (...) (*ibíd.*: 78).

Así pues, los indígenas chiapanecos sobrevivientes experimentaron grandes transformaciones, bajo el contexto de la desmedida violencia que los sometía a los yugos de la dominación colonial. Como respuesta a esta cruel hegemonía colonial, los indígenas orchestaron una serie de rebeliones contra el régimen colonial, en las cuales se manifestaban características como por ejemplo, la pluri-etnicidad y el anti-colonialismo. Estas revueltas y rebeliones si bien pudieron por momentos a derrotar el poderío colonial no consiguieron por otro lado construir un proyecto que a largo plazo lograra expulsar a los colonos españoles. No fue sino hasta la Independencia en el siglo XIX, cuando las autoridades pasaron la estafeta del poder a la oligarquía criolla, sin embargo la independencia no representó un cambio sustancial en la condición de la vida indígena que en términos formales se encontraba sometido a un sistema de servilismo muy semejante a la esclavitud.

3.1.2 Las familias del poder en Chiapas

Bajo un contexto de caos absoluto, el siglo XIX representó para Chiapas una escalada de ingobernabilidad y descontrol que se caracterizó por la ausencia de escuelas, la presencia de una epidemia de cólera, hambruna, incluso un terremoto que azotó la capital, así como inundaciones que dificultaban aún más

cualquier proyecto gubernamental por la integración plena de este estado a la caótica federación. En ausencia de la administración y de los recursos adecuados para atender las múltiples necesidades del pueblo, se inaugura una nueva disputa territorial acerca de las denominadas tierras *realengas*, que en ese período era conocidas como terrenos nacionales o “baldíos”. Eran vastas tierras que por una parte los indígenas reivindicaban su propiedad, y por otro lado los propietarios de ranchos y haciendas buscaban su apropiación con la finalidad de ampliar de sus posesiones territoriales (*ibíd.* :115). En este sentido, la disputa sobre la tierra es quizás el problema más importante en Chiapas en cada período histórico, como señala Andrés Aubry:

En el contexto de la postindependencia, la tierra, más que símbolo de posesión (un capital), era el asiento del poder: para los indígenas, su esperada recuperación después de las frustraciones coloniales, significaba la posibilidad de volver a ser lo que habían sido los pueblos originarios; para los hacendados que las usurpaban, estas tierras aseguraban su dominio de la economía agrícola para levantar al nuevo país, tener era poder y, como dice Thomas Benjamin, “en Chiapas, finquero (o ganadero) y gobierno son la misma cosa” (*ibíd.* :116).

Frente a la vulnerabilidad de los pueblos indígenas no sólo de Chiapas sino de todo México, este despojo favoreció fundamentalmente a los hacendados y finqueros quienes lograron ampliar sus respectivos terrenos. Así pues, la oligarquía terrateniente surgió y se consolidó en Chiapas entre 1824 y 1880, incrementando constantemente sus posesiones tomando para sí buena parte de las propiedades y tierras del clero pero sobre todo las de las comunidades indígenas. Juan González y Elizabeth Pólito afirman en este sentido, que la aparición de las familias poderosas posibilitó su control sobre todos los aspectos de la vida política y económica de Chiapas:

...unas cuantas familias se hicieron legal e ilegalmente de extensos territorios: Moreno, Castellanos, Domínguez, Utrilla, Robles, Corzo, Fernández, Macías, Cal y Mayor, Moguel, Gutiérrez, Figueroa, Rovelo, Ruiz, etcétera, se convirtieron en apellidos territoriales y bien podría decirse que estas familias "notables" no eran de Chiapas sino Chiapas era de ellos. Estas familias dominaron las regiones Centro, Frailesca, Fronteriza, Altos, Norte y parte de la Selva Lacandona. Eran finqueros dedicados a la ganadería extensiva y el trabajo en sus fincas era realizado por peones acasillados y baldíos, una especie de siervos sometidos a la servidumbre (González y Pólito, 1995).

Una forma de explotación y dominación de los pueblos indígenas chiapanecos que posibilitó la continuidad del despojo, la explotación y la servidumbre, se representaba en los llamados "mozos". Los mozos eran, según señala Paulina Fernández Christlieb:

Quienes trabajaban y residían permanentemente en las fincas, adultos hombres y mujeres y, desde la primera infancia sus hijos, con jornadas de trabajo que empezaban antes del amanecer, sin libertad para salir e ir a cualquier otro lugar, sin percibir sueldo alguno, obligados a contraer deudas hereditarias que ataban su vida y la de sucesivas generaciones a la dominación de los dueños y a las actividades de la misma finca; **esclavos**. No dudan llamarlos algunos de sus descendientes (Fernández, 2014: 25).

Así, en las fincas se manejaban las fichas que servían de vales en la tienda de "raya", la vida de mozos comenzaba y terminaba en el interior del territorio de la finca, lejos de las comunidades a las que pertenecían sus padres y abuelos. Además la fuga se consideraba como delito y una vez hallados les esperaban los cruentos castigos. Este elemento del llamado "mozo" es un punto representativo de la división social y la hegemonía criolla, puesto que como

afirma Fernández, representa una memoria colectiva presente en las familias zapatistas del campo chiapaneco que persiste hasta el día de hoy (*ibíd.*: 25).

En resumen, la independencia no trajo consigo la emancipación del campesino-indígena, sino la continuidad de ampliación de un sistema de servidumbre, donde el indígena se vio reducido a la categoría de peón (mozo) de los finqueros u hacendados. Pese a las reivindicaciones para recuperar los territorios en manos de finqueros y hacendados, y aún con las sublevaciones y rebeliones que marcaron a lo que hoy es el estado de Chiapas y parte de Guatemala en el siglo XIX, se puede decir que por la fuerza y bajo la hegemonía criolla, los indígenas de esta región fueron integrados a un sistema de explotación capitalista en nacimiento, convirtiéndose así en un objeto deseable en tanto se disputaban entre hacendados la posesión de su mano de obra. (*op.cit.*, 2005: 116).

3.1.3 Las promesas incumplidas del régimen post-revolucionario en Chiapas: una historia de marginalidad y pobreza

Como consecuencia de la liberalización económica emprendida por Porfirio Díaz entre los años 1876 y 1911, se introdujeron en Chiapas las inversiones extranjeras provenientes principalmente de Inglaterra, Alemania, Estados Unidos, España, Bélgica, Francia, etc., los cuales se aprovecharon de las facilidades gubernamentales para comprar las tierras a compañías deslindadoras e inauguraron nuevas fincas dedicadas fundamentalmente a la explotación de los cultivos de café, caucho, chicle y las maderas (De Vos, 1988). Bajo estos proyectos se maximizó la explotación de los campesinos-indígenas como mano de obra en condiciones casi en condiciones inhumanas. En torno a

este proceso, afirman Juan González y Elizabeth Pólito lo siguiente, en referencia a los intermediarios para agilizar la servidumbre:

Año con año, miles de indígenas eran trasladados de manera inhumana a las fincas cafetaleras por *enganchadores*, una especie de contratistas que funcionaban como intermediarios entre los trabajadores indígenas y los dueños de las fincas. El enganchador era por supuesto mestizo de San Cristóbal de Las Casas (*op.cit.*).

Con la introducción de las empresas extranjeras al campo chiapaneco, se empeoraron las condiciones de vida de las comunidades y pueblos indígenas-campesinos, que se encontraban cerca de estas empresas extractivas, que en muchos casos ampliaban el nivel de explotación más que los hacendados y finqueros además de que también reprodujeron los modos de relación de servidumbre aún nivel mayor dada las dimensiones de los terrenos que dominaban. Este es el contexto previo al estallido de la Revolución, de la cual se esperaba una emancipación plena de los pueblos y comunidades sometidos a este sistema de sobreexplotación, pero como veremos este proceso no terminó con la explotación y la servidumbre que caracterizaron a Chiapas históricamente.

La Revolución Mexicana comenzó el 20 de noviembre de 1910, sin embargo se tardó cuatro años para llegar a Chiapas. Fue bajo la misión del ejército constitucionalista (carrancista) que entró a Tuxtla Gutiérrez y posteriormente a San Cristóbal de Las Casas, con la finalidad de expulsar de Chiapas a lo que quedaba del porfirismo. Sus logros más destacados la promulgación de la Ley de Obreros y la regulación del régimen laboral de los mozos, ordenando así la abolición de la servidumbre por deudas.

Estos actos emancipadores impulsados por los constitucionalistas exacerbaron el descontento de los finqueros, hasta el punto en que se levantaron en armas denominándose al “movimiento” como “la familia chiapaneca”, siendo este acontecimiento el nacimiento de los denominados *Mapaches* (*op.cit.*, 2005: 142), los cuales enfrentaron al movimiento revolucionario desde 1914 a 1920, año en que se concertó un acuerdo de paz con Álvaro Obregón.

Los Mapaches y otros grupos terratenientes permanecieron en el poder y naturalmente las conquistas sociales del nuevo marco de la Ley de Obreros fueron ignorados y en consecuencia el modelo de servidumbre se mantuvo intacto en Chiapas por muchos años más. En este sentido es conveniente retomar el dicho popular de que “*la Revolución sí entró pero no pegó*” como se expresa coloquialmente en Chiapas, puesto que el objetivo firme de la “Revolución” (oligarquía chiapaneca) tenía una meta precisa: una bien orquestada contención a la Revolución mexicana (*ibíd.*, 135).

Así, uno de los rasgos que va a marcar prácticamente todo el siglo XX en Chiapas serán las reminiscencias de los conflictos provenientes de la no aplicación plena del proyecto revolucionario el cual giró en torno a disputas por el poder que se mantuvieron hasta que Lázaro Cárdenas consigue expulsar a Plutarco Elías Calles dando fin al periodo conocido como maximato. En este sentido, Cárdenas se convierte en el primer presidente en visitar Chiapas. El objetivo de su visita fue dar la continuidad al proyecto revolucionario que había sido interrumpido por los Mapaches desde la llegada de los constitucionalistas en 1914.

Al respecto, cabría señalar que a Lázaro Cárdenas se le puede atribuir dos conquistas sobresalientes en Chiapas: la primera, el establecimiento de la

obligación de un contrato para que los campesinos-indígenas no permanecieran de forma indefinida y contra su voluntad en las haciendas o empresas; y en segundo lugar, la fundación de ejidos respetando el marco del artículo 27 constitucional. Así, podemos decir que treinta años después de la Revolución, los pueblos y comunidades indígenas y campesinas de Chiapas adquirieron finalmente el estatus de campesino ejidatario.

Por último, se puede decir que con el cardenismo hubo un notable aumento del reparto de tierras, que sin embargo no afectaba a las propiedades privadas más fértiles y prosperas de la región, por ejemplo a los ejidos se les otorgaba terrenos aledaños y no propiamente las tierras más fértiles. Así, ante las demandas de tierra el gobierno recurrió a la colonización de territorios de muy difícil acceso los cuales correspondían propiamente a la selva” (Núñez *et al.*, 2013: 38).

En síntesis, las condiciones de marginalidad y pobreza que caracterizaban a las comunidades del estado, si bien fueron medianamente atendidas por las diferentes administraciones como un problema de relativa relevancia, nunca recibieron a lo largo del siglo XX un rango de prioritarios con lo que las bases de los futuros levantamientos indígenas, no sólo permanecieron intactas sino que al correr de los años se fueron incrementando dado los despojos y arbitrariedades acontecidos bajo el dominio del régimen priista.

3.1.4 La aparición de la teología de la liberación en Chiapas, década de los ochenta

La religión representa el factor central que posibilita la identidad de los chiapanecos sin importar su origen étnico o preferencias políticas. En este

sentido, la iglesia católica desde la Conquista ha jugado un papel crucial para la transformación y la construcción de la vida comunitaria así como de las estructuras de la organización que determinan a los pueblos indígenas insertándose ésta (religión católica) en varias dimensiones de lo social. Por lo tanto, cuando hablamos del movimiento zapatista y los grupos autónomos derivados del levantamiento original del 1994, habría que resaltar el papel de la teología cristiana de la liberación la cual contribuyó de cierto modo a formar las bases ideológicas que caracterizan al movimiento zapatista en Chiapas.

La teología de la liberación surge a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), poniendo un gran énfasis en la llamada praxis social, especialmente en la erradicación de la pobreza. Las corrientes teóricas procedentes de las ciencias sociales fueron fundamentales para integrar el cuerpo crítico que caracteriza a esta nueva teología, aquí la teoría de la dependencia y el marxismo fueron fundamentales para su constitución y desarrollo.

Como consecuencia de la emergencia de esta corriente, en toda América Latina surgieron una gran variedad de vertientes ideológicas de la teología de la liberación como fueron la teología del pueblo, la teología feminista, así como su incorporación ideológica en algunas corrientes guerrilleras. Estas nuevas ideologías contribuyeron a la creación de figuras emblemáticas en las distintas luchas contra la injusticia social, un ejemplo de ello es Camilo Torres quien fue un sacerdote que integró al Ejército de Liberación Nacional de Colombia en los años sesenta y murió en el primer combate contra la fuerza del Estado en 1966.

La importancia de esta corriente ideológica y de pensamiento también contribuyó en el ámbito de la pedagogía. Pues el educador y teórico brasileño Paulo Freire rescata muchos elementos centrales de esta corriente para la

elaboración de importantes trabajos entre los que destaca "*Pedagogía del Oprimido*", en este sentido, su propuesta representa la necesidad construir una pedagogía para liberarse de la opresión de los colonizadores¹⁷.

En México, una de las más importantes de esta corriente teológica será Samuel Ruiz García quien fue nombrado obispo de San Cristóbal de Las Casas en 1959 con tan sólo 35 años de edad, es él quien participó al Concilio Vaticano II asumiendo una posición política crítica a favor de los pobres y la justicia social, fundamentalmente para los pueblos indígenas.

Desde su perspectiva, resultaba indispensable vincular el Evangelio con las costumbres de las comunidades indígenas, por lo cual realizó la traducción de la Biblia a las distintas lenguas que se hablan en Chiapas. También se dio la tarea de formar un grupo de diáconos indígenas para llevar el evangelio a las comunidades, con lo cual contribuyó a construir una nueva red, que posteriormente sería aprovechada por los movimientos sociales (EZLN) a favor de su organización y coordinación con el respaldo del obispo (Tello, 1995).

En esta lógica de la solidaridad y colaboración con los pobres y con los pueblos indígenas, posteriormente Samuel Ruiz puso énfasis en apoyar a las comunidades que se enfrentan despojos territoriales. En 1989, funda el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Frayba), dicho sea de paso esta organización civil continua hasta el día de hoy trabajando en Chiapas por la defensa de los derechos humanos en las comunidades principalmente indígenas. Una vez que el levantamiento irrumpió en el estado, Samuel Ruiz va

¹⁷ Ver más en: Boff, Leonardo (1989) "Teología de la Liberación: Recepción creativa del Vaticano II a partir de la óptica de los pobres" en "*Desde el lugar del pobre*", pp.9-39. Ediciones Paulinas.

a tener un papel central como mediador en los diálogos por la paz de San Andrés.

3.1.5 La contrarreforma al artículo 27 constitucional (la gota que derramó el vaso)

Como lo vimos anteriormente, la contrarreforma de 1992 al artículo 27 constitucional representó el fin definitivo del compromiso de la Revolución Mexicana con el sector campesino, así se ponía fin a las redistribuciones de las tierras, problema que se originó con la concentración de tierras por parte de los grupos terratenientes, pero que ahora con la contrarreforma se buscaba por parte del Estado mexicano favorecer a las grandes firmas, así como a las transnacionales que comenzarían años más tarde al apoderarse de los terrenos fértiles en manos de los campesinos que por la necesidad se veían obligados a vender parte de la otrora propiedad ejidal.

Para el 1992, se habían repartido 103 millones de hectáreas a 29.983 ejidos y comunidades, las cuales correspondían a cerca de 53% de la superficie total de la República (Núñez *et al.*, 2013: 38). En Chiapas, el reparto agrario fue notable en el periodo cardenista, sin embargo, es indispensable considerar que el aumento demográfico que ha presentado la región, pues éste nos permite entender por qué la tierra sigue siendo el elemento fundamental en la problemática social del estado hasta la actualidad. Una muestra clara de esto es que desde los años setenta, la población creció desde un millón 570 mil a casi cuatro millones de habitantes aproximadamente (García y Villafuerte, 2004: 78).

En este sentido, la contrarreforma de 1992, fue un claro atentado para lo poco que históricamente los campesinos y los pueblos indígenas habían adquirido.

Así pues, los tecnócratas estaban conscientes de la degradación de la situación económica del campo mexicano. En este contexto de dificultades y conflictos sociales que permitían pensar en nuevos escenarios de disputa, también se conmemoraban los quinientos años del descubrimiento de América, así en Chiapas, la conmemoración se tornó una manifestación del profundo descontento, al respecto Rubén Jiménez Ricárdez señala lo siguiente:

“En octubre del premonitorio 1992 los indios se movilizan, en México y América Latina, al cumplirse 500 años del inicio de su catástrofe. En San Cristóbal de las Casas, miles de indígenas ocupan la ciudad en disciplinadas filas, llevan arcos y flechas y derriban y destrozan la estatua del conquistador Diego de Mazariegos. Uno de ellos pronuncia un discurso lleno de nuevos contenidos, en donde las palabras tienen un fulgor renovado y una fuerza inusual” (Jiménez, 1996)

Estas manifestaciones ponían en evidencia el nivel del descontento así como la relevancia del factor étnico como un elemento clave en la configuración de nuevas organizaciones y movimientos sociales, que alcanzarían en su punto más alto con el movimiento zapatista en 1994.

3.1.6 El levantamiento zapatista y el reparto agrario

En esta coyuntura, la vida del campesino indígena y de sus formas de organización y reproducción social se hacían cada vez más insostenibles, y más aún si a esto lo sumamos la entrada en vigor del TLCAN, así se levantó el movimiento como ya hemos señalado con anterioridad, la demanda de tierra por parte del campesinado indígena chiapaneco fue uno de los ejes que articuló al movimiento zapatista. Teniendo en cuenta lo importante que es el territorio para las comunidades indígenas dado que es en este en el que se reproducen

múltiples formas de organización y de vida en común, no es de extrañarnos que entre sus acciones más relevantes se encuentren las tomas de tierras.

Entonces, una de las acciones iniciales más impactantes de los primeros días del levantamiento fueron las tomas de tierras, las cuales se comprenden como una reforma agraria de facto propuesta desde abajo. En los primeros días de enero de 1994, los zapatistas procedieron a ocupar una gran cantidad de predios privados. Se estima que los zapatistas llegaron a tomar unas 60.000 hectáreas en total (Villafuerte et al, 1999:131).

Estas tomas, fueron realizadas con la intención de aliviar la escasez de tierra y de proveer una vía de sustento para los hijos de los que participaban del movimiento. Así en la Ley Agraria Revolucionaria publicada por el EZLN al final de diciembre de 1993, se argumentaba lo siguiente:

La lucha de los campesinos pobres en México sigue reclamando la tierra para los que la trabajan. Después de Emiliano Zapata y en contra de las reformas al artículo 27 de la Constitución Mexicana, el EZLN retoma la justa lucha del campo mexicano por tierra y libertad. Con el fin de normar el nuevo reparto agrario que la revolución trae a las tierras mexicanas se expide la siguiente LEY AGRARIA REVOLUCIONARIA (EZLN, 1993).

Como el contenido, cabría destacar los elementos como la condición de tomas según la dimensión de tipos de propiedades privadas, con una extensión mayor a las cincuenta hectáreas. También manifiestan el uso de la tierra en forma colectiva y destinada a la producción de estrictamente de alimentos.

La iniciativa del EZLN movilizó a una importante multitud de los campesinos chipanecos, pues los grupos campesinos siendo zapatistas o no, participaron al

proceso de las tomas. Durante 1994 y 1995 se registraron más de 1.700 tomas, afectando casi 148.000 hectáreas (Van der Haar, 2005: 6). El gobierno chiapaneco no recurrió al uso de la fuerza pública para detener estas manifestaciones, junto con la Secretaría de Reforma Agraria se diseñaron las compensaciones a los propietarios, evitando que el conflicto creciera aún más. Por vía subsidiaria adquirió entre 1995 y 1998, 243.000 hectáreas y dotaron a cerca de 60.000 beneficiarios con los denominados “Acuerdos Agrarios” (Villafuerte et al, 1999:147-148).

Al estancarse las negociaciones entre el EZLN y el gobierno del entonces presidente Zedillo, el movimiento zapatista se retira de ellas en 1997, Y desde entonces la cuestión de la legalización de la tierra tomada es un asunto pendiente, lo cual para algunos grupos de campesinos que procuraban la adquisición de estas tierras tomadas por vía legal se convirtió en una razón para reconsiderar su adhesión con el movimiento zapatista (*op.cit.*: 7).

Así, la cooperación inicial de las organizaciones campesinas e indígenas posibilitaron las tomas de gran magnitud y llevaron a cabo expulsar terratenientes en ciertos lugares, no obstante, el fracaso de la negociación para la paz y la desmilitarización del estado y las diferencias políticas, de las cuales por ejemplo muchos de los que ingresaron por un determinado tiempo al movimiento aspiraban la mejora inmediata de la condición de la vida (Legorreta, 2015: 258), y como consecuencia muchos integrantes salieron del movimiento. En este sentido las tierras tomadas siguen jugando un papel importante, puesto que es la fuente de nuevos conflictos ahora entre los zapatistas, los ex-zapatistas y diferentes organizaciones existentes en el mismo territorio.

3.1.6 El nuevo clientelismo neoliberal (un balance del proceso histórico)

El levantamiento zapatista y las primeras acciones de toma de tierra, transformaron la disputa territorial puesto que en Chiapas por siglos la posesión de grandes extensiones de tierra era el privilegio de unas pocas familias, así el movimiento puso en cuestión el monopolio y la riqueza acumulada por las grandes familias terratenientes. Pese a la trascendencia e impacto del levantamiento zapatista de 1994, el gobierno federal ha logrado mantener intacta la contrarreforma agraria de 1992, en Chiapas se ha negociado con los campesinos y los propietarios afectados por las tomas de tierras. Así, con la reivindicación de la “Reforma Agraria” se actuó mediante fideicomisos para que los campesinos adquirieran la tierra a nombre propio y la pagaran con un respaldo financiero del gobierno federal, sin que ello implicara romper con la nueva legalidad de 1992 (García y Villafuerte, 2004: 79).

De acuerdo con la Secretaría de la Reforma Agraria, hasta agosto de 2000, las negociaciones habían derivado en la compra “de 2.754 predios que en conjunto ascendió a 245 mil hectáreas, beneficiando a 60 mil campesinos, de 61 organizaciones y 120 grupos independientes” (*ibíd.*, 80). Sin embargo, al respecto de los saldos negativos de esta política de legalización, García y Villafuerte señalan lo siguiente:

Logró no sólo la erosión y fragmentación de las organizaciones, sino al regionalizar el problema de la demanda agraria, canceló, en el plano nacional, la posibilidad de revertir el artículo 27 constitucional y las leyes reglamentarias de la misma, como era la propuesta del movimiento campesino nacional. Paralelo a la negociación de la compra de tierras, el gobierno federal asumió una estrategia similar para negociar las demandas de impulso y apoyo al sector agropecuario. La negociación la hizo con cada una de las organizaciones o

en pequeños bloques, o con un frente común, propiciando poca claridad en los compromisos gubernamentales para revertir la crisis productiva y de comercialización que caracterizaba al sector (*ibíd.*, 80).

Tras varias décadas de lucha campesina en Chiapas y con la oportunidad de legalizar las tierras ocupadas, los campesinos e indígenas que habían participado en las tomas, se apresuraron ante esta posibilidad que ofertaba el gobierno para regularizar su situación. Esta medida como lo señalan García y Villafuerte, mantenía intacta la contrarreforma a la Constitución en 1992, y logró contener efectivamente el avance de un proyecto colectivista impulsado desde el movimiento zapatista.

Así, se puede decir que gran parte de los integrantes que participaron en las tomas de tierras, procuraron a la postre el interés individual o el de sus respectivas comunidades, esto terminó generando un profundo divisionismo y la pérdida de solidaridad alcanzada en el momento del levantamiento. En este sentido, se puede decir que el Estado mexicano aplicó una política de “divide y vencerás”. A lo anterior habría que sumarle que la focalización de las disputas agrarias de Chiapas centralizó y disgregó la discusión del problema agraria, imposibilitando la creación de un frente común a nivel nacional.

En este sentido, el EZLN también terminó desarticulándose de las acciones seguidas por otras organizaciones campesinas. Aunque el distanciamiento de la problemática campesina se hizo visible después de junio del 1994, dándose la fractura definitiva ya en 1997. Aquí podríamos decir que esta política amplia tiene éxito en su vocación contrainsurgente, pues de a poco, ha venido desarticulando al movimiento indígena campesino con el proyecto del EZLN.

En este espacio se generó un vacío entre la solidaridad de los campesino-indígenas en resistencia, con lo cual fueron introducidas varias políticas asistencialistas que tendrían un carácter contrainsurgente. En este sentido, para Gemma Van der Haar, el PROCEDE representa un ejemplo puntual:

Los objetivos de carácter nacional planteados por los zapatistas, notablemente la anulación de la reforma salinista del Artículo 27 de la constitución, no fueron alcanzados. En la región de conflicto, el EZLN inicialmente pudo parar el avance del PROCEDE, el procedimiento mediante el cual se titulan los derechos ejidales a individuos y que posibilita una posterior privatización de los ejidos, pero en años recientes el PROCEDE ha sido retomado y parece encontrar cada vez mejor recepción entre los campesinos chiapanecos no-zapatistas (Van der Haar, 2005: 9).

Por último, podríamos decir que uno de los aspectos que más ha debilitado el movimiento y que analizaremos más adelante, es la aplicación masiva de las políticas asistencialistas y clientelares que se han demostrado muy exitosas para dividir y sembrar discordias en las comunidades. Así, el neoliberalismo aplicado en Chiapas y en otros países latinoamericanos cuyas características cuentan con el predominio de la presencia indígena tiene como principal enfoque la segregación comunitaria. Por lo tanto, no es de extrañarnos que las principales propuestas de estos movimientos pasen bajo proyectos de índole estrictamente comunitarios como alternativa a las políticas neoliberales y al sistema capitalista.

3.2 Chiapas una historia de rebeldía y contrainsurgencia

3.2.1 Los días del conflicto

Los primeros días del levantamiento en 1994, el EZLN ocupó siete cabeceras municipales. Participaron 9,000 miembros en activo por parte del EZLN para llevar a cabo esta operación a gran escala, para lo cual 5,000 milicianos participaron de manera armada en el levantamiento, con rifles, escopetas, pistolas y machetes en las tomas de las respectivas cabeceras municipales, mientras el resto (4,000) apoyaba el levantamiento en la retaguardia (Womack, 1999). En el primer día del levantamiento el EZLN publicó la Primera Declaración de la Selva Lacandona¹⁸ en la cual justificó la causa legítima de la rebelión.

La rapidez con la cual el movimiento entonces guerrillero se movilizó les permitió capturar al ex-gobernador de Chiapas Absalón Castellanos Domínguez (gobernador de 1982-1988) el tres de enero. Para el día siguiente Samuel Ruíz publica un comunicado en el que llama al cese del fuego y a la construcción de los caminos que permitieran el restablecimiento de la paz en el estado chiapaneco. El entonces obispo Samuel Ruíz posteriormente conformó lo que se conocería como la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) que desempeñaría un papel fundamental para las negociaciones de paz.

A pesar que el gobierno mexicano tuvo una respuesta muy pobre a la avanzada zapatista en los primeros días de levantamiento, en pocos días como se esperaba aumentó la presencia militar en la región del conflicto de 2,000 a 12,000 efectivos dispuestos en las zonas de conflicto, así mismo se iniciaron los contraataques terrestres y también el bombardeo aéreo.

¹⁸ Ver más en: EZLN. "La primera declaración de la Selva Lacandona". <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>

A la par de la acción militar contra el movimiento, se inauguró una campaña para deslegitimar el movimiento guerrillero, ejecutada a través de la difamación en comunicados de la secretaría de la gobernación, en los cuales se señalaba que el movimiento zapatista era dirigido por varios “extranjeros”. En respuesta, a estos señalamientos del gobierno, en el comunicado del seis de enero, el EZLN descalificaba este intento del gobierno por deslegitimar al movimiento, aclarando que los integrantes del levantamiento eran todos mexicanos. En estos comunicados emitidos del EZLN empieza a destacar la presencia del Subcomandante Marcos (actualmente Galeano¹⁹) como el vocero y dirigente más destacado del movimiento.

A su vez la Sociedad Civil comienza a movilizarse a favor de las negociaciones para la paz, al hacerse visibles al ojo público los motivos del levantamiento y las agresiones del Ejército en Chiapas. El 12 de febrero tuvo lugar una manifestación en la cual se movilizaron alrededor de 100 mil personas en la capital, con lo cual se forzaba a la Administración de Salinas de Gortari a reconsiderar la acción bélica. Esta acción masiva de sociedad civil ocasionó que ese mismo día para que el gobierno federal publicara un decreto para el cese del fuego y su “firme” convicción de iniciar las negociaciones de paz. Estos breves pero intensos días de confrontación dejaron una huella de sangre que marcó la tensión entre el EZLN y el gobierno, con un saldo de más de setenta muertos para el EZLN, trece soldados muertos y así como 275 civiles fallecidos (Womack, 1999).

3.2.2 La guerra de baja intensidad y la paramilitarización en Chiapas

¹⁹ Debido a la muerte trágica del compañero Galeano (José Luis Solís López) en el Caracol la Realidad tras la agresión de los grupos campesinos indígenas acontecida el 2 de mayo de 2014, Subcomandante Insurgente Marcos asumió el nombre de Galeano en el homenaje de 25 de mayo del mismo año.

Los intensos días del enfrentamiento abierto fueron en realidad en el marco de breve periodo de tiempo. No obstante, con el cese del fuego se inauguró el comienzo de una nueva medida estratégica por parte del gobierno que se conoce como “guerra de baja intensidad”²⁰. La guerra de baja intensidad es un concepto elaborado por los altos mandos de Estados Unidos, con las experiencias de conflictos contra los movimientos armados populares del llamado Tercer Mundo que amenazaba el “orden” hegemónico tras la derrota estadounidense en Vietnam en la década de los setenta. Al respecto, Francisco Pineda define este concepto de la siguiente manera:

- Una noción clave de la actual estrategia militar de Estados Unidos, para combatir las revoluciones, movimientos de liberación o cualquier conflicto que amenace sus intereses.
- Sus *objetivos* principales son:
 - a. *Contrainsurgencia*: derrotar movimientos de rebelión popular.
 - b. *Reversión*: derrocar gobiernos revolucionarios o los que no se ajustan plenamente a los intereses estadounidenses.
 - c. *Prevención*: ayudar a gobiernos aliados de Estados Unidos a evitar su desestabilización.
- La *victoria* que persigue la estrategia de guerra de baja intensidad no es sólo militar. Busca una victoria más completa, efectiva para un largo plazo, mediante el aniquilamiento de la *fuerza política y moral* de la insurgencia.
- El *principal teatro de operaciones* de la guerra de baja intensidad son los países del llamado Tercer Mundo. La guerra de baja intensidad significa la *intervención* estadounidense en los asuntos internos de otros países. Sin embargo, los militares consideran que ésta también puede ser necesaria para reprimir conflictos internos, dentro de países como Estados Unidos.

²⁰ Hay un debate sobre el uso de este término, puesto que hay teóricos que sostienen la categoría conceptual de “guerra de desgaste o integral”. El conflicto chiapaneco y las medidas políticas de contrainsurgencia, cumplen todos los requisitos señalados por Francisco Pineda (1996), por lo tanto en esta tesis utilizo el término “guerra de baja intensidad”. Sobre este debate ver más en: López y Rivas, Gilberto. (2003) “Contrainsurgencia y paramilitarismo en Chiapas en el gobierno Vicente Fox” en Revista Chipas Núm. 15. México.

- La idea de *baja intensidad* alude el *uso limitado de la fuerza* para someter al adversario. Puede transformarse en una guerra de *mediana* intensidad, en la que se emplearán mayores recursos. El escalón más alto de conflicto para los militares estadounidenses es la guerra de *alta* intensidad, una guerra abierta contra otra potencia que cuenta con capacidad para el ataque nuclear.
- Las *formas* de la guerra de baja intensidad son muchas. Se asocian con situaciones de inestabilidad, contención agresiva, paz armada, conflictos militares cortos, antiterrorismo, antisubversión, conflictos internos, guerra de guerrillas, insurrecciones, guerras civiles, guerra irregular o no convencional, guerra encubierta, guerra psicológica, operaciones paramilitares, operaciones especiales, invasión, etcétera (Pineda ,1996).

En el contexto latinoamericano, son las medidas más ampliamente aplicadas contra los movimientos guerrilleros principalmente en Centroamérica, en Nicaragua, Guatemala, El Salvador y también en el caso mexicano contra el movimiento zapatista.

Así, en Chiapas desde el día siguiente del decreto de paz del 12 de enero, se inició una serie de medidas encaminadas a la construcción y consolidación de un frente que pudiera contener el avance e influencia del movimiento zapatista, inaugurándose así la *contrainsurgencia* que estaba encaminada al exterminio político, social, económico cultural, militar y psicológico del movimiento. La estrategia que el gobierno desarrolló respondía al *Manual de guerra irregular* elaborado por la Secretaría de la Defensa Nacional, el cual incluía el manejo pleno de los medios de comunicación masiva, con la finalidad de establecer un control efectivo de la opinión pública (Hidalgo y Castro, 1999: 15).

Una de las claves para frenar la rebelión zapatista, radicó en la militarización y paramilitarización de las zonas del conflicto. En este sentido, uno de los elementos que va a marcar el resto de la década de los noventa serán sin duda

los grupos paramilitares, armados y formados en el interior de las propias comunidades chiapanecas, entrenados y dirigidos por las propias fuerzas federales, más allá que ninguna administración aún después concluidas reconozca su participación y formación de estas fuerzas irregulares. Una de las expresiones más contundentes de la formación de estos grupos fue sin duda la masacre de Acteal de 1997²¹.

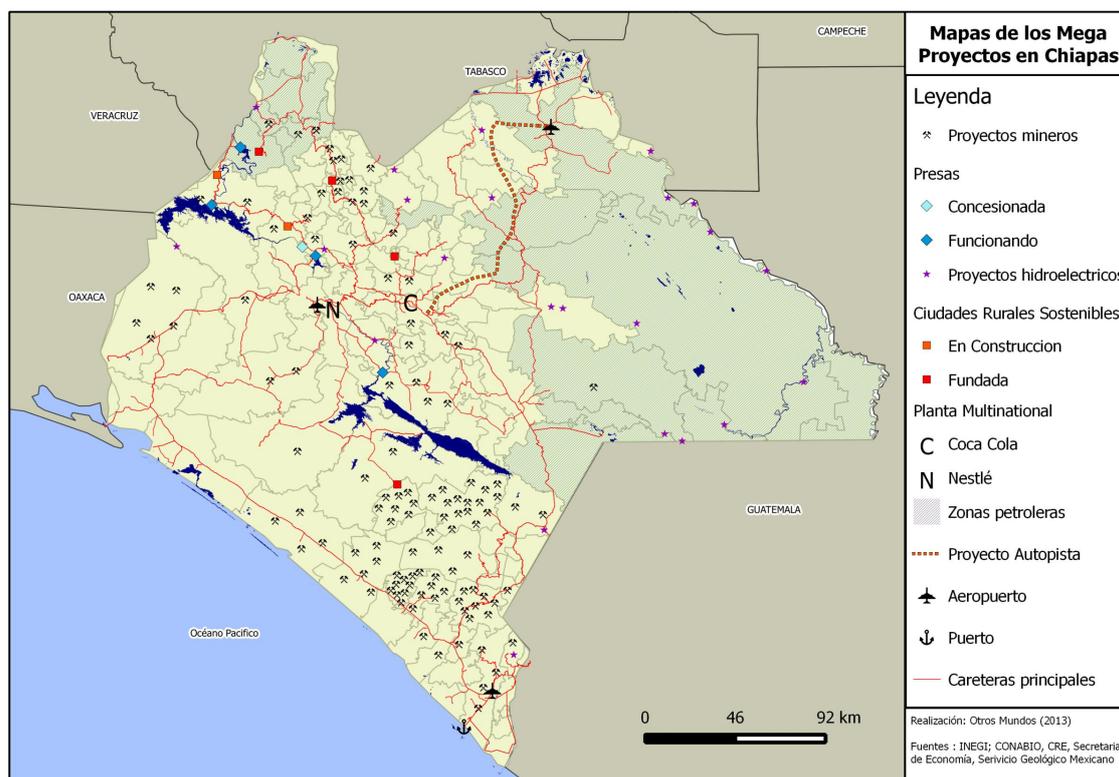
Con el 2000, el cambio de la administración del PRI al PAN, no representó en ninguna medida una transformación sustancial del estado de conflicto, puesto que el estado de Chiapas representa por su composición natural y geográfica, un lugar de profundo interés para el Estado y de sus socios (empresas transnacionales) que en el marco de la coyuntura liberalización económica bajo el neoliberalismo convierten al estado en un cotizado lugar de inversión y de acumulación de capitales. Al respecto, López y Rivas señala lo siguiente:

La región sur de México y toda Centroamérica jugarían un papel muy importante como proveedores de biodiversidad, de mano de obra barata para la maquila, y de ruta de salida de las mercancías estadounidenses hacia los mercados del Pacífico. Así pues, programas gubernamentales como el de Atención a las Doscientas Cincuenta Micro Regiones, el Programa Integral para el Desarrollo Sustentable de la Selva, la creación de un corredor transistmico y el Plan Puebla-Panamá toman sentido en el marco de esta expansión capitalista contemporánea (López y Rivas, 2003).

Al respecto de lo señalado por López y Rivas, podemos distinguir los puntos de mayor interés para los más importantes proyectos de inversión en el estado en el siguiente mapa (Mapa I).

²¹ La masacre de Acteal tiene lugar el 22 de diciembre 1997, ubicado en el municipio de Chenalhó ubicado en la región de los Altos. En esta inclusión paramilitar fueron asesinadas 45 personas, pertenecientes a la organización la Abejas y que fueron siendo sorprendidos en el interior de una pequeña iglesia.

Mapa I



Fuente: www.otrosmundoschiapas.org / Mapas: *Intereses territoriales en Chiapas*

En este sentido, la paramilitarización del estado de Chiapas responde al establecimiento de una nueva dominación hacia las comunidades que continúan en resistencia, y que estos grupos armados juegan un papel fundamental para establecer el orden a favor del gobierno federal y estatal. Por lo tanto el profundo interés político y económico controla la situación del estado, a través de los grupos paramilitares y con la bandera del “desarrollo” (*ibíd.*).

Es en este sentido que aún hoy podemos hablar que existe una violencia relativamente esporádica de los grupos paramilitares que aún continúan presentes en Chiapas y que continúan causando nuevos despojos territoriales y a su vez divisiones comunitarias²².

²² Ver más en: Denuncias del EZLN, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/denuncias/>

3.2.3 Las políticas asistencialistas en Chiapas: nuevas divisiones sociales y la quiebra del tejido social en las comunidades campesinas-indígenas

Históricamente, la ausencia del gobierno federal y la pobre presencia del gobierno estatal en Chiapas han obligado a las comunidades indígenas a buscar la satisfacción de sus necesidades elementales a través de sus propios recursos, es decir, han sido relativamente autónomos en cuanto a las decisiones políticas de su entorno, pero al mismo tiempo esto implicaba su abandono por parte del aparato estatal. En este sentido, las autoridades municipales compuestas fundamentalmente por integrantes de propios pueblos indígenas administraban la vida comunitaria, organizando las fiestas y celebraciones de las ceremonias religiosas. Frente a la gran diversidad de los problemas que han enfrentado las comunidades, se mantenía la costumbre de solicitar la intervención divina incluyendo a los dioses mayas, sin recurrir al gobierno federal o estatal, por lo tanto podemos decir que las comunidades buscaban soluciones a sus problemáticas al interior de ellas y no al exterior (gobierno federal o estatal) (Burguete, 2012:18-19).

Sin embargo, las reformas municipales de 1983 fortalecieron la función de la institución municipal, lo cual inaugura un proceso dinámico del cambio de actores y modos de soluciones de los problemas comunitarios, puesto que la presencia de nuevos recursos gubernamentales van a transformar el escenario de las comunidades, instituyendo más que soluciones nuevos conflictos. Especialmente en el periodo de Carlos Salinas de Gortari, con la implementación del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), el flujo constante del dinero proveniente del gobierno federal con el fin de buscar un

espacio de nueva legitimación para el PRI va a comenzar y casi sin quererlo a influir a la estructura comunitaria.

Paralelamente, la entrada de las iglesias evangélicas sacude la base de las construcciones comunitarias, alterando las cosmovisiones “indígenas” que poseían cierta unanimidad regional por tanto la coherencia y la unión de los pueblos indígenas de Chiapas²³. Como el resultado de estas nuevas oleadas tanto política-económica como religiosa, las autoridades municipales indígenas pierden cierto grado la legitimidad para ejercer su autoridad, puesto que se ponen en duda la representación de rezos y lenguajes mayas para el manejo de los asuntos comunitarios y entran en disputa otros elementos ajenos a la historia de las comunidades, lo que va a ocasionar el surgimiento de nuevos y violentos ahora de índole religioso (*ibíd.* : 20).

Para agregar, el levantamiento zapatista de 1994 ocasionó una proliferación de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) en el estado. Pese a la apelación de muchas organizaciones al acompañamiento del proceso del desarrollo comunitario, ciertamente es inevitable traer lo ajeno a la dinámica comunitaria, y en peor caso introducen las propuestas bajo las ideas mesiánicas del “desarrollo” que se ha puesto en la cuestión en el capítulo I. Además, hay casos de que estas organizaciones son utilizadas para canalizar los intereses de grandes empresas transnacionales como representan las organizaciones

²³ Un balance de Jean-Pierre Bastian señala que el cambio religioso se ha implementado con una intensidad más notable en las zonas del conflicto donde se encuentran los zapatistas : “... Esta geografía de la ‘descatolización’ coincide con las periferias étnicas, con las regiones donde la violencia agraria es la más fuerte y donde se ha implantado la guerrilla zapatista. Se trata de tres regiones de predominio indígena: Los Altos de Chiapas, Las Cañadas y la zona de Mariscal. En Los Altos, algunos municipios eran ya para 1990 en su mayoría no católicos o al punto de llegar a serlo, y esta tendencia se aceleró en 2000. Los católicos eran 33.3% en Chanal, 16.7% en Chenalhó, 47.4% en Oxchuc, 46.5% en Mitontic y 35.89% en Tenejapa, mientras que en otros municipios el aparente monolitismo relativo católico (Chamula 74%, Zinacantán 90.6%) se debía a las expulsiones repetidas de las familias heterodoxas por los caciques indígenas.” (Bastian, 2008)

filantrópicas en busca de la conservación de la naturaleza (Bellinghausen, La Jornada, 09/06/2012), y que estos nuevos factores a su vez contribuyen a atomizar las comunidades campesinas-indígenas .

Como resultado, el perfil de los nuevos líderes comunales (agentes municipales) responden a un nuevo orden en el cual se incluye la escolarización bilingüe además de hablar bien el castellano (*kaxlan*) e incluso vivir en las cabeceras urbanas como San Cristóbal de Las Casas, lejos de la comunidad de origen. Estos nuevos líderes ya no representan los valores comunitarios entre los que se incluía un pulcra caridad moral así como su participación en el culto religioso católico, ahora se limitan a ser simples gestores de recursos procedentes del Estado. A esta altura, se ha avanzado el proceso de la externalización de las soluciones a los problemas internos de la comunidad.

El levantamiento zapatista se presentó justamente en esta coyuntura en la que la fractura del sistema tradicional basado en la organización gerontocrática se encontraba en pleno proceso de resquebrajamiento y se planteaba una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas. Frente a las reivindicaciones de los pueblos indígenas se han invertido desde el momento del levantamiento hasta la actualidad una gran cantidad de recursos públicos, para la contención de futuras rebeliones por varios medios, incluidas desde luego la guerra de baja intensidad, la remunicipalización y las políticas sociales focalizadas.

Así pues, el Estado ha intentado ampliar su influencia en la vida comunitaria chiapaneca. La remunicipalización²⁴ decretada en 1999 representa uno de

²⁴ Crearon los municipios de Aldama, Benemérito de las Américas, Marqués de Comillas, Montecristo de Guerrero, Maravilla Tenejapa, San Andrés Duraznal y Santiago del Pinar con una intención de contraponer a los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ). Es importante señalar que “a estos nuevos municipios se les otorgaron recursos fiscales a través de un fideicomiso por 137 millones de pesos, lo cual permitió que operaran muchos de ellos,

estos intentos, puesto que tenía el fin de “atender” a las comunidades que se ubicaban en el marco de acción del EZLN²⁵ (Ávila et al, 2014: 146), esto a su vez generó una nueva división social y representó un gran gasto de recursos públicos con relativamente pocos impactos sociales para el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas que habitan en la zona, pero por otro lado representó también un impacto positivo para el gobierno en términos políticos, para contener la influencia del movimiento zapatista.

Con el neoliberalismo se dio un cambio fundamental en las políticas sociales llevadas a cabo en México y se potencializó el asistencialismo residual y focalizado como el Programa Nacional de Solidaridad (1987), luego con las transferencias condicionadas como Progresá (1997). Este programa posteriormente cambió su nombre a Oportunidades (2002) y hoy se denomina como Prospera (2014).

El Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo, 1993) que es un apoyo compensatorio ante la apertura comercial derivada del TLCAN, además en fechas recientes La Cruzada Nacional de Hambre (CNCH, 2013) son algunos de los programas que se priorizan en Chiapas, con la justificación del alto índice de la pobreza en la región.

En el contexto chiapaneco es importante señalar el efecto secundario que tiene la aplicación de estas políticas de transferencia para la creación de nuevas divisiones sociales. Sobre este aspecto Berenice Ramírez señala que el

durante sus primeros años, con grandes ventajas en cuanto a las posibilidades de hacer uso discrecional de recursos públicos” (Ávila et al, 2014:148).

²⁵ Cabría señalar el aporte de Xochitl Leyva y Araceli Burguete, de que el proceso de la remunicipalización se remonta en las “luchas” y disputas anterior al levantamiento zapatista, y por lo tanto debería considerar actores locales-regionales sin caerse en una dicotomía simple del Estado versus el EZLN. Ver más en: Leyva, Xochitl y Burguete, A, (2007). “*La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*”, CIESAS, México.

problema de estos nuevos programas de apoyo está en la promoción del individualismo:

La eliminación de PRONASOL, significó también la de la participación de las comunidades en la delimitación y puesta en marcha de los programas sociales y dio paso a la ubicación del individuo, más que de la familia. Hace falta evaluar si la descomposición del tejido social que hoy observamos como ausencia de cohesión social, tiene como uno de sus componentes esta visión del individualismo a ultranza. (Ramírez, 2011: 146)

Los programas focalizados como lo señala la autora, benefician a un número limitado de personas o familias sin satisfacer a cabalidad las necesidades de carácter colectivo, y fortalecen el progreso individual. Esta aplicación selectiva de los fondos está hoy siendo un nuevo núcleo de conflicto, puesto que crea rivalidades y antagonismos donde antes no los habían, además crea divisiones en las familias alterando la forma del “ser” colectivo que se había mantenido en las comunidades indígenas como un elemento que posibilitaba la reproducción social. Burguete en este sentido, afirma que “muchos de los conflictos sociales que actualmente existen en Chiapas se producen alrededor de la disputa de los fondos públicos” (*op.cit.*, 2012: 55).

Otro ejemplo de políticas públicas encaminadas a la división social podría señalar el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede), puesto que este Programa les ofrece a los ejidatarios el “derecho” de medir y certificar legalmente la parcela individual que está dentro de la unidad colectiva (Stahler-Sholk, 2011: 423). Posteriormente pueden solicitar crédito bancario con su nombre e incluso transferir la parcela a la propiedad individual, la cual quedaría en la libertad plena para venderla como propiedad privada. Es una política que la Secretaría de la Reforma Agraria promueve a los ejidatarios y además pone como condición para acceder a otros programas y recursos la participación en él (Procede) (*ibíd.*: 424), es decir que hoy se combinan varios tipos de apoyos que buscan resquebrajar la economía

comunitaria a través de la individualización.

Lo anterior forma parte sin duda un intento por resquebrajar el núcleo duro de la identidad comunitaria, es decir el territorio. Aquí el Estado introduce un conflicto con la priorización del individuo sobre el ente comunitario, legitimando su presencia por un lado y rompiendo la unidad de las comunidades para sustituirla por una serie de relaciones bilaterales entre el gobierno y los grupos ya fragmentados. Richard Stahler-Sholk expresa que este nuevo patrón de cooptación de movimientos y organizaciones está utilizando interlocutores comunitarios a continuación:

Ahí se ve la estrategia de designar desde afuera a los nuevos interlocutores para modificar la correlación de fuerzas dentro del ejido, lo que deja al margen a las organizaciones y a los representantes elegidos por la propia comunidad. Es un reflejo del nuevo patrón de relaciones del Estado con comunidades indígenas en la época neoliberal, al que se ha llamado neoindigenismo (Hernández, Paz y Sierra, 2004), con el fin político de instalar al controlable “indio permitido”(ibíd.: 425).

Entonces bien, como resultado de una serie de medidas de debilitación y desmantelamiento del movimiento zapatista en Chiapas, podemos distinguir a la guerra de baja intensidad, la remunicipalización, la inserción de ONGs que priorizan criterios universalistas y de nuevas religiones evangélicas así como las políticas sociales de apoyo focalizado. Derivado de todos estos factores podemos decir que las comunidades indígenas de Chiapas en la actualidad están experimentando un proceso de atomización y fragmentación. En este sentido, Burguete señala lo siguiente:

La población indígena en Chiapas se caracteriza hoy por su creciente heterogeneidad. Internamente, tiene diferencias en materia de estructura sociodemográfica, estatus socioeconómico, estilos de vida, pautas de consumo, sistemas de valores, actitudes, percepciones y preferencias. A las diferencias de edad y género, se suman otras que tienen que ver con el lugar en que viven, ya sea en zonas urbanas o rurales, y a la región

en el estado donde han nacido, ya sea las regiones Altos, Norte, Selva o Fronteriza. Aunque todos ellos comparten una identidad genérica como indígenas (ya sea por adscripción del Otro, o por auto adscripción), los proyectos comunes se han vuelto grupales, lo que ha dado lugar a una fragmentación de identidades. La comunidad homogénea dejó de ser el espacio para la satisfacción de necesidades humanas; ahora lo son los grupos segmentados. (Burguete, 2012: 65)

La emergencia de nuevas articulaciones como son las religiones evangélicas, la introducción de la ideología partidista ha creado sin duda un nuevo perfil de los pueblos indígenas de Chiapas, lo cual señaló June Nash como “la explosión de comunidades” (Nash, 1995), un proceso que ha complejizado la comprensión en la actualidad de lo que en esta época podemos entender por la “comunidad”, siendo ésta un nuevo espacio en donde se entrecruzan diversos intereses desde lo político, lo económico, lo cultural y lo religioso.

El gobierno federal y estatal, bajo la premisa de desarrollo social mantienen estas políticas tendientes a la división social y al debilitamiento del levantamiento zapatista, invirtiendo una gran cantidad de recursos. Sin embargo las cifras muestran que la distribución de la riqueza en el estado no se ha mejorado sustancialmente en estos 21 años. ¿Cómo es que el nuevo flujo de recursos económicos en políticas públicas para la superación de la pobreza ha tenido tan pobre impacto? ¿Por qué no se ha logrado modificar sustancialmente en todos estos años las condiciones económicas y culturales (marginalidad, racismo) que dieron sentido al levantamiento de 1994?

3.2.4 Un balance de la economía chiapaneca hoy, logros inalcanzados de 21 años.

El flujo de dinero dentro de los municipios del estado de Chiapas, ha aumentado de una manera relevante a partir del levantamiento zapatista. El total de los recursos de todos los municipios en 1996 fue casi 700 millones de pesos, incrementándose de manera notable en las décadas siguientes, a tal grado que

en el año 2012 se registró un ingreso de más de trece mil millones pesos (*op.cit.*: 149). Este flujo financiero en la región ha sido posible gracias a las aportaciones del gobierno federal, puesto que Chiapas carece fuentes de ingresos tributarios que le permitan mantener los gastos públicos de semejante magnitud. La dependencia fiscal notable de la región representa en ingresos estatales de 3,804 millones de pesos, lo cual equivale a apenas 7.6% del total del ingreso público (50,392.9 millones de pesos) en el periodo de enero a septiembre de 2012 (*ibíd.*, 152). Por más de diez años los ingresos estatales marcan por debajo del 10% de los ingresos públicos totales del gasto estatal.

Estos ingresos públicos también han tenido un significativo aumento de hasta catorce veces, ya que pasaron de 4,927 millones de pesos en el año de 1994 a 69,552 millones de pesos en el año 2011, pero sin que estos recursos hayan podido resolver las carencias sociales que se tenían incluso antes del levantamiento de 1994 (*ibíd.*: 153). El aumento de la dependencia estatal se traduce también en el incremento del monto de la deuda pública, especialmente desde 2006 cuando Juan Sabines Guerrero fue electo como el gobernador de Chiapas. En la actual administración de Manuel Velasco, hasta junio de 2013 se registraron 18,317 millones de pesos de deudas públicas, y esto si se divide per cápita representaría 3,897 pesos por persona (*ibíd.*: 154-155).

Estos grandes aumentos de gastos y deudas, no se reflejan en ningún grado en el mejoramiento de las condiciones de vida en Chiapas. En este sentido la evaluación del CONEVAL de 2010 señala que en la región 78.5% (75% en 1994) del total de habitantes sufrían carencias económicas (CONEVAL, 2010:30). También señala el CONEVAL que al menos seis de los municipios más pobres de la entidad (Sitalá, Aldama, Pantelhó, Chilón, Zinacantán y Pantepec) no mostraron ningún avance en su índice de desarrollo desde el levantamiento²⁶, a pesar de que fueron beneficiados con recursos de la Secretaría de Desarrollo Social (*op.cit.*: 52).

²⁶ Para los datos más detallados, ver más en: Ríos, Viridiana. (2014). "Chiapas, peor que ayer" Nexos. Primero de enero de 2014. Disponible en: <http://www.nexos.com.mx/?p=15676>

Sumando estos dos elementos en que por una parte hay un gran incremento del gasto social, y por otra parte la condición de vida no ha mejorado sustancialmente, nos invita a concluir que hay sinnúmero de fugas de capital (corrupción) así como manejos ineficientes de estos recursos públicos. Podríamos señalar que el acaparamiento de estos recursos por los individuos o grupos poderosos, forma parte las causas principales de su mala distribución. Ahora bien, por otra parte, es fundamental señalar el hecho de que estas nuevas políticas sociales focalizadas buscan y lo han ido logrando una atomización de recursos sociales y de la interacción comunitaria. Por último a pesar de la gran cantidad de inversión en la región éstas tienen pocos impactos sociales por los elementos antes mencionados pero también, y tal vez más importante, porque responden a un proyecto de debilitamiento comunitario que está encaminado a fortalecer el avance del proyecto neoliberal, para el cual el comunitarismo es sin lugar a dudas un elemento prescindible. Al respecto de los malos manejos de recursos públicos, Burguete señala lo siguiente:

...el mayor problema de la dispersión de los fondos públicos no es la dispersión poblacional, sino la atomización de los presupuestos públicos por motivos de la ruptura del tejido social. Con frecuencia la confrontación interna que castiga con negar acceso a los servicios a los disidentes, creando “nuevas comunidades” (desterritorializadas) de disidentes, que a su vez reclaman los servicios de los que fueron excluidos, por razones de faccionalismo político y religiosos, profundizando la atomización comunitaria; hoy día característica en las regiones indígenas chiapanecas. Estos factores contribuyen a profundizar la dispersión de los fondos públicos que se aplican en los municipios, problemática que hoy es tan grave como el propio problema de la dispersión poblacional (*op.cit.*: 57).

En este sentido el saldo en materia económica de estos 21 años de conainsurgencia y políticas de debilitamiento comunitario ha sido en términos económicos profundamente costoso. Más costoso incluso que el

reconocimiento del proyecto zapatista con sus implicaciones de autonomía. Sin embargo en términos políticos, pensando a nivel nacional la inversión que se ha hecho en la región ha representado el debilitamiento y la contención del proyecto zapatista (*op.cit.*). En este sentido, la inversión económica ha reeditado bastante bien para el proyecto estatal (neoliberalismo).

Partiendo de lo anterior, desde mi perspectiva, esta estructura política clientelar muestra una alta vulnerabilidad en sus capacidades para dar solución a la crisis económica, considerando el hecho de que el monto de los gastos sociales que vienen del gobierno federal puede caer drásticamente en la época de crisis ya que el estado chiapaneco depende en un 92% de los recursos públicos a los ingresos foráneos.

Por último, cabría señalar que a largo plazo podríamos considerar que la inestabilidad actual de las comunidades ahora fragmentadas puede significar la semilla de nuevos conflictos, es decir estas comunidades en un sentido estricto divididas por la participación de los partidos políticos, las nuevas religiones y las ONGs que pueden ocasionar los conflictos intercomunitarios de gran envergadura y mucha violencia. Es justamente esta transición de identidades indígenas a estos nuevos elementos incorporados (política, religión, ONG) que a la par de la política pública fragmentaria que se busca contener el proyecto comunitario y autónomo del movimiento zapatista.

3.3 La propuesta zapatista contra el modelo neoliberal: economías alternativas y la reivindicación del don

3.3.1 Análisis político-económico del movimiento zapatista desde la óptica del don: la autonomía zapatista como la construcción de nuevos espacios de la reciprocidad

La “contrarreforma” (desde la perspectiva de los pueblos indígenas) de 2001 va a marcar un distanciamiento profundo del movimiento zapatista desde el proyecto para la inclusión social de este sector por medio del diálogo propuesto por el gobierno federal encabezado entonces por un partido de alternancia (PAN), en este sentido podríamos decir que el EZLN se dio cuenta que el sistema actual de “democracia representativa” no mostraba ningún indicio de cambio para la solución del problema de la exclusión de los pueblos indígenas en la agenda política de México. El problema más bien es sistémico, de ahí que la propuesta zapatista apostó a la construcción de otra manera de organización, es decir que su reivindicación fundamental será por la construcción y consolidación de la autonomía.

En tal sentido, uno de los acontecimientos que más ha marcado este proceso (autonomía) es el establecimiento de los cinco Caracoles²⁷. Los Caracoles son cinco centros regionales donde están las Juntas de Buen Gobierno (JBG) que aglutinan los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), los cuales a su vez están compuestos de las comunidades de Base de Apoyo Zapatista (BAZ). Estos tres niveles políticos son las bases la administración política del proyecto autonómico zapatista. Es importante decir que este proyecto busca establecer una horizontalidad del poder, entonces bien las relaciones entre las JBG y las bases del movimiento tratan de no tener diferencia en el peso de las decisiones políticas, lo que se denomina como “mandar obedeciendo”.

Al respecto de la composición de la estructura política zapatista, es fundamental destacar que la JBG está compuesta de los miembros elegidos de las

²⁷ Los cinco Caracoles son: Caracol I La Realidad Madre de los Caracoles Mar de nuestros suelos (Zona Selva Fronteriza); Caracol II Oventic Resistencia y rebeldía por la humanidad (Zona Los Altos); Caracol III La Garrucha Resistencia hacia un nuevo amanecer (Zona Selva Tzeltal); Caracol IV Morelia Torbellino de nuestras palabras (Zona Tzots Choj); Caracol V Roberto Barrios Que habla para todos (Zona Norte).

comunidades de la zona que territorialmente corresponde a cada Caracol y se encarga de asuntos como la educación, el comercio, la salud, la comunicación, la justicia, lo agrario, el tránsito por el territorio autónomo, los proyectos nuevos, lo bancario y la administración en general, coordinando a su vez con los consejos municipales de MAREZ y las autoridades locales de bases. Estos cargos no son remunerados, las comunidades de origen suelen mantenerlos cuidando sus producciones, sea la milpa o la crianza de algún ganado (Cuaderno de texto del primer grado, 2013).

El modelo económico en las comunidades zapatistas sigue siendo sostenido por la producción agrícola principalmente la milpa, la cual produce los alimentos de autoconsumo como maíz y frijol que son elementos básicos para la dieta, además hortalizas y frutas que dependen de los climas de cada región. La comercialización de excedentes o compras según la cosecha es limitada, aparte hay ventas irregulares de animales, café, así como algunos miembros de las comunidades en ocasiones realizan trabajo pagados en el exterior de la comunidad. Se puede agregar también la implementación de una serie de proyectos comunitarios coordinados y organizados por la propia comunidad, el MAREZ o la JBG, por ejemplo son proyectos de huertas colectivas, cría colectiva de animales, producción de artesanías, tiendas comunitarias, bodegas, comercio justo y de servicios sociales compuestos de salud, educación, agua, capacitaciones y bancos comunitarios, etc. (*op.cit.*, 2011: 433).

En el interior del territorio zapatista existen terrenos que se utilizan de manera colectiva e individual (familiar). En los primeros años de administración autónoma se intentó manejar de manera colectiva todos los terrenos, sin embargo, surgieron problemas de coordinación y por tanto las quejas sobre la carencia de los productos necesarios y la desigualdad de repartos entre otros

aspectos. Fueron los motivos, por lo que actualmente se transitó al cuidado individual es decir por familias, a su vez que existen paralelamente proyectos colectivos comunitarios e incluso trabajos colectivos a niveles regionales y municipales (EZLN, 2015: 83-84).

Ahora bien, parafraseando a Serge Latouche, si el camino que debemos tomar se trata de “la reinserción de lo económico dentro de la sociabilidad” (*op. cit.* : 80) para construir una economía alternativa que nos hace posible salir del círculo de la crisis permanente del capitalismo, la economía del don adquiere un sentido fundamental como un nuevo núcleo anticapitalista.

El don no representa solamente la circulación de bienes, sino que también corresponde a una estructura de relaciones sociales. No se trata meramente de otra relación económica de intercambios, sino construye toda una relación humana. En este sentido, en las prácticas cotidianas que construyen al movimiento zapatista, lo económico está inmerso dentro de lo social en una relación indisoluble. A continuación se señalan algunos ejemplos de la economía del don que son representativos del movimiento zapatista, a través de la lectura de los comunicados o textos publicados por el EZLN así como por los investigadores foráneos.

a) Lucha

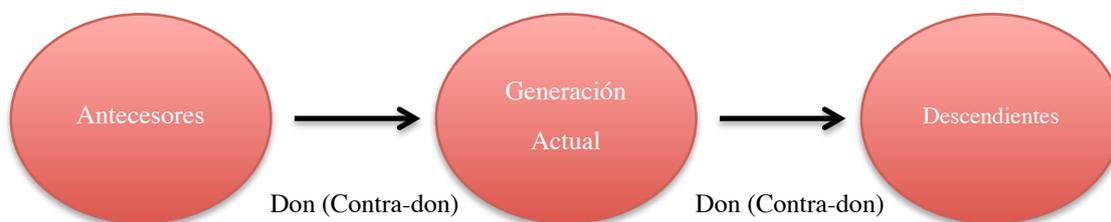
La lucha zapatista es una lucha contra el capitalismo. Como afirma Dominique Temple, la lucha indígena:

...no enfoca al rico, es decir que impide que los otros puedan producir para *dar*, que instala una derivación sobre la corriente del don acumular la riqueza en su hueco, que detiene el don y comienza el capital (Temple, 1997: 47).

Desde esta óptica, la recuperación y la distribución de facto de la tierra, emprendidas desde el levantamiento zapatista, constituyen pues acciones que se enmarcan en el campo inicial de la economía del don, que consiste en poder *dar*. La contrarreforma agraria de 1992 en el periodo salinista imposibilitó la reproducción en el campo chiapaneco para seguir *dando* a las generaciones futuras.

Partiendo de estas condiciones, la lucha que se hereda generacionalmente también se da en el contexto del don en términos políticos de los antecesores a la actual generación, así el contra-don de esta generación no va de vuelta a los antecesores sino a los descendientes como veremos en el Esquema VII²⁸.

Esquema VII: Reciprocidad en la lucha zapatista de las cargas políticas.



En este caso el don se da en una relación ternaria (Michaux, 2005). Al respecto, una entrevista en Unenaltic²⁹ realizada por Nicolás González Ruíz representa una manera del “ser” zapatista como un ente histórico con la carga de responsabilidad por mantener la lucha por el don heredado de las generaciones pasadas:

...recibir los programas del gobierno significaría: renunciar a la dignidad y dejar al olvido los muertos de 1994, significa desaparecer de la historia la alternativa al sistema que

²⁸ Elaboración propia.

²⁹ Comunidad tzotzil donde conviven los zapatistas y otros grupos políticos y religiosos, ubicada en el municipio autónomo de San Andrés Sakamch'en de los Pobres (San Andrés Larrainzar en nombre oficial) dentro del territorio del Caracol Oventik, zona los Altos de Chiapas.

aplasta, significa no haber aprendido la historia de lucha de nuestros antepasados, dejar de luchar y resistir significa renunciar el futuro que probablemente puede ser mejor que el tiempo presente. Pero también significa en todo caso beber la sangre de los que se sacrificaron en los primeros días de 1994 y de los asesinados después de esta fecha a causa de la lucha que enarbolan (González, 2013: 336).

Este planteamiento aparentemente se trata de la relación de intercambio de valores fundamentalmente sentimentales, sin embargo en el fondo se requiere un gran esfuerzo político y trabajos económicos para transmitir esta lucha y continuar con la resistencia. En tal sentido, Richard Stalher-Sholk señala que el sacrificio de los integrantes del movimiento se sintetiza en lo siguiente:

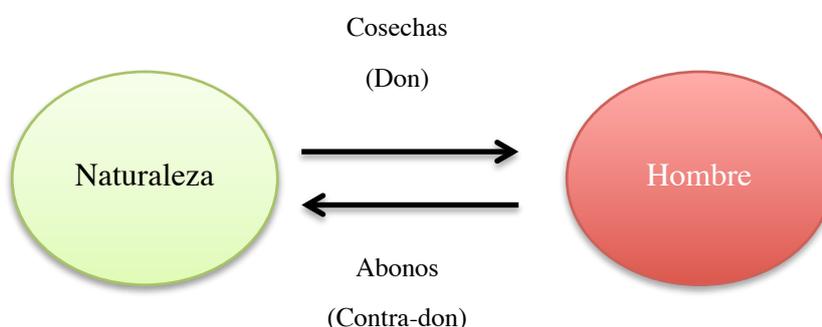
La definición zapatista de resistencia incluye el rechazo a cualquier ayuda o programa gubernamental por considerarlo elemento de una estrategia contrainsurgente. Políticamente, esa autosuficiencia puede generar un sentido de orgullo y de identidad colectiva, pero a la vez implica un grado de sacrificio material para las comunidades bases de apoyo. En comunidades campesinas que ya vivían muy cerca del margen de la subsistencia esto presenta el reto importante de cómo sustentar la base material para la sobrevivencia. Y a largo plazo se apuesta a que la resistencia debe apuntar hacia una vida mejor, lo cual depende no sólo del grado de organización en lo micro sino también de cambios estructurales en el ámbito macro (Stalher-Sholk, 2011: 430).

Es justamente por eso que se necesita transmitir generacionalmente la importancia de continuar con la resistencia, y en este contexto la pedagogía se reviste de una importancia muy particular para la transmisión del don y formación del “ser” zapatista, por lo tanto apuestan a la educación autónoma, en donde los promotores formados y capacitados en los Caracoles enseñan a los niños con el programa elaborado por el propio movimiento, en el cual su contenido tiene fundamentalmente una base en la praxis social de la vida cotidiana.

b) Relación hombre-naturaleza

Al respecto de la relación y conservación del territorio, el movimiento zapatista apuesta por no usar los agroquímicos³⁰ y llaman “Madre Tierra” al territorio que trabajan. Así pues, la lógica de la reciprocidad también se hace presente en ese ámbito, ya que los zapatistas *reciben* el don de la Madre Tierra al momento de recoger sus cosechas (maíz y frijol) y, luego, ellos *devuelven* en contra-don los abonos orgánicos que no van a impactar de manera artificial en ella, puesto que saben que al aprovechar demasiado a la tierra (recibir demasiado el don), ocasiona la quiebra de la relación recíproca, sustentable y horizontal (Esquema VIII³¹).

Esquema VIII: Reciprocidad en la visión hombre-naturaleza



Aquí cabría agregar que en la región han iniciado muchos proyectos de la denominada agroecología con la idea del cuidado de la naturaleza.

Por otra parte, también se han generado reglas internas en cuanto al manejo de los bosques, donde se destacarían dos puntos fundamentales en términos de las medidas preventivas para evitar el exceso de la tala así como de las sanciones, como lo estipula un comunicado del EZLN (EZLN, 2004):

3. Por cada árbol cortado la obligación del que cortó es sembrar dos arbolitos y cuidarlos.
5. Sin autorización de tumbar árbol se sancionará con sembrar 20 arbolitos.

³⁰ Información levantada en base de mi estancia a través de un proyecto de la ONG en el Caracol I La Realidad, del 30 de mayo al 11 de abril de 2015. Los miembros de la Realidad utilizaban excrementos que conseguían a través de la ganadería.

³¹ Elaboración propia.

En tal sentido, en término de sustentabilidad, el movimiento zapatista construye una relación alternativa a la lógica moderna de la dominación del hombre sobre la naturaleza, la cual alimentaría la discusión del post-desarrollo, el Buen Vivir y el decrecimiento como un modelo de la relación hombre-naturaleza.

c) Ámbito Económico – Político

El trabajo comunitario es también un espacio para *dar*, pues se trata de cuánto se puede ofrecer para la comunidad. La Junta de Buen Gobierno (JBG), es un buen ejemplo de esta relación. Quienes integran en la JBG son elegidos por su comunidad de origen para desempeñar este trabajo de forma temporal y su paga constituye en el abastecimiento, principalmente de sus alimentos. Sin embargo, cabe aclarar que también hay compañeros que no reciben ningún tipo de apoyo.

Las tareas de quienes integran la JBG es *dar* nuevas propuestas a la zona, intermediar los conflictos o solucionar asuntos comunitarios cuando se les solicita apoyo, también es plantear la movilidad de los recursos humanos como los promotores (salud y educación), asuntos relacionados a los recursos económicos que vienen de afuera (apoyos de ONGs etc.), la capacitación de los promotores y también funcionan como un canal de contacto para las organizaciones o los individuos del exterior.

Los miembros elegidos dedican mucho de su tiempo y trabajo para el bien de las comunidades³². Algunos *reciben* el contra-don de los demás compañeros que participan de actividades a favor de que sus compañeros se permanezcan en sus cargos, trabajando en milpas y apoyando las medidas de sus propias medidas económicas. En el caso de que el compañero trabaja en la Junta no lo *recibe* el contra-don, entonces su prestigio aumenta, no obstante, esta aumento del prestigio (que significa una disminución del prestigio de los otros) llevando

³² Sobre la función de las cinco JBG, ver más en: Cuadernos de texto del primer grado del curso “La libertad según l@s zapatistas. Gobierno Autónomo I” y “La libertad según l@s zapatistas. Gobierno Autónomo II”.

así a que los demás le guarden como una carga psicológica para *devolver* de alguna manera el apoyo prestado a la comunidad en su momento.

Así pues, los promotores de educación y salud tampoco reciben sueldos sino apoyos de la comunidad, donde la lógica del don está presente, puesto que los gastos de estos promotores son pagados “con las ganancias que dejan los trabajos colectivos realizados por las bases de apoyo” (Harvey, 2011: 179). Estos trabajos colectivos organizados desde la base, los cuales han sido posibles gracias a la recuperación de tierras, tienen un peso importante para el movimiento, puesto que sostiene el sistema de promotores (*ibíd.* :181). En este sentido, en términos económicos, la economía del don que representa las actividades políticas-económicas zapatistas, se trata de intercambios del valor de uso, a través de intercambios de trabajos realizados donde no se involucran la lógica del capital.

d) Ámbito Jurídico – Político – Económico

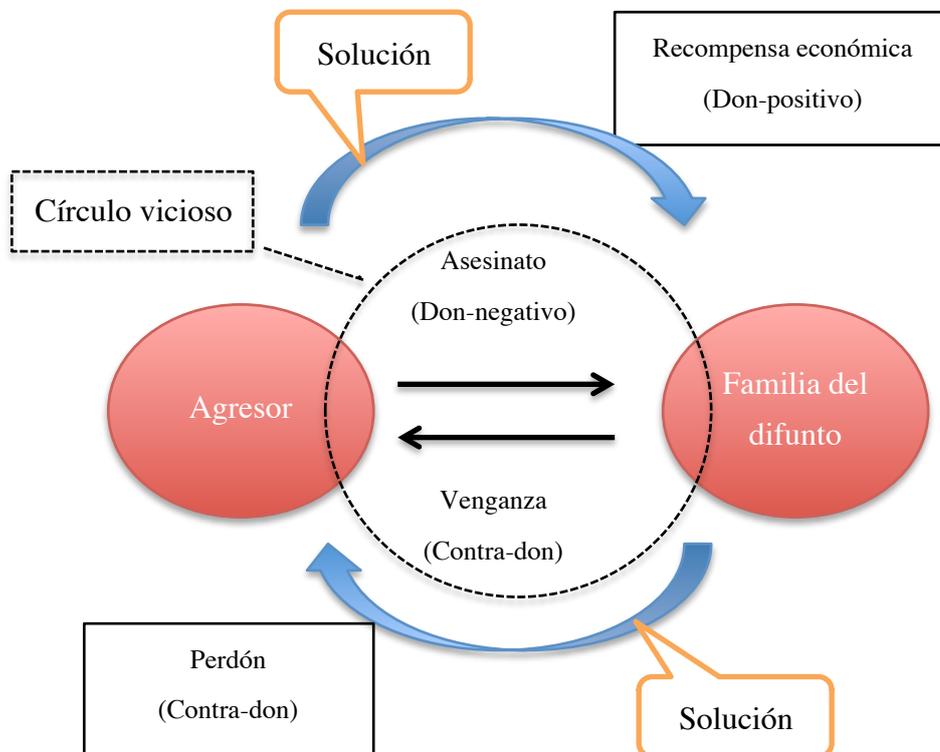
El sistema jurídico de las comunidades zapatistas se parece mucho a la aplicación de usos y costumbres de los zapotecos (Esteve, 2011). En relación a esta visión ancestral, el Subcomandante Moisés menciona en el *Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*:

Por ejemplo un asesinato, entonces en nuestra teoría, en nuestra ley dice que si yo soy el asesino entonces tengo que trabajar para que entonces pueda vivir mi familia, pero además pueda vivir la familia del que asesiné (EZLN, 2015: 153).

En la lógica del don, existe la distinción del don-positivo y don-negativo. Entonces bien, en un caso de asesinato, por ejemplo, se representa un don-negativo, grave para los familiares del asesinado. En el peor de los casos, sería que el contra-don se realice en forma de la venganza directa, no obstante, para evitarlo, la JBG, el MAREZ, la comunidad de base de apoyo o incluso el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) intervienen y exigen al agresor una compensación para cubrir la pérdida económica, que el asesinato

representó a los familiares. Con este don-positivo, la familia del difunto puede otorgarle al agresor el perdón en el mejor de los casos (Esquema IX³³).

Esquema IX: sistema jurídico para evitar el conflicto permanente del don-negativo.

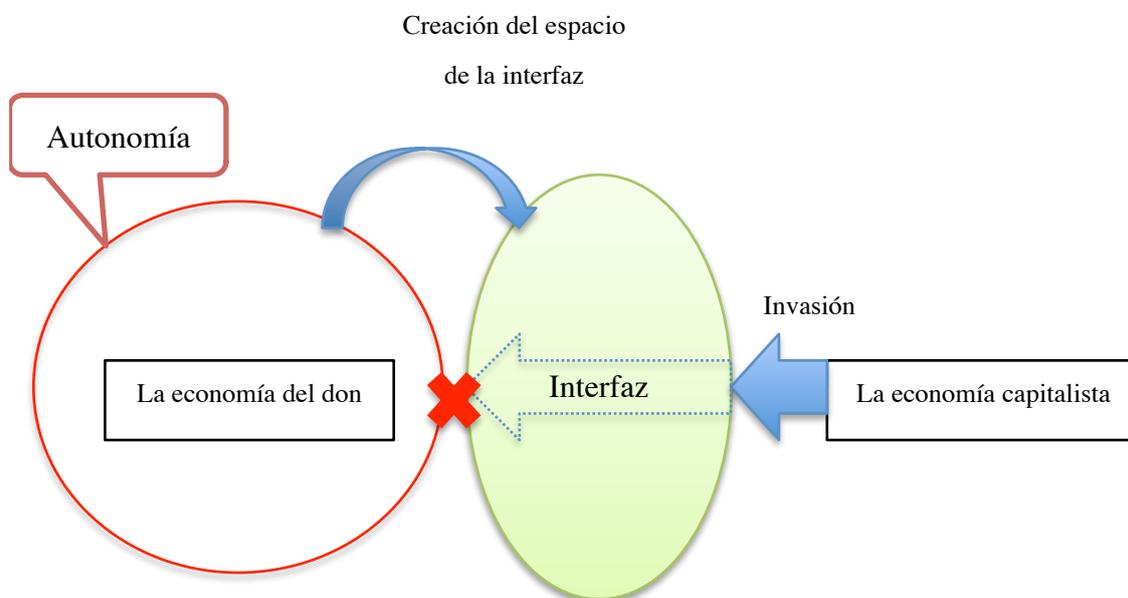


Lo complicado de esta intermediación radica en que la comunidad no está hoy compuesta de un único grupo social, puesto que en el mismo territorio conviven diversas iniciativas políticas y religiosas que dividen la unión comunitaria como se ha señalado en el apartado anterior, es decir los conflictos son más frecuentes hoy. Además como menciona el Subcomandante Moisés, la carencia de recursos como infraestructura y medidas fijas de sanción generalmente termina en la fuga de los delincuentes o finalmente la mediación puede reducirse en un contrasentido que implicaría que una cierta cantidad de dinero puede equivaler a la vida humana, lo cual en ningún nivel representa una solución a este problema (*ibíd.* : 153-154).

³³ Elaboración propia.

Podríamos decir pues, que en lo que convergen todos estos aspectos antes mencionados es en la autonomía, es decir que la relación interna del don crea una “interfaz” (Temple, 1997) de dos sistemas económicos. Esta interfaz es un espacio amortiguador de los dos sistemas, para que el capitalismo no se trague la lógica interna comunitaria del don. En el movimiento zapatista, la autonomía se puede comprender como una capa para generar este espacio de la interfaz, es decir, para evitar ser absorbido por la lógica del capital (Esquema X³⁴).

Esquema X: La autonomía como una capa protectora de la reciprocidad interna o como un motor de la creación del espacio de la interfaz.



Esta esquematización de la autonomía posibilita comprender con mayor claridad el planteamiento del Subcomandante Moisés, “ante todo organizarse³⁵”, puesto que la autonomía y la reciprocidad sólo se dan a través de la organización. El proyecto autónomo zapatista tiene capacidad de aceptar y rechazar los elementos que vienen de afuera por intermedio de la decisión

³⁴ Elaboración propia.

³⁵ Subcomandante Insurgente Moisés en el seminario: “Pensamiento Crítico frente a Hidra Capitalista”, desde el 3 a 9 de mayo del 2015, organizado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

democrática a través de sus tres niveles del gobierno. En este sentido la autonomía complementa la función interna de la reciprocidad, abriendo el debate no sólo sobre su horizonte de posibilidades futuras sino también sus limitaciones en la actualidad.

3.3.2 Balance de los 21 años del movimiento zapatista: aportes y puntos pendientes del proyecto zapatista

A lo largo de décadas se ha discutido sobre las crisis civilizatorias que enfrenta el sistema capitalista (Ornelas, 2013), la alternativa que propone el movimiento zapatista tiene hoy suma importancia para la descolonización del imaginario construido a partir de lo que denominamos modernidad. Tras el fracaso del proceso del diálogo, el discurso zapatista comenzó a identificar como sus enemigos principales ya no solamente al gobierno, sino más allá de éste al proyecto capitalista y el subproducto que es el neoliberalismo.

En este sentido, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona publicada en 2005 marcó un nuevo momento (una reorientación) del movimiento zapatista con las invitaciones para adherir a la propuesta zapatista para formar una nueva iniciativa denominada *La Otra Campaña* (EZLN, 2005). Niel Harvey distingue esta campaña de las campañas electorales oficiales donde se apelan a la toma del poder:

... el aporte principal del zapatismo a La otra campaña es haber abierto la posibilidad de construir una nueva forma de hacer política en diferentes partes del país y del mundo, otra política que fuera independiente de todos los partidos políticos y el sistema electoral (*op.cit.*, 2011: 184)

La riqueza de la Sexta o la Otra Campaña está en la búsqueda de una nueva solidaridad con las organizaciones sociales, los grupos e individuos que luchan contra el sistema tanto en el mundo como en México. Esta nueva expresión política se consagra en la palabra del EZLN:

Vamos a ir a escuchar y hablar directamente, sin intermediarios ni mediaciones, con la gente sencilla y humilde del pueblo mexicano y, según lo que vamos escuchando y aprendiendo, vamos a ir construyendo, junto con esa gente que es como nosotros, humilde y sencilla, un programa nacional de lucha, pero un programa que sea claramente de izquierda o sea anticapitalista o sea antineoliberal, o sea por la justicia, la democracia y la libertad para el pueblo mexicano.

Vamos a tratar de construir o reconstruir otra forma de hacer política, una que otra vuelta tenga el espíritu de servir a los demás, sin intereses materiales, con sacrificio, con dedicación, con honestidad, que cumpla la palabra, que la única paga sea la satisfacción del deber cumplido, o sea como antes hacían los militantes de izquierda que no paraban ni con golpes, cárcel o muerte, mucho menos con billetes de dólar (EZLN, 2005).

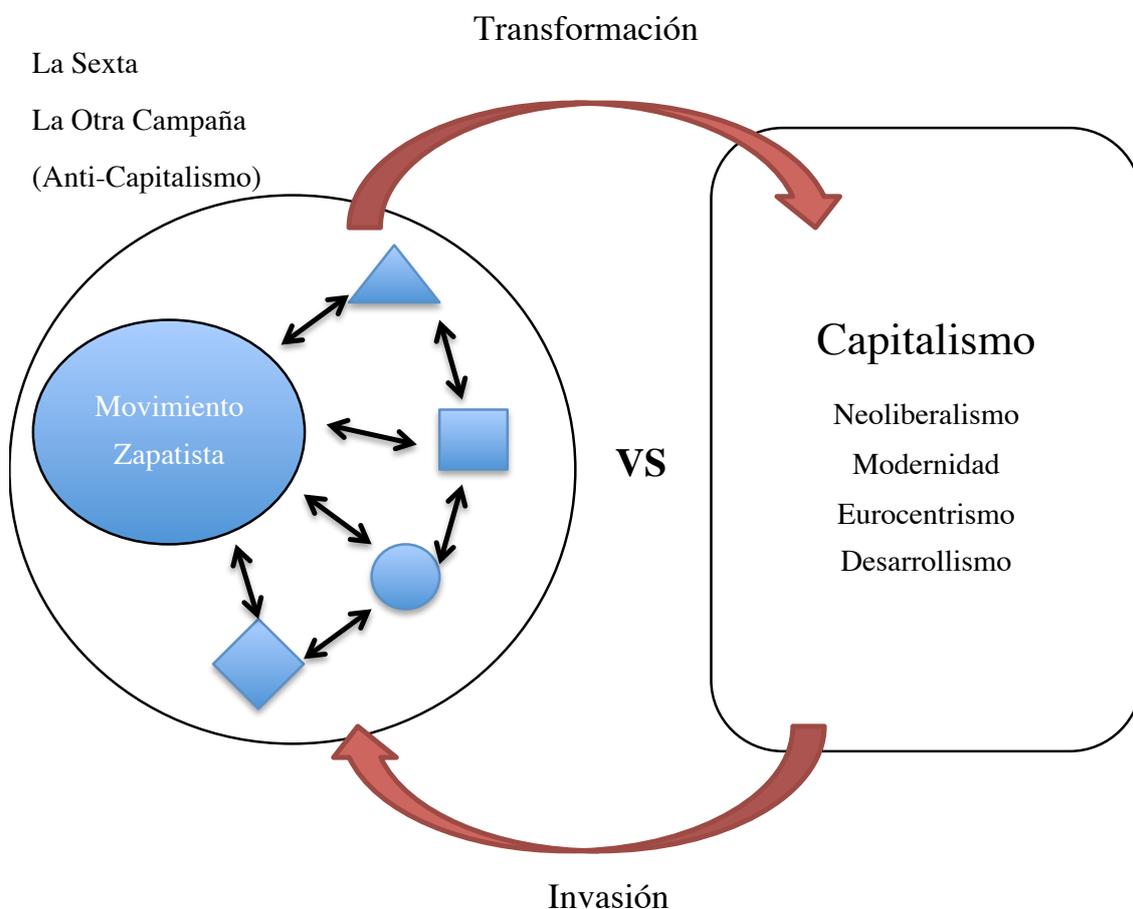
Así pues una nueva alternativa de izquierda se construye “desde abajo y por abajo” (*ibíd.*) para destruir el neoliberalismo, y por ende el sistema capitalista (Esquema XI³⁶).

En este sentido, la propuesta zapatista de la formación de una nueva unión representa una vanguardia anti-capitalista, y es por eso mismo, uno de los aportes del movimiento zapatista se ha vinculado con el desarrollo de la teoría del sistema mundo³⁷, los cuales han sido discutidos por los teóricos como Immanuel Wallerstein, Samir Amin, etc..

³⁶ Elaboración propia.

³⁷ La teoría del sistema mundo se trata del análisis histórico con el enfoque posmarxista donde trata de explicar las relaciones políticas, económicas y sociales en una duración histórica sumamente larga, es decir a lo largo de la historia de la planeta Tierra. Ver más en: Wallerstein, Immanuel. (2005). “*Análisis de sistemas-mundo. Una introducción.*” Siglo XXI editores.

Esquema XI: La formación de la Otra Campaña con los grupos contra-sistémicos para formar un círculo solidario que contrapone al sistema capitalista³⁸.



Al respecto, Ana Esther Ceceña resalta la importancia del movimiento zapatista en la coyuntura de la crisis civilizatoria:

Ante la catástrofe ecológica contemporánea y el desafío del colapso sistémico, los zapatistas de Chiapas abrieron el cambio del milenio cuestionando los ámbitos de la política y la democracia y evidenciando la diversidad de societalidades que conviven subordinadamente con la capitalista, y que más que representar la incompletud o polaridad del llamado progreso, destacan la existencia de visiones de futuro subalternas y disidentes

³⁸ Dentro del círculo de la Sexta hay variedad de iniciativas con diferentes formas (“un mundo donde quepan muchos mundos”) que interactúan con el movimiento zapatista a través del diálogo, y esta nueva solidaridad estará constituida de la coherencia anti-capitalista que trata de transformar el sistema- mundo actual establecido por la lógica capitalista.

de la modernidad que son un punto de partida para la bifurcación del sistema (Ceceña, 2013: 114).

Según la visión de Wallerstein, estamos ahora en el proceso de esta bifurcación sistémica. El argumento proviene del fundamento de que no puede ya reproducirse el sistema-mundo moderno, comprendiendo que el capitalismo ha perdido su equilibrio y se ha roto el núcleo del sistema que es la acumulación incesante del capital por las limitaciones existentes (Wallerstein, 2015: 45). Por lo tanto, el diagnóstico del autor sobre el futuro (no lejano) es que, esta bifurcación nos puede llevar al establecimiento del nuevo sistema-mundo rebasando el sistema actual del capitalismo, o bien puede llevarnos a una situación incluso peor, es decir a la barbarie (*ibíd.*, 46). Ambas posibilidades tienen un 50 por ciento de materializarse, el hecho por lo cual nos sugiere una profunda reflexión para evitar el proceso destructivo de la barbarie.

Las posibilidades y las limitaciones del movimiento zapatista son las dos caras de una moneda. *La Otra Campaña* finalmente no ha logrado hasta el día de hoy ampliar cuantitativamente el círculo, es decir, todavía permanece en una invitación cualitativa. Para la formación de la solidaridad entre el movimiento y otros diversos grupos sociales que buscan una comunidad ampliada en donde se presente una verdadera relación recíproca y por ende una sinergia, en este sentido se requiere un objetivo común el cual sería la elaboración de un proyecto anti-capitalista.

Esto representa una propuesta para la ampliación de un proyecto alternativo al capitalismo, en este sentido la gran apuesta es “organizarse” a todos los niveles. Entonces, la dificultad que enfrenta el movimiento para la ampliación proviene de su propia propuesta de vanguardia (aunque los zapatistas no asumen la vanguardia), considerando el hecho de que una gran parte de la sociedad civil

sigue apostando en el proceso electoral para el cambio social. Esta postura de resistencia se ha traducido a nivel local como la dificultad de establecer una alianza con los otros grupos campesinos e indígenas que buscan la vía de negociación con el gobierno federal y estatal (*op.cit.*, 2005: 19).

En este sentido, la propuesta de *La Otra Campaña* está en otra dimensión irreconciliable con la idea tradicional de la izquierda que busca la toma del poder, puesto que no se trata de restablecer el sistema actual, sino contribuir a la creación de un nuevo sistema anti-capitalista, y es precisamente donde se encuentra la dificultad de la búsqueda de una amplia solidaridad.

Otra dificultad es que, para estar dentro del círculo que conforma el movimiento zapatista se requiere una praxis cotidiana, sin embargo las diferentes condiciones sociales ocasionan una dificultad para la integración de sectores más amplios de la sociedad civil que además vive en su mayoría en centros urbanos, a esto se sumaría que éstos se encuentran insertos en modos de producción no agrícola que no cumplen la subsistencia alimentaria por tanto dependientes al mercado, aunque cabría recordar que en la invitación que el movimiento zapatista hace a todos los sectores de la sociedad, no se reduce a copiar los mecanismos que el propio movimiento ha tenido en su reproducción, sino lo que busca es brindar diversas soluciones desde diferentes lugares, puesto que como señala el Subcomandante Marcos, “las cosas salen mejor según el modo de cada quien, y que la Otra debe tener el acuerdo, al menos para las cuestiones fundamentales, de tod@s quienes la forman” (EZLN, 2008).

En este sentido, la palabra que más invita a la reflexión sobre el movimiento zapatista es que “hablar es una cosa, hacer es otra” (EZLN, 2015), así pues, desde el ámbito urbano no ha sido posible una mayor organización, sobre todo congruente para formar proyectos anti-capitalistas.

Es fundamental no olvidar que el movimiento tiene sus contradicciones internas, que los zapatistas mismos las reconocen, el hecho por lo cual el Subcomandante Moisés señala lo siguiente:

Lo que pasa es que piensas que si decimos limpio, todo limpio; y si decimos negro, todo negro. No, eso es idealizarlo (*ibíd.*, 85).

Uno de los ejemplos que más cabría de destacar es la carencia de recursos económicos, que a su vez está relacionada con los promotores zapatistas de educación y salud. Como ellos no reciben salario, dependen de los recursos colectivos para sus gastos personales y familiares. Sin embargo las comunidades apenas y les alcanza para la subsistencia y cuentan con muy pocos fondos colectivos, entonces bien, resulta que con frecuencia el apoyo económico que ofrece la comunidad no les es suficiente a los promotores para cubrir sus necesidades más elementales. Esto ocasiona en algunos casos que el promotor o la promotora abandonen sus labores y no trabajen como se espera, con lo cual se introducen en un círculo vicioso, puesto que la comunidad tendría menos razón para apoyarlos (*op.cit.*, 2011: 442).

Otro tema fundamental a destacar es sin duda la igualdad de género, puesto que ciertamente ha aumentado la participación de las mujeres zapatistas en los cargos que tradicionalmente no asumían las mujeres (EZLN, 2009). No obstante, el EZLN admite la falta de trabajo para promover más equidad del género. Al respecto, señala el Subcomandante Marcos:

La participación de las mujeres en las labores de dirección organizativa sigue siendo poca, y en los consejos autónomos y JBG es prácticamente inexistente. Aunque esto no es aporte del EZLN a las comunidades, es también nuestra responsabilidad. Es una vergüenza pero hay que ser sinceros: no podemos aún dar buenas cuentas en el respeto a la mujer, en la creación de condiciones para su desarrollo de género, en una nueva cultura que les reconozca capacidades y aptitudes supuestamente exclusivas de los varones

(EZLN, 2004^b).

En este sentido, la división de trabajo por género se presenta como un dilema, puesto que la comunidad puede ayudar al promotor masculino en tareas de la milpa, “pero a las mujeres que ocupan el mismo cargo no se las apoya a la hora de tortear en casa ni en la atención a sus niños” (*op.cit.*, 2011: 442).

Otro punto clave para agregar en la discusión es que el movimiento todavía está inmerso en la dinámica capitalista de relaciones comerciales basadas en el mercado, donde se maneja el valor de cambio que es el fundamento del sistema capitalista. Entonces lo que se plantea desde el movimiento no se trata de una autosuficiencia plena (al menos ahora), puesto que reciben apoyos externos tanto nacionales como extranjeros. Los apoyos solidarios que vienen de afuera principalmente por las ONGs y grupos a fines y solidarios al movimiento, y estos forman parte del presupuesto zapatista y a la vez genera una dependencia, como señala el Subcomandante Moisés:

Por ejemplo, en la autonomía todo iba bien de la salud, todo iba bien de la educación, todo iba bien de la agroecología, o de las tres áreas, como dicen los compas, que es hueseras, parteras y plantas medicinales; pero cuando había proyectos o cuando había donativos de nuestros compañeros y compañeras solidarios y solidarias. Cuando bajó ese donativo o ese proyecto de las ONGs entonces empezó a bajar la organización de lo que es la construcción de la autonomía, o sea de la educación y la salud. Entonces nos dimos cuenta ahí otra vez que fallamos, porque entonces por decir así, que sólo nos gustó gastar nada más porque no es nuestro sudor, como dicen los compas (*op.cit.*, 2015: 93).

En este contexto, los proyectos realmente autónomos son claves para la sustentabilidad del movimiento, ya que no hay garantía en la permanencia de tales apoyos foráneos. Retomando el señalamiento de Richard Stalher-Sholk sobre el reto futuro de la autosuficiencia:

La provisión de servicios sociales más congruentes con las necesidades locales es fundamental para la consolidación de un modelo alternativo, sin embargo hay que reconocer la estrecha relación entre la sustentabilidad económica del modelo y la formación de esos agentes de cambio social y político. Las comunidades autónomas zapatistas enfrentan el reto de combinar la resistencia, que rechaza los programas oficiales que benefician a otras comunidades, con su proyecto de redefinición de los parámetros de la sustentabilidad a largo plazo (*op.cit.*, 2011: 444-445).

Si el proyecto político autónomo no funciona bien, la existencia de los apoyos residuales que provienen del gobierno funciona como un factor detonador del movimiento. No hay que olvidar que las comunidades zapatistas se encuentran en un proceso de resistencia, bajo la bandera de no recibir ningún apoyo económico por parte del gobierno federal o estatal.

Entonces bien, el apoyo económico del gobierno federal representaría una medida de imitación de la relación recíproca, sin embargo no son proyectos sólidos a largo plazo. Pese a ello, la dificultad económica que enfrentan cada día les hace más difícil resistir a la presión del gobierno para aceptar los proyectos gubernamentales que vienen de todas las esferas de la vida social. Entonces, los zapatistas tratan pues de construir sus proyectos sin recibir los apoyos gubernamentales para mantener su libre autodeterminación política y con estos proyectos colectivos se busca generar los excedentes que permitan la reproducción y el fortalecimiento de la autonomía.

No obstante, en términos de datos duros, los avances del movimiento y sus conquistas sociales, tampoco podríamos señalar con total certeza de que esta apuesta autonómica haya mejorado la vida de sus integrantes en un nivel material que trascienda el plano discursivo de la dignidad rebelde. Sin embargo, lo que sí podemos afirmar es que introduce a las comunidades que participan al movimiento en una dinámica política social y económica alterna que les posibilita fundamentalmente tener la capacidad de elegir el proyecto de vida colectiva que ellos quieren, en oposición a las comunidades que participan dentro del sistema de partidos, y que son a fines de los proyectos del gobierno.

Al respecto, señala Nicolás Ruiz González lo siguiente:

Los indígenas no zapatistas que han aceptado estos proyectos consideran que ya están en otro nivel de vida. Subrayan que sus casas ya tienen pisos y techos de concreto y que los zapatistas aún siguen viviendo en sus casas de madera. Para los zapatistas esa vida no es la que quieren, porque estos proyectos y programas no resuelven problemas de fondo, no son diseñados con base en un diagnóstico acerca de cómo quieren vivir los indígenas en esa comunidad. Vivir dependiendo del gobierno va en contra de sus aspiraciones. Tampoco quieren ser obligados a votar por un partido político, tal como pasa con quienes reciben los apoyos (*op. cit.*, 2013: 335).

En este sentido, no existen datos que permitan aclarar las ventajas económicas de seguir con el movimiento zapatista, pero tampoco se comprueban las mejorías en la calidad de vida de quienes reciben apoyos económicos por parte del gobierno (González, 2013. Stahler-Sholk, 2011). Entonces bien, la frontera entre la subsistencia zapatista y no zapatista es ambigua y difícil de precisar, puesto que los zapatistas compran muchos de sus artículos que el gobierno ha dado a las comunidades no zapatistas a un precio que le resulte conveniente. Como señala Stahler-Sholk:

Con frecuencia los zapatistas compran a un precio rebajado los artículos que el gobierno regala a comunidades no zapatistas: alambre, cemento, lámina para techo. Dicen que los no zapatistas prefieren dinero en efectivo para comprar alcohol, o para pagar al pollero y migrar a Estados Unidos. Esa interpretación puede ser subjetiva, sin embargo revela algo de la conexión complicada entre zapatistas, no zapatistas, y gobierno. Cabe notar que las mujeres, sobre todo en la región, aprecian la ley seca zapatista como respuesta a la práctica histórica de los finqueros de pagar con trago y mantener endeudados a los peones; práctica no muy distante de los actuales apoyos del gobierno cobrados en efectivo en la cabecera, donde están las cantinas (*op. cit.*, 2011: 441).

Al respecto, la observación de Nicolás González coincide con la percepción de Stalher-Sholk, sobre que el apoyo gubernamental no tiene el impacto definitivo como un factor del desarrollo en las comunidades como lo propone el gobierno

federal. Un ejemplo es que cuando los alimentos de despensa son regalados por el gobierno, como no son productos que usualmente consumen las comunidades, estos los revenden o incluso los tiran. En el caso de que el apoyo venga por la vía transferencia en efectivo esto llega ocasionar aún mayores problemas, ya que es común que los hombres utilicen estos recursos en el consumo de las bebidas alcohólicas (alcoholismo es uno de los males que más azotan las comunidades indígenas de México) y el recurso no llega finalmente a la bolsa de la familia (*op. cit.*, 2013: 336).

Por lo tanto, resulta difícil transformar las condiciones de vida de los beneficiarios de proyectos gubernamentales, y por otra parte considero también fundamental valorar el desafío que el movimiento zapatista ha enfrentado al prohibir el consumo de bebidas alcohólicas entre sus miembros, esto considerando el profundo nivel del alcoholismo que sufre el estado Chiapas.

Esta medida de la prohibición del consumo del alcohol, por sencilla que parezca, va a beneficiar profundamente a los núcleos familiares de las comunidades. Y con ello, a la relación existente entre hombre y mujer, pues aunado el alcoholismo el estado también presenta un gran problema de violencia intrafamiliar derivado de éste, pero con la aplicación de este tipo de medidas se mejora de manera real las condiciones de vida de las mujeres de las comunidades zapatistas, y permite también generar las mayores condiciones de igualdad, pues la mujer deja entonces el plano de persona de segunda categoría para ser un integrante del movimiento con el mismo grado de representación que los hombres, en este sentido, la dignidad del “ser” zapatista es un factor psicológico que mantiene el movimiento en pie, como lo señala de las mujeres zapatistas:

Pero nos da la lástima que hay personas que se dejan engañar y vender su dignidad con algunos regalitos que da el mal gobierno. Los programas del mal gobierno sólo provocan divisiones y desánimos en algunas comunidades pero los que caen en esa trampa del mal gobierno ya quedan conformes, ya no quieren seguir en la lucha y se salen de la organización. Ya sólo quieren resignarse, quieren ser sometidos y dominados por las ideas

del sistema capitalista (EZLN, 2009).

En otro orden de ideas, una cuestión que resulta de interés para los especialistas y propios integrantes del movimiento es la autenticidad de la horizontalidad del poder político, es decir el “mandar obedeciendo”, por la existencia de la parte militar que es el CCRI dentro del EZLN. Al respecto el Subcomandante Marcos menciona lo siguiente en un comunicado de 2004:

Lo que sí es "aportación" (mala por cierto) del EZLN a las comunidades y a su proceso de autonomía, es la relación de la estructura político-militar con los gobiernos civiles autónomos. Originalmente, la idea que teníamos era que el EZLN debía acompañar y apoyar a los pueblos en la construcción de su autonomía. Sin embargo, el acompañamiento se convierte a veces en dirección, el consejo en orden... y el apoyo en estorbo. Ya antes he hablado de que la estructura piramidal jerárquica no es propia de las comunidades indígenas. El hecho de que el EZLN sea una organización política-militar y clandestina contamina todavía procesos que deben y tienen que ser democráticos (EZLN, 2004^b).

En consciencia de este problema del desequilibrio del poder, el CCRI trata de no participar en los asuntos civiles, y se ha dedicado en el acompañamiento de las autoridades elegidas democráticamente por los pueblos. Se dedica también a la vigilancia de la transparencia de los informes elaborados por tales autoridades a los pueblos y a la sociedad civil nacional e internacional, de los apoyos recibidos y en qué se utilizaron (EZLN, 2005). En este sentido, la cuestión de la horizontalidad sigue siendo el reto actual y futuro.

Aún así, cabría entonces poner en cuestión, cuánto pesan las palabras de los voceros en la totalidad del movimiento, y si es que todas sus reflexiones que se han compartido en las redes sociales representan la postura del movimiento zapatista en general.

Pese a todas las contradicciones que sufre el movimiento, lo que se puede percatar de los discursos es la capacidad de aprender de los fracasos, y por ende poder modificar elásticamente la forma del ser y actuar del movimiento en el proceso de construcción de un sistema autónomo más sólido, esta capacidad de reconstituirse a partir de sus errores, nos invita a reflexionar sobre la elasticidad del propio movimiento y de su construcción orgánica, por tanto la posibilidad de alcanzar aprendizajes reales a partir de los errores cometidos permite repensar constantemente los caminos y las alternativas al sistema capitalista.

Por último, para concluir en relación a lo señalado en el primer punto es: considerar la autosuficiencia como una clave para la construcción de la autonomía. Para la autodeterminación, se tiene que construir un nuevo sistema que esté dirigido por las propias comunidades. Para ello, hay que complementar las organizaciones necesarias (salud, educación, justicia, etc.). Hay que introducir nuevos proyectos políticos-económicos-sociales que mantenga la viabilidad del movimiento. En el proceso hay varios fracasos y estancamientos, sin embargo todos ellos también es un proceso enriquecedor para la construcción de la autonomía. La autosuficiencia es el elemento que más fortalece la autonomía, y es donde se encuentra el reto actual del movimiento zapatista.

Se puede decir que en la esfera de la vida cotidiana zapatista, se trata de practicar la lógica del don, la cual construye una relación alterna al sistema capitalista. Para que la relación recíproca fluya dentro de las comunidades, es fundamental continuar y mantener la organización colectiva, puesto que sin la organización no se puede mantener la economía del don. En este sentido, en cuanto a la guerra de contrainsurgencia, hemos visto que los zapatistas no responden directamente a las intervenciones violentas recurriendo igualmente a la violencia, puesto que comprenden las consecuencias que esto implicaría y los riesgos de ocasionar una gran inestabilidad e inseguridad dentro del

territorio que ellos controlan.

En este sentido, evitar la venganza directa significa no establecer una relación bilateral alguna, para ello se desvía la respuesta inmediata y violenta, con lo cual podemos comprender el mensaje de rechazo de los zapatistas de no construir la “comunidad” con sus agresores y con ello evitan a entrar al círculo vicioso de la violencia y de la venganza.

Bajo esta coyuntura política, es indispensable la existencia del CCRI, aunque con la volatilidad de los conflictos que enfrentan, cabría la posibilidad de cambiar parcialmente el papel político que se ha desempeñado el CCRI hasta hoy como la parte militar y el moderador de la totalidad zapatista en relación a la cuestión del poder dentro del movimiento.

Ahora bien, si analizamos los factores prácticos que constituyen la unidad zapatista, cabría primero sin duda señalar la solidaridad, como un mecanismo que permite la subsistencia. En este sentido, como el segundo factor se destaca la existencia de las organizaciones autónomas, en ellas vemos, el trabajo colectivo/individual, la educación, la salud, la justicia y la participación política, y por ende encontramos la autoconstrucción, la autosuficiencia del bienestar y el cumplimiento de los derechos indígenas que han sido ignorados por el gobierno federal y estatal. Como el tercer factor, cabría apuntar la memoria colectiva, es una consciencia que se busca fomentar para que no se olvide el porqué del movimiento y con ello que no se repitan las condiciones que en el pasado llevaron a su creación, para ello, para la conservación de la memoria la educación es el factor clave. Aquí podemos introducir la idea de la dignidad rebelde. Salir del movimiento significa el abandono de la dignidad que consiste en la autonomía, libertad y justicia. Y en relación a la memoria colectiva mencionada antes, como el cuarto factor, existe otro último elemento la capacidad de soñar un mundo diferente y “mejor”.

Todos estos factores están circulando dentro de la órbita de las relaciones recíprocas comunitarias, que coexisten y se vinculan libremente, y a la vez construyen la identidad zapatista. La creación de memorias colectivas actuales generan una nueva unión. Son memorias que se comparten y se renuevan, recibiendo la educación o enseñando, recibiendo las asistencias médicas o trabajando como promotor/a de salud, haciendo arreglos para la justicia o bien sometándose a la sentencia, participando en los actos políticos y en los festivales. Todas estas actividades contribuyen a crear una unidad, refuerzan el orgullo comunitario y la idea de que están construyendo su circunstancia con su propia determinación. Y esto otra vez será la fuente de la dignidad, y así consecutivamente el “ser” zapatista está circulando dentro del movimiento. Es por esta razón, que a pesar de las medidas de contrainsurgencias no parece la unidad zapatista desde el levantamiento en 1994 hasta el día de hoy.

Finalmente, desde mi perspectiva, el movimiento zapatista se pareja a la noción de la bifurcación del sistema mundo, pues considero que tiene cincuenta por ciento de posibilidad de mantenerse, de consolidarse, de ampliarse y de llevar a la realidad *La Otra Campaña* en donde se incluyen muchas más organizaciones y a la larga de constituirse como una alternativa anti-capitalista de gran envergadura, que sea capaz de poner en cuestión al sistema, de influir en la creación de los nuevos proyectos que permitan la sobrevivencia de las comunidades indígenas de América Latina, la transformación de la marginalidad de la región, que inspire la creación de otros movimientos en otras latitudes del mundo (Europa del este, Asia, África) en donde la desigualdad también es una constante.

Por otro lado, existe un cincuenta por ciento de que el movimiento se debilite, se pierda, permanezca al margen de la realidad que represente solamente el

deseo de unos pocos y que en sus generaciones futuras no se reproduzca más, que de a poco los jóvenes pierdan la identificación con este proyecto, y los partidos y el gobierno entren en las comunidades con sus apoyos, con sus prebendas, que con el paso de tiempo también se desmorone la organización y que la solidaridad de un paso al costado y el individualismo se vuelva en una constante, que se convierta en una anécdota más de la rebeldía de un pueblo indígena y pase a integrar los libros de texto. Esta posibilidad al igual que la continuidad y ampliación del movimiento forma parte de la responsabilidad tanto de los miembros del movimiento como de sus partidarios.

Sin embargo, la semilla de la rebeldía que el primero de enero de 1994 se sembró por el movimiento zapatista tiene 22 años de continuidad y es poco probable que el movimiento desaparezca en su totalidad. El reto está en apostar por el cincuenta por ciento de posibilidades de ampliación y consolidación del proyecto zapatista.

Bibliografía del Capítulo III

Ávila Romero, Agustín, et al. (2014) “El estado mexicano de Chiapas: ¿Qué ha cambiado en veinte años?” Apuntes de CENES. Vol. 33, pp.135-162

Aubry, Andrés. (2005). “*Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*”. Editorial Contrahistoria – Centro Immanuel Wallerstein.

Bastian, Jean Pierre. (2008). “Conversiones religiosas y redefinición de la

etnicidad en el estado de Chiapas”. *Revista Trace*, No. 54. Disponible en: <http://trace.revues.org/index442.html>.

Boff, Leonardo. (1989). "Teología de la Liberación: Recepción creativa del Vaticano II a partir de la óptica de los pobres" en "*Desde el lugar del pobre*", pp.9-39. Ediciones Paulinas.

Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2012). "*Gobierno y Provisión de servicios en Municipios indígenas del estado de Chiapas, México*" Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

Castro, Gustavo y Hidalgo, Onésimo. (1999). "*La Estrategia de Guerra en Chiapas (Primera Parte)*" Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC) y Project Counselling Service. Chiapas. México.

Ceceña, Ana Esther. (2013). "Subvertir la modernidad para vivir bien (o de las posibles salida de la crisis civilizatoria)" en Ornelas, Raúl. (2013). "*Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*" UNAM. Instituto de Investigaciones Económicas.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2012). "Informe de pobreza en México: el país, los estados y sus municipios".

Cuaderno de texto de primer grado del curso. (2013). "*La libertad según I@s zapatistas. Gobierno Autónomo I.*" EZLN.

De Vos, Jan. (1988). "*Oro Verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*", edición de Fondo de Cultura Económica y del Instituto de cultura de Tabasco, México.

Esteva, Gustavo y Guerrero, Arturo. (2011). "Guelaguetza and Tu Chha'ia: a zapotec perspective of what others call friendship", en Dietrich, Wolfgang (ed.), "*The Palgrave international handbook of peace studies: a cultural perspective*",

UK, Palgrave Macmillan, p. 352-372.

EZLN. (2015). "El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Participación de la comisión Sexta del EZLN."

----- (2009). "Acto Cívico del evento político, deportivo, cultural y artístico 'Mamá Corral'"

Disponible en:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/03/09/acto-civico-del-evento-politico-deportivo-cultural-y-artistico-mama-corrall/>

----- (2004^a). "Leer un video. Quinta parte: Cinco decisiones de buen gobierno."

Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004_08_24.htm

----- (2004^b). "Leer un video. Segunda Parte: Dos Fallas."

Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004_08_21.htm

----- (2008). "Mesa Redonda en la UAM Xochimilco."

Disponible en:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/06/28/mesa-redonda-en-la-uam-xochimilco-28-de-junio/>

----- (1993). "Primera Declaración de la Selva Lacandona."

----- (2005). "Sexta Declaración de la Selva Lacandona."

----- (1993). "Ley Agraria Revolucionaria" en *EL Despertador Mexicano*, Organó Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre.

Fernández Christlieb, Paulina. (2014). "*Justicia Autónoma Zapatista Zona Selva Tzeltal*" Ediciones Autóno@s. México.

García Aguilar, María del Carmen y Villafuerte Solís, Daniel. (2004). "Las organizaciones campesinas y el conflicto agrario en Chiapas: crisis y desafíos" en *Anuario*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

González Esponda, Juan y Pólito Barrios, Elizabeth. (1995). "Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista" Revista Chiapas núm.1.

Disponible en:

<http://www.revistachiapas.org/No1/ch1gonzalez-polito.html>

González Ruiz, Nicolás. (2013). "Resistencia y construcción de autonomía : una experiencia comunitaria zapatista." en: Revista Pueblos y fronteras digital. pp.313-340.

Harvey, Niel. (2011). "Más allá de la hegemonía. El zapatismo y la otra política" en Baronnet, Bruno, Mora Bayo, Mariana y Stahler-Sholk, Richard.(coord.) "*Luchas muy otras*" (2011). Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS y Universidad Autónoma de Chiapas. pp.163-190.

Hidalgo, Onésimo y Castro, Gustavo. (1999) "*La estrategia de guerra en Chiapas (Primera parte)*" Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria.

Jiménez Ricárdez, Rubén. (1996). "Las razones de la sublevación". Revista Chiapas. México. Disponible en:

<http://www.revistachiapas.org/No3/ch3jimenez.html>

Latouche, Serge. "*La apuesta por el decrecimiento: ¿Cómo salir del imaginario dominante?*" (2008). Icaria editorial. Barcelona, España.

Legoretta Díaz, María del Carmen. (2015). "*Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona.*" Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM. México.

López y Rivas, Gilberto. (2003). "Contrainsurgencia y paramilitarismo en Chiapas en el gobierno Vicente Fox" en Revista Chiapas Núm. 15. Editorial

Era-IIEc. México.

Disponible en:

<http://revistachiapas.org/No15/ch15lopez.html>

Leyva, Xochitl y Burguete, A, (2007). *“La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia”*, CIESAS, México.

Michaux, Jacqueline. (2005). *“El potencial de la economía de reciprocidad: apuntes para la discusión”* Encuentro de dirigentes y representantes de los pueblos originarios, "Los Pueblos Originarios camino a la Constituyente", organizado por APPNOI, Inti Andino, TARI y la Fundación Suma Qamaña en Achocalla.

Nash, June. (1995) “The Explosion of Communities in Chiapas” en June Nash, George A. Collier, Rosalva Aída Hernández Castillo, Kathleen Sullivan, Ma. Eugenia Santana E., Christine Marie Kovic, Marie-Odile Marion, Hermann Bellinghausen, (1995). *“The Explosion of Communities in Chiapas”*. IWGIA, Copenhagen, pp. 5-6.

Núñez Rodríguez, Violeta, Gómez Bonilla, Adriana, & Concheiro Bórquez, Luciano. (2013). La tierra en Chiapas en el marco de los "20 años de la rebelión zapatista": La historia, la transformación, la permanencia. *Argumentos (México, D.F.)*, 26(73), 37-54. Recuperado en 12 de abril de 2016, Disponible en:

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-579520130003000003&lng=es&tlng=es.

Pineda, Francisco. (1996). “La guerra de baja intensidad” en Revista Chipas Núm. 2. Editorial Era-IIEc. México.

Ramírez López, Berenice Patricia. (2011). “La política social del gobierno mexicano” en: *“América Latina y el Caribe: La política social en el nuevo contexto - Enfoques y experiencias”* FLACSO-UNESCO. Uruguay.

Stahler–Sholk, Richard. (2011). “Autonomía y economía política de la resistencia en Las Cañanadas de Ocosingo” en Baronnet, Bruno, Mora Bayo, Mariana y Stahler-Sholk, Richard.(coord.) “*Luchas muy otras*” (2011). Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS y Universidad Autónoma de Chiapas. pp.409-446

Tarrío García, María y Concheiro Bórquez, Luciano. (2006) “Chiapas: los cambios en la tenencia de la tierra” en *Nueva época* Núm.51 Mayo-Agosto 2006.

Tello Díaz, Carlos. (2013). “*La rebelión de las Cañadas*” Editorial Debolsillo.

Temple, Dominique. (1997). “*El Quid – pro quo histórico, en El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*” Aruwiyiri, La Paz, Bolivia.

Van der Haar, Gemma. (2005). “*El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha*” Labour again publications.

Villafuerte Solís, Daniel, et al. (1999). “*La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos.*” Plaza y Valdés.

Wallerstein, Immanuel. (2005). “*Análisis de sistemas-mundo. Una introducción.*” Siglo XXI editores.

----- (2015). “La crisis estructural, o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo” en: Wallerstein et al. (2015) “*¿Tiene futuro el capitalismo?*” Siglo XXI editores.

Womack Jr., John (1999). “Rebellion in Chiapas: an historial reader” The New Press. New York.

Hemerografía

BBC “¿Quién es Samuel Ruiz, el controvertido obispo reivindicado por el papa Francisco en México?”

http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216_samuel_ruiz_chiapas_mexico_papa_francisco_an

Bellinghausen, Hermann. “Impulsan presuntas ONG mercantilización de la naturaleza en Chiapas, denuncian.” *La Jornada* 09/06/2012

Fazio, Carlos. "Paramilitares, brazo ejecutor del poder económico", *La Jornada*, 13 de noviembre de 2000.

Capítulo IV. La lógica del don en los Altos de Chiapas (San Isidro de La Libertad), el movimiento autónomo y retos futuros

4.1 La experiencia autónoma de San Isidro de La Libertad

4.1.1 La autonomía como medio para la construcción de un modelo de reciprocidad: el *Lekil Kuxlejal* como el núcleo contra-hegemónico

Antes de que el movimiento zapatista arrancara su proceso de resistencia (1994), ya existían formas alternativas de participación intracomunitaria que en su expresión amplia se extendían en reducidos marcos regionales y se orientaban bajo el pilar fundamental por el denominado don. En este sentido, la lógica del don dentro del territorio había permanecido prácticamente inalterada a lo largo de varios siglos en las diferentes comunidades indígenas no sólo de Chiapas sino de México en su totalidad, esta lógica no sólo representa una distribución de los labores por realizar o un medio para establecer un intercambio igualitario, más bien significa un mecanismo que permite a las comunidades una forma holística para vivir en armonía comunitaria en lo local y en lo regional. En Chiapas, este concepto del *Lekil Kuxlejal* en tzotzil y tzeltal o *jlekilaltik* en tojolabal pueden ser traducidos como el Buen Vivir en castellano³⁹.

El *Lekil Kuxlejal* es un conjunto de valores y acciones para vivir en armonía al interior de las comunidades, así la armonía hombre-hombre y hombre-naturaleza. Según el antropólogo tzotzil, Miguel Sánchez Álvarez, el *Lekil Kuxlejal* representa la “construcción y creación de vida, mientras que el *Chopol Kuxlejal* o *Bol Kuxlejal* se refiere a la mala vida, a la destrucción y la muerte” (Sánchez, 2012: 7).

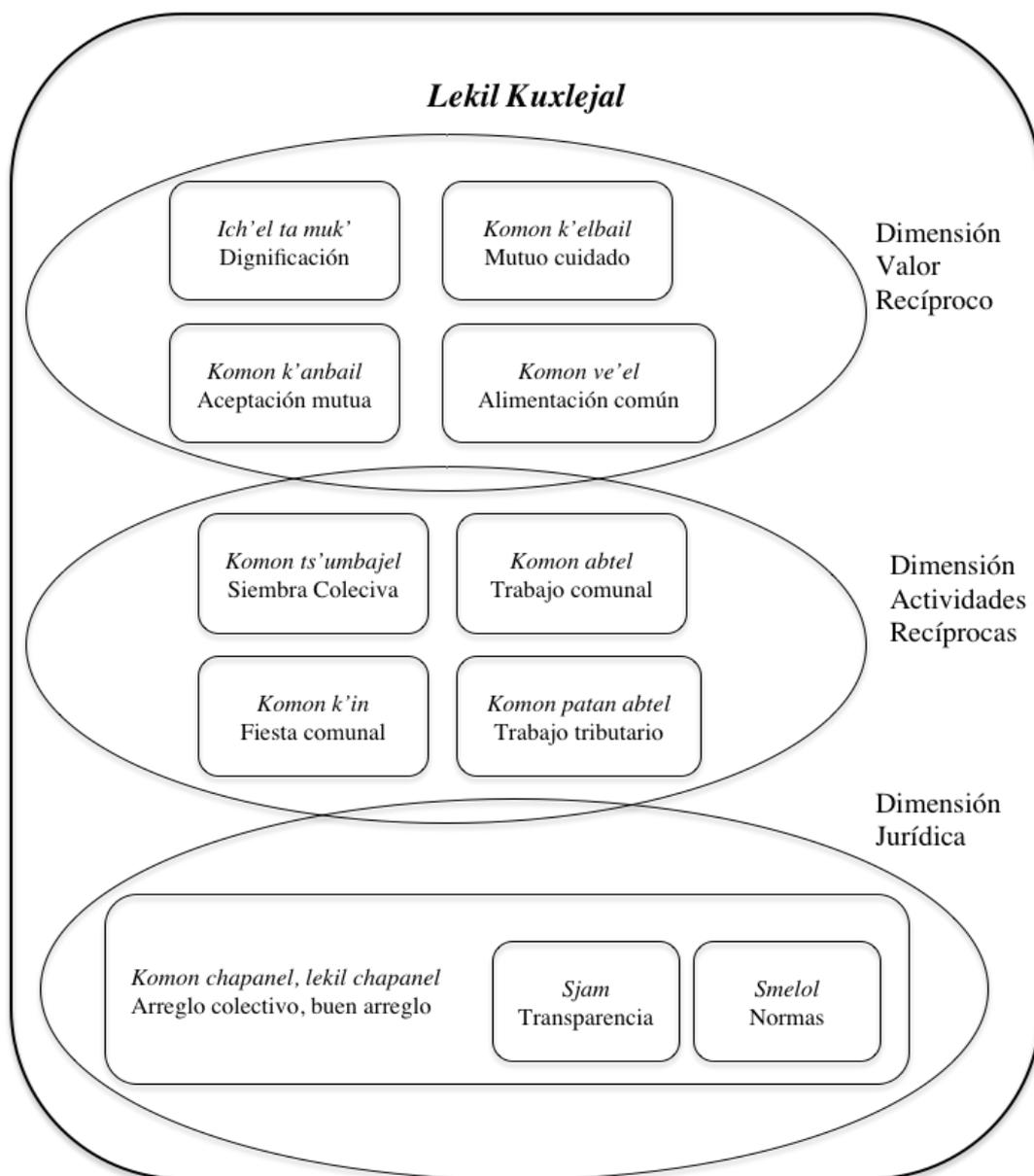
Este concepto del buen vivir abarca todas las dimensiones de la vida comunitaria, representando una permanente búsqueda de la armonía en la vida

³⁹ Por la limitación espacial, la presente investigación se concentra en el análisis del *Lekil Kuxlejal*, puesto que los indígenas de los Altos de Chiapas son mayormente tzotziles.

cotidiana que consiste en el respeto multidimensional, el cual es fundamental para el equilibrio y la convivencia de estos pueblos originarios.

El *Lekil Kuxlejal*, en este sentido, exige a los miembros respetos para los mayores, entre parejas, a la naturaleza, a los usos y costumbres y a los cargos, con lo cual se puede comprender que el arraigo a la cosmovisión indígena es una condición primordial para que funcione esta lógica (Esquema XII⁴⁰).

Esquema XII: los elementos que construyen el *Lekil Kuxlejal*.



⁴⁰ Elaboración propia a base del artículo (Sánchez, 2012).

Sartorello señala que el *Lekil Kuxlejal* representa un “beneficio mutuo entre dos sujetos y no entre un sujeto (el hombre) y un objeto (la tierra)” (Sartorello, 2012: 89), y no se debe confundir este concepto con el “Vivir mejor” de las políticas desarrollistas implementadas históricamente por el gobierno mexicano (*ibíd.*, 91), puesto que no se trata de un modelo básico de satisfacción de las necesidades, el cual dicho sea de paso es el modelo que se impulsa en las sociedades contemporáneas.

En este sentido, el reconocimiento de la subjetividad de los otros es el elemento fundamental para la construcción de esta lógica del respeto mutuo. Al respecto, Antonio Paoli señala lo siguiente:

Un factor necesario, clave para que haya *lekil kuxlejal*, es la paz (*slamalil k'inal*), por lo mismo son dos conceptos inseparables. Hay *lekil kuxlejal* cuando existe *slamalil k'inal*. *Slamalil k'inal* es un estado de silencio de la persona, de su mente. También es un estado de armonía del ecosistema. Realidad colectiva donde naturaleza y sociedad están necesariamente integradas, bien avenidas y conforman el *lekil kuxlejal*. Los *tsetales* y los *tsotsiles* hablan de la paz como de una cuestión social y cósmica, aunque experimentada por el individuo. (...) El *lekil kuxlejal* supone una integración perfecta entre la sociedad y la naturaleza (Paoli, 2001).

Estos señalamientos expuestos por Paoli, apuntan a que el planteamiento del buen vivir que proviene de los pueblos indígenas de esta región (Chiapas), responde a una búsqueda por un estado estático, mientras que la visión del gobierno federal y estatal del buen vivir procura los mejoramientos materiales de la vida de las personas, y se pueden entender los cuales representan un estado dinámico.

Por otra parte, cabría mencionar que las investigaciones sobre este concepto en México son relativamente nuevas o poco difundidas entre los especialistas. La temporalidad coincide con el auge de la discusión académica sobre el Buen Vivir después de que tras una larga lucha de las comunidades indígenas de Bolivia y Ecuador se integraron estos conceptos ancestrales de sus pueblos

originarios a las respectivas constituciones. En este sentido, el *Lekil Kuxlejal* podría representar la propuesta de los pueblos indígenas de Chiapas al proyecto estatal sin hilar a lo ocurrido en los casos andinos con el Buen Vivir.

Sin embargo, actualmente existe dudas razonables como señala Jaime Schlittler sobre esta propuesta, ¿acaso no es un invento de los académicos (Schlittler, 2012: 15)? Por una parte, se podría considerar que este buen vivir a lo chiapaneco se trata de una especulación de la academia, sin embargo, no se puede descartar el concepto por el hecho mismo de la existencia de la palabra y los registros de sus prácticas en la vida cotidiana, puesto que se observan varios aspectos y evidencias de su existencia hasta hoy en el territorio tzotzil y tzeltal.

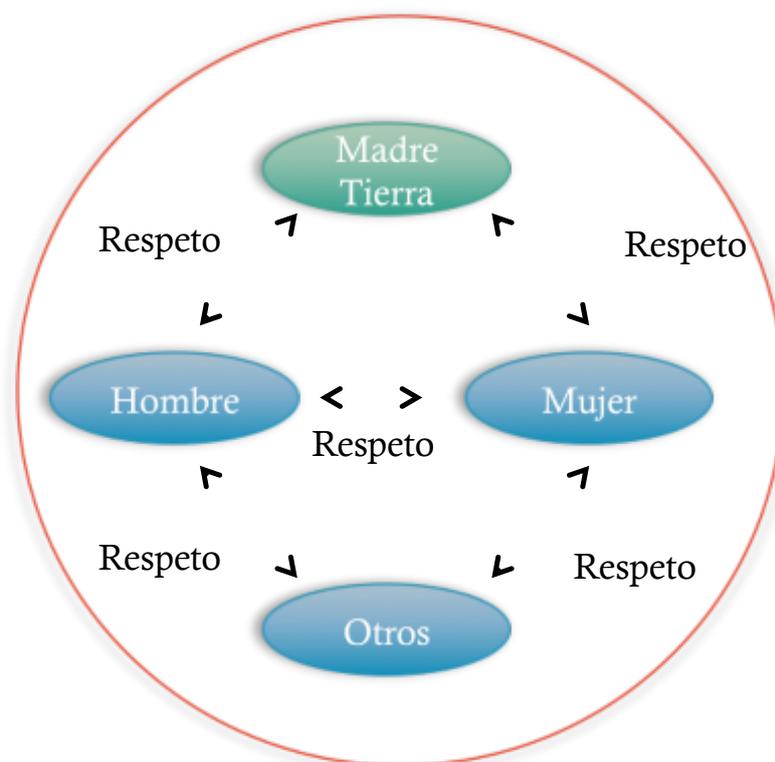
El *Lekil Kuxlejal* es una práctica cotidiana que se ha mantenido por siglos, por lo tanto marcaría una diferencia con las teorías académicas como el marxismo que tiene un orden convencional desde la creación teórica a la praxis. En tal sentido, el proceso de la teorización del concepto del Buen Vivir empezó más bien recientemente, desde el inicio del siglo XXI y con un orden inverso, ya que primero existe la praxis y de ella se están teorizando por parte de los académicos. Esto coincide con la postura del movimiento zapatista la cual formula que “el pensamiento crítico se construye desde las prácticas cotidianas”.

Ahora bien, lo que se plantea desde esta investigación es que el concepto del *Lekil Kuxlejal* también se puede comprender desde la óptica del don. Como se señaló anteriormente, el buen vivir no se trata de la búsqueda de una vida mejor, sino de una vida estática en un estado armonía que representa un estado equilibrado de pleno respeto, donde “nadie se falta respeto, ni yo a nadie”. Por lo tanto, desde la visión antropológica se podría explicar este concepto como un estado perfecto de la reciprocidad. Es decir, es un estado equilibrado de don y contra-don (Esquema XIII⁴¹).

⁴¹ Esquema de elaboración propia.

Este equilibrio puede llegar a ser real pero a la vez muy frágil, puesto que hoy las comunidades indígenas se enfrentan con varios factores ajenos que a diario penetran y deterioran el tejido original comunitario. En este sentido, es importante mencionar que el *Lekil Kuxlejal* o el balance perfecto de la reciprocidad enfrenta el riesgo de la degradación o su transformación. Por lo tanto, si la autonomía es un método para recuperar el espacio dado para la reciprocidad, cumple también la condición necesaria para mantener esta relación recíproca tradicional e interna de las comunidades, puesto que en el contexto de la guerra de contrainsurgencia que se experimenta en Chiapas, la autonomía representa una vía esencial para la construcción del *Lekil Kuxlejal*.

Esquema XIII: el Lekil Kuxlejal como un estado equilibrado de la lógica del don.



Una variedad de políticas de cooptación por parte del gobierno federal y estatal achica la interfaz o el espacio amortiguador que hace posible la autonomía, así se permite la invasión hacia el núcleo interno y se transforma el "ser" de la comunidad. Como consecuencia, generalmente esta nueva grieta ocasiona graduales salidas de los compañeros pertenecientes del movimiento. Este

análisis se puede respaldar con la actual dificultad que enfrenta una comunidad que procura el camino de la autonomía como lo es San Isidro de La Libertad.

4.1.2 La autonomía y la lucha política de San Isidro de La Libertad

San Isidro de La Libertad es una comunidad autónoma localizada en el municipio de Zinacantán en la zona los Altos de Chiapas. Según el *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social* elaborado por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), 94.9% de los habitantes del municipio se encuentra en situación de pobreza, dentro de lo cual 64.8% sufre pobreza extrema, y 30.1% está categorizado en pobreza moderada (SEDESOL, 2015), estas cifras nos muestran las dificultades económicas que se enfrenta en gran parte del territorio chiapaneco.

La mayor parte de la población en esta zona es de origen tzotzil. En San Isidro de La Libertad existe una disparidad en cuanto al manejo de español entre sus integrantes, algunos se pueden expresar bien en español y otros tienen más dificultades. Sandra Ramos que trabajó por mucho tiempo en la comunidad apunta esta disparidad salta aún más cuando se considera diferencia de género, es decir, los hombres hablan más español y las mujeres menos (Ramos, 2013), así la conversación cotidiana se realiza sólo en tzotzil y en este sentido se ha mantenido el idioma como eje para distinguir la identidad comunitaria.

Para esta comunidad, la economía comunitaria consiste en la agricultura en las milpas que cada miembro tiene en el territorio comunal o fuera de éste. Aparte del sustento básico, en conjunto los hombres de San Isidro de La Libertad han buscado la tierra rentada o prestada que está localizada en la zona caliente a cuatro o cinco horas de la comunidad. En la “tierra caliente” (como la llaman ellos), se siembra maíz, frijol y flores de manera colectiva.

Estas medidas económicas, sin embargo no son suficientes para cubrir los gastos que se producen para la satisfacción de la economía familiar, y por lo tanto, tienen trabajos individuales como albañiles, pequeños comerciantes,

ayudantes de otras milpas u otros negocios como viveros o florerías cerca de la cabecera municipal. También en la zona existen casos de migración a otras ciudades grandes e incluso a Estados Unidos.

Antes del levantamiento zapatista, la división comunitaria actual no había tenido lugar, todos formaban parte del Chajtoj, que hoy es una comunidad colindante de San Isidro de La Libertad. En ese momento todos los miembros de la comunidad participaron de la lucha zapatista, sin embargo, a finales del año 1994, ya se habían presentado diferencias entre los zapatistas y los no zapatistas que finalmente concluyeron con la confrontación entre dos grupos, y en este caso el grupo zapatista terminó saliendo de Chajtoj formando una nueva comunidad denominada San Isidro.

En 1998, el EZLN promulgó un llamamiento para que San Isidro fuera parte del municipio autónomo suyo, no obstante el presidente elegido de la comunidad para que fuera el representante del nuevo municipio se adhirió a otro grupo político no zapatista. Esto resultó en el distanciamiento entre la comunidad y el movimiento zapatista, trastocando la organización de la comunidad de San Isidro.

En 2004, San Isidro experimenta una nueva división entre el grupo adherente al PRD que recibía el apoyo de PROCAMPO y el grupo independiente que seguía con el proyecto autónomo zapatista. Finalmente este grupo independiente el 20 de noviembre de 2008 declara como una comunidad autónoma con el nombre de San Isidro de La Libertad.

Con ello, en la zona, actualmente coexisten tres comunidades constituyendo una relación compleja de varios niveles donde se entrelazan aspectos como la ideología política, la relación familiar y las cuestiones religiosas, la cual vista desde afuera resulta difícil de establecer las diferencias entre los distintos elementos que la componen, puesto que estas comunidades coexisten prácticamente en un espacio común. En este sentido, las fronteras de la interacción se constituyen bajo los lineamientos de la ideología y la práctica

política.

Lo complejo de la relación intercomunitaria que se construye a nivel cotidiano se trata de que, pese a la diferencia ideológica coexisten estas “tres comunidades” con proyectos distintos como una supraestructura, debajo de la cuestión ideológica subyacen relaciones familiares, puesto que estas comunidades antes se representaban como una sola. Por lo tanto, los familiares se encuentran fragmentados en estas tres, constituyendo relaciones recíprocas entrelazadas fundamentalmente de familia y otra relación paralela existente en el plano político (Esquema XIV⁴²).

Esquema XIV: Dos escalas de la relación intercomunitaria.



La comunidad más grande es Chajtoj donde el PRI tiene una influencia política casi total, así como San Isidro que era partidario del PRD, el cual actualmente es una comunidad mayormente priista, y por último existe San Isidro de La Libertad que representa el movimiento autónomo. Todas las comunidades tienen sus respectivos centros políticos e iglesias (capillas), por lo tanto, las fiestas patronales, eventos culturales y misas no se celebran juntos.

La autonomía en San Isidro de La Libertad consiste en varias dimensiones. Primero en la dimensión económica, se ha puesto en la marcha la lucha para asegurar el agua y la electricidad. A pesar de la diferencia ideológica que tienen las tres comunidades, algunos trabajos colectivos se comparten hasta hoy, sobre todo en los referente a la infraestructura. Debido a la escasez del agua en la época de sequías, les hicieron llegar la tubería del agua a algunas partes del pueblo, y en otras partes se han construido cisternas con el apoyo de una

⁴² Elaboración propia.

organización civil y fundaciones foráneas.

En cuanto a la energía eléctrica, se estableció un acuerdo firmado con la Comisión Federal de Electricidad (CFE), con el cual se garantiza la gratuidad de la tarifa de la electricidad en la zona. Sobre esta infraestructura también trabajan las tres comunidades juntas en conjunto para su mantenimiento. Así, a lo relacionado a los elementos de infraestructura, San Isidro de la Libertad cuenta con acta de nacimiento y licencia de manejo emitidas por propia comunidad.

Los trabajos colectivos forman parte importante para que la autonomía se mantenga en pie. Las siembras colectivas que realizan las familias en la tierra caliente se utilizan para el autoconsumo, y el excedente se vende. Uno de los clientes más importantes es el Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI) que compra maíz y frijol anualmente de la comunidad. Al mismo tiempo, las mujeres han manejado un pequeño colectivo de telares para vender en las tiendas de San Cristóbal de Las Casas. En noviembre de 2015, gracias a la iniciativa de la secundaria técnica de la comunidad, se inauguró un nuevo trabajo colectivo de telares donde se hacen fundas para guardar Laptop y Tablet.

Por otra parte, en dimensión política, es importante señalar que cada que hay asuntos que discutir se celebran asambleas, mayormente entre hombres de la comunidad, y asambleas generales donde participan tanto hombres como mujeres. Cabría destacar la paciencia que tienen los miembros, cuando se discuten de los problemas existentes dentro de la comunidad, pues comúnmente las discusiones duran prácticamente todo el día.

En cuanto a dimensión judicial, San Isidro de La Libertad cuenta con dos celdas como método de sanción del “delito”, bajo el criterio de usos y costumbres, los que perjudican el orden comunitario serán castigados y metidos en las celdas por un tiempo siempre con el acuerdo de la asamblea. Finalmente la asamblea es la entidad política y judicial que decide el tipo de arreglo en caso de existir controversias mayores y con ello evitar brotes de violencia intracomunitaria.

Sobre todos estos aspectos, la educación autónoma es una de las conquistas más importantes para la construcción de la autonomía de San Isidro de La Libertad. Ésta fue una iniciativa de la población de la comunidad, la exigencia radicaba en que el sistema educativo público cumpliera con su obligación de educar a los niños y jóvenes.

Tras las disputas territoriales y las posteriores negociaciones con San Isidro, San Isidro de La Libertad se consiguió acceder al espacio donde actualmente se encuentra la Escuela Primaria Autónoma Emiliano Zapata. En 2012 se inauguró esta escuela primaria con la planeación pedagógica original (educación autónoma) la cual es producto del esfuerzo de los miembros de la comunidad y el apoyo de los investigadores del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste (CIESAS).

La comunidad eligió una joven pareja como los promotores, quienes posteriormente fueron formados con el acompañamiento del CIESAS. Estos promotores se encargan de la planeación y la ejecución del proyecto educativo elaborado por la propia comunidad. Como estos dos promotores son del lugar tiene experiencias para trabajar tanto en el cultivo, así como el proceso educativo formal, esta pedagogía tiene un carácter bilingüe (español y tzotzil). Esto permite formar a miembros de la comunidad con arraigo a su espacio territorial y valores culturales. En este sentido, María Elena Martínez argumenta la diferencia de la educación autónoma y oficial de la siguiente forma:

La educación autónoma descrita en este caso es diferente a la oficial porque parte de la realidad de vida de los actores a los que va dirigida y a su vez la producen desde su cotidianidad, que se vuelve formativa, pues en ella se integra un conjunto de elementos organizados y relacionados que interactúan entre sí y fortalecen su proyecto de autonomía. No separan sus actividades educativas, agrícolas y religiosas, sino que son percibidas de forma integrada, como un sistema holístico, el cual es apoyado por la solidaridad nacional e internacional (Martínez *et al*, 2014: 27).

La autonomía en San Isidro de La Libertad está lejos de ser completa, puesto

que uno de los elementos que permite la existencia de la comunidad es el apoyo de las organizaciones foráneas. De hecho cuando se presenta un problema importante en la comunidad, los miembros de ésta consultan el parecer de algunas organizaciones exteriores a la comunidad pero que participan ésta, como por ejemplo el Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI) o el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Frayba), las cuales son las organizaciones que han mantenido más estrecha relación con la comunidad.

Retomando el análisis de Araceli Burguete, San Isidro de La Libertad aparentemente cabría en la clasificación de la autonomía “mutada”. Pese a la nueva división social argumentada en el capítulo anterior, la demanda indígena por la autonomía no se ha disipado de Chiapas, sino que se ha mutado y expandido, y es este sentido se utiliza el término “mutación” (*op.cit.*, 2012: 59). Su problematización para la autora se caracteriza por lo siguiente:

Pero ésta carece, regularmente, de propuestas amplias, y muchas veces es usada de manera instrumental. Por tal motivo la suma de todas ellas no permite configurar un movimiento autónomo. La acción colectiva indígena está tan atomizada que impide su rearticulación, lo que dificulta cualquier esfuerzo de organización, ya que los intereses grupales se hallan por delante de cualquier proyecto orgánico. Esta situación no sólo crea problemas al movimiento indígena, sino también es un reto para el gobierno, que se encuentra rebasado por el reclamo autónomo desterritorializado (*ibíd.*, 59).

Esta visión representa que, la reivindicación autónoma atomizada, no se trata del *mundo donde quepan muchos mundos*, es decir, la idea de coexistencia planteada por el movimiento zapatista, sino que se trata de una variedad de comunidades con reivindicaciones autónomas, sin ejes aglutinadores. En este sentido, la autora diagnostica el desarrollo de la autonomía, utilizando el término “fragmentación autónoma”, como lo señala a continuación:

En ausencia del pleno reconocimiento, los sujetos decidieron actuar por su cuenta. Primero, el “tronco mayor”, que era el EZLN, pero luego, cuando éste fue fraccionándose, las

pequeñas partes que lo integraban se soltaron, produciéndose un fenómeno de “fragmentación autonómica”. La autonomía en Chiapas enfrenta el reto de que ésta se concibe desde los sujetos indígenas, no como un derecho para los pueblos, sino como un derecho de los grupos; por ejemplo, la autonomía zapatista que se asume como un derecho de *solo para ellos*, ignorando el proyecto colectivo en tanto pueblos. Las fuerzas centrífugas son más poderosas que las centrípetas endogámicas y etnocéntricas, que los cohesionaron hace apenas dos décadas (*ibíd.*, 60).

... algunos adherentes que han abandonado las filas zapatistas han constituido, a su vez, sus propias organizaciones y procesos políticos, al establecer sus propias autoridades paralelas. Sin embargo, regularmente, estos grupos son pequeños y no alcanzan a integrar miembros suficientes para formar municipios autónomos. Por eso, han proliferado las “comunidades autónomas”, que reclaman su reconocimiento. Éstas instauran sus propias autoridades paralelas en la escala comunitaria, como “agentes municipales autónomos”. Algunas veces se hallan afiliados a algún partido político. Por esta razón ocurre que en la actualidad, prácticamente en todos los municipios indígenas en el estado, existen en las comunidades varios agentes municipales (por ley debería haber solamente uno), adheridos a alguna sigla partidaria, siempre en oposición con el partido gobernante (*ibíd.*, 60).

Algunos diagnósticos de la fragmentación autonómica coinciden con la figura de San Isidro de La Libertad, sin embargo, primero cabría señalar que más bien la comunidad podría clasificarse como una variedad más que coexiste en la zona, es decir, como una extensión política-ideológica del movimiento zapatista, puesto que a través del CIDECI todavía se encuentra la presencia de la ideológica del movimiento.

Además, como el segundo punto, a su vez en la comunidad existe el intento de formar un nuevo municipio con otras comunidades autónomas localizadas en Zinacantán, retomando la forma del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ), pese a que su escala es relativamente pequeña, así, el movimiento zapatista en este sentido, sigue siendo la fuente de inspiración para el proyecto que se busca construir en San Isidro de La Libertad.

De lo recabado por Sandra Ramos quien ha realizado investigación en la comunidad desde años atrás (Ramos, 2013), los testimonios de los compañeros de la comunidad apuntan a que, pese a que ellos se han separado del movimiento zapatista, se mantiene en la disposición de apoyarlo en caso de emergencias.

El otro punto que destacar es que actualmente los miembros de San Isidro de La Libertad no reciben ningún apoyo gubernamental, tampoco tiene afiliación con un partido político, por otro lado, formar parte de algún partido para ellos significa salir del movimiento, lo cual es equivalente a irse de la comunidad.

4.1.3 Breve revisión del sistema de cargos

Uno de los factores fundamentales para construir cualquier proyecto comunitario es la generación de un organismo de distribución de funciones (sistema de cargos), en este sentido se fundamenta gran parte de proyecto autónomo que tiene lugar en Chiapas. El sistema de cargos forma parte de los temas más estudiados históricamente por la antropología en América Latina y se ha representado como un objeto de estudio fundamental en la investigación de los pueblos indígenas del continente, considerándose dicha forma de organización como una forma típica de organización social de amerindios. Se ha definido también como el “conjunto de cargos que hacen posible el ceremonial religioso católico en su expresión católico-popular” (Topete, 2010: 281). Con lo señalado por el autor, se puede distinguir la amplitud del concepto.

Para el desarrollo de éste, los académicos norteamericanos han desempeñado un papel fundamental principalmente en la zona los Altos de Chiapas. Los investigadores de la primera generación, construyeron una visión fuertemente funcionalista del sistema de cargos, es decir, se consideraba que el sistema servía como un mecanismo de nivelación de la riqueza, esta visión podría decirse que es una forma típica del sistema, en donde los miembros que cumplen la mayoría de edad tienen que participar obligatoriamente en dicho sistema, al asumir los cargos que les corresponden por edad y jerarquía social,

así pues conforme el individuo envejece puede escalar a los altos cargos y con más prestigio. Entonces el sistema forma una estructura piramidal que a su vez crea una estratificación social, donde se quiebra el concepto idealizado de las comunidades indígenas como igualitarias *per se*.

Según Frank Cancian (1976), esta visión se divide en dos posicionamientos teóricos. Uno de ellos es la denominada “teoría conflictual de la sociedad”, donde se argumenta que el sistema funciona como un mecanismo para la redistribución de recursos económicos dentro de la comunidad (Paniagua, 2008 :8). Los gastos económicos por asumir los cargos servían para nivelar la distribución, con lo cual se comprende que es un sistema que promueve la economía del “don” en el ámbito comunitario, puesto que los que asumen cargos otorgan su disponibilidad temporal y económica para los otros integrantes, mientras que en contraparte en lo que se consideraría como el contra-don el individuo que participa en este sistema adquiere más prestigio.

Por otro lado, Frank Cancian propone otro posicionamiento que representa a la “teoría de consenso social”, donde se sostiene que el sistema de cargos no elimina la estratificación, sino la neutraliza, es decir cobra un sentido ritual y se legitima socialmente (*ibíd.*).

Esta polémica funcionalista enfocada en la economía se ha puesto en cuestión por la nueva generación de antropólogos como Henri Favre (1973), y a la par surge una visión etnohistórica que revisa la formación histórica y política del dicho sistema. La complicidad recíproca que se ha construido entre la sociedad indígena y la sociedad colonizadora (pueblo occidental), donde los pueblos indígenas apostaban a la conservación de sus valores culturales y su cosmovisión y a su vez la existencia de los ladinos que utilizaron el sistema para mantener la discriminación social. En este sentido, el sistema de cargos fue utilizado como una medida de resistencia (social y cultural) y como una medida de control colonial (discriminación y estratificación social), por lo tanto la eliminación del entorno colonial ocasionaría la desaparición del sistema (*op.cit.*, 2008: 13).

Por otro lado, existe una visión aún más radical sobre el tema, al respecto Judith Fierdlander (1978) propone que, la visión simbólica del sistema de cargos, en la cual considera que el sistema ha sido una invención folclórica de antropología convencional y señala que la identidad étnica está en actualización permanente. Esta crítica se relacionaría con el argumento de David Madrigal González que señala que la cuestión étnica como “indígena” no es condición necesaria para que se forme un sistema de cargos (Madrigal, 2011).

En este sentido, Jorge Gustavo Paniagua, a su vez señala lo siguiente:

...la organización ceremonial indígena no era ni prehispánica ni colonial, que procedía del siglo XIX y XX, y que estaba muy ligada al proceso de reforma agraria, a la vida campesina y a la conformación de estructuras políticas caciquiles (*op.cit.*, 2008:20).

A esto se debería sumar la revisión del sistema de cargos tradicional en la actualidad, donde el sistema ya no cumple solamente una finalidad ritual y cívica, sino también intereses económicos y políticos. El sistema de cargos integrado en los movimientos autónomos chiapanecos se observa con una mezcla de cargos institucionales y rituales, puesto que existe una necesidad política de organización y una necesidad religiosa que garantiza el equilibrio del prestigio entre los miembros de la comunidad. Estos cargos están sostenidos por la solidaridad y la reciprocidad para mantenerse en tal sentido se da continuidad a la forma comunitaria y se estructura en base a éste la lucha política.

Este sería el caso del sistema de cargos en San Isidro de La Libertad, ya que la comunidad tiene que formar parte de esta institución para mantener la lucha política. Todos los cargos son rotativos de dos años, y que cuentan con; dos autoridades que son los líderes políticos del determinado periodo, los cuales son los mediadores generales en todos los asuntos comunitarios; un patronato de agua y otro de luz; cuatro encargados de religión como catequistas; dos

personas para el comité de educación; dos para templo, quienes ven la necesidad y manutención de la iglesia y de la capilla; un kprincipal, quien vigila la zona como policía (a esta persona les ayudan los de otros cargos en caso de emergencia); uno/una o dos promotores de educación.

Como se ha señalado, ningún cargo es remunerado, sin embargo en mi estadía no me señalaron inconformidad alguna por asumir los cargos, puesto que el tiempo de rotación es de dos años, y que no se requiere hacer un gasto económico remarcable por ocupar los cargos, más bien los gastos se recolectan de manera colectiva cuando la situación así lo requiere. Así pues, los cargos en las comunidades autónomas por la fusión entre cívico-ritual e institucional-político, no cabría en la clasificación funcionalista del sistema de cargos, sino podría decirse por el contrario que es un sistema mucho más práctico que se ajustó a una forma política que busca la autonomía.

Frente a la variedad de sistemas de cargos que hoy tiene lugar en Chiapas y otras partes de México, sería fundamental retomar las preguntas que hace Paniagua sobre la vigencia y posibilidad de dicho sistema:

Si los pueblos indios no son portadores de esencias inmutables, ¿qué ocurre ahora cuando sus formas culturales transitan ya no por los anacrónicos grilletes de la sociedad colonial, sino por los lazos invisibles de la sociedad más globalizada de la historia? Se afirma en demasía que los pueblos indios están centrados en la oralidad, lo que da valor al bagaje cultural acumulado en la memoria de los viejos, mandones o principales de los sistemas de cargos. Pero, ¿qué sucede ahora que esa estructura, eficaz reducto de los pueblos indígenas, está rota, débil, desarticulada o, peor aún, abandonada? ¿Quién orienta ahora, y por cuáles mecanismos, la vida cultural en los nuevos lugares de destino? ¿Qué papel juegan los jóvenes letrados cuando tienen que enfrentar a los viejos sabios pero iletrados (*ibíd.*, 23)?

Por último lo que ocurre en Chiapas en la actualidad es justamente este choque entre lo tradicional y lo contemporáneo, y por lo tanto la transformación de las comunidades es una realidad. Asumir cargos ha sido un aspecto que compone el *Lekil Kuxlejal* o el buen vivir tzotzil/tzeltal, por ende, la crisis del sistema de cargos representa también una crisis del concepto mismo del *Lekil Kuxlejal*. En el contexto de la división social, así se presenta una crisis en la formación y reproducción de la comunidad, en este sentido cabría preguntarnos ¿cuáles son los fenómenos que experimentan estas comunidades? ¿En este contexto, sería posible recobrar el *Lekil Kuxlejal*?

4.1.4 La pérdida de la identidad colectiva y la participación en el sistema de cargos.

En el contexto de la globalización, se ha acelerado el proceso de modernización, con lo cual se han alterado los ritmos de la vida tradicional de los pueblos indígenas. En este sentido, no es atrevido decir que el *Lekil Kuxlejal* está en el proceso de la degradación e incluso desaparición. Políticas públicas, educación, aunado a la experiencia de vivir en lugares distantes de la comunidad (migración y retorno), a la par de televisión por cable, la radio y sobre todo la presencia de nuevas religiones (Testigo de Jehová, Pentecostés), etc., son algunos de los factores que están contribuyendo al deterioro de la dicha institución, transformando el “ser” de las comunidades. El resultado de estas alteraciones se presenta en las entrevistas realizadas por Ortelli, Ávila, Sartorello (2012), Schlittler (2012) y estos autores señalan una pérdida de la identidad colectiva.

Cabría mencionar primero sobre la degradación de alimentos, por lo tanto la ruptura de la cultura alimentaria a base de verduras cosechadas en el territorio donde viven. Por el uso de agroquímico e insecticidas, así como de víveres que provienen del apoyo del gobierno, señalan que hay nuevas enfermedades antes inexistentes en la zona. Parafraseando a Claudio Stefano Sartorello, es un proceso de la “colonización de la cultura alimentaria a través del programa

gubernamental para luchar contra la desnutrición” y la “colonización de la salud promovida desde las clínicas y hospitales” (Sartorello, 2012: 85).

En una entrevista realizada por Schlittler señala el caso concreto de la mala nutrición de manera breve; “comprar *nisshin (maruchan)* vendiendo huevos” (Schlittler, 2012: 44). El triunfo del valor de cambio posibilita a los pueblos indígenas cada vez menos la producción de su propia comida, hoy en día la comida proviene de afuera y la tienen que comprar. Esta degradación de la autosuficiencia, por lo tanto significa la pérdida de prácticas en las milpas que influye directamente a la transformación o incluso la desaparición del *Lekil Kuxlejaj*, puesto que la práctica milpera ha construido una visión cultural de los pueblos indígenas, considerando que ésta se ha mantenido cumpliendo una función pedagógica para los niños que acompañan a sus padres y a los mayores a trabajar en las milpas (Mariaca et al., 2007).

Como otro aspecto de la degradación, se agregaría la pérdida de respeto en todos los ámbitos comunitarios (Ávila, Sartorello 2012, Schlittler 2012). En la comunidad hay más divorcios, menos respeto a los mayores, así como una degradación aún mayor de la posición de las mujeres en relación con los hombres de la comunidad. Un incremento sustancial en el desarraigo de jóvenes, es decir los jóvenes no se asientan en la comunidad, piensan que es mejor salir de la comunidad y si es posible no regresar. Los más jóvenes carecen del respeto al trabajo que desempeñan las mujeres. Así, sin arraigo al territorio a donde se construye la vida cotidiana, se hace prácticamente imposible el respeto a la naturaleza.

Un integrante de San Isidro de La Libertad, mencionaba su descontento por su hermano que trabajaba en Quintana Roo, y que regresaba a la comunidad sólo para talar los árboles que están en su terreno y luego venderlos como maderas. Como consecuencia, su terreno tenía pocos arboles grandes en comparación a las tierras aledañas. El compañero me decía, “ya no hay respeto a la madre tierra”.

Por otra parte, cabría señalar el proceso de supresión del concepto del don por políticas públicas, como lo señalamos en el capítulo anterior. El gobierno federal y estatal o los partidos políticos imitan la relación recíproca del don con los pueblos indígenas. Surge aquí el proceso del *Quid Pro Quo* (Temple, 1997), donde los pueblos indígenas se buscan confundir en los criterios de relación recíproca de los pueblos indígenas superponiendo el desparramamiento temporal del gobierno con el don positivo, en contra-don de la votación (clientelar) de los pueblos y comunidades de la región. Esto implica también un proceso de gradual abandono de lo propio para recibir lo ajeno, y con ello hoy el avance del proyecto estatal ha penetrado a la lógica comunitaria tradicional desde el proyecto modernizador.

El *Quid Pro Quo* transforma el sentido del *Lekil Kuxlejal*, puesto que implanta este supuesto el nuevo sentido del “vivir bien” basado en la visión teleológica convencional del desarrollo. El intento del gobierno aparece con claridad cuando el estado se celebró el Festival del *Lekil Kuxlejal* el 9 de agosto de 2011, en el marco del día internacional de los pueblos indígenas que coincide con el aniversario del nacimiento de los caracoles zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno. Entonces señala Jaime Schlittler, que en la discusión con los pobladores de Acteal:

...de forma indignada dijeron que cómo el gobierno podía hablar de *Lekil Kuxlejal* cuando mucho de lo que practica es el chopol kuxlejal entonces que no era justo que se estén apropiando del concepto queriendo hacer creer que *Lekil Kuxlejal* significa el “vivir mejor” de Calderón (Schlittler, 2012:75).

Así pues la degradación del *Lekil Kuxlejal* está presente en todos los ámbitos comunitarios, puesto que los factores externos mencionados alteran la forma del “ser” indígena. Este fenómeno acrecienta el estado del rechazo a la tradición; la lengua, los cargos tradicionales, los trabajos tradicionales como curanderos o hueseros, el uso de las medicinas tradicionales y la vestimenta originaria.

En relación a la pérdida de respetos, cabría destacar la brecha generacional como un factor de quiebra del *Lekil Kuxlejal*, y lo que representa, este fenómeno es una menor aceptación del sistema político tradicional, es decir del sistema de cargos. En este sentido, se podría retomar la investigación de Paola Ortelli y Marcos Gómez donde muestra una difícil aceptación actual de los cargos tradicionales en San Andrés Larráinzar.

Por ejemplo, el cargo de alférez que es el encargado de realizar la fiesta de algún santo católico (cada santo tiene su propio alférez), también de la comida de los invitados, de los juegos pirotécnicos y son acompañados con los *nakanvanejetik* y las autoridades del ayuntamiento tradicional (Ortelli y Gómez, 2012 : 45-48). Este cargo se podría clasificar dentro del marco de la visión funcionalista, puesto que el cargo no es remunerado, y además funciona como un sistema para evitar la concentración de riqueza material en un individuo.

Lo que señala estas investigaciones es la tendencia actual de los jóvenes que ya no quieren tomar estos cargos. Sin embargo el problema radica en que, este cargo no sólo tenía función económica sino también disciplinaria-ética-educativa. Irónicamente, conforme al avance del nivel de la educación oficial de los jóvenes se ha perdido el valor a los cargos, y en este sentido, Ortelli y Gómez señalan que “históricamente la escuela juega un papel importante en el desarraigo de estos jóvenes y la ruptura con la cultura de origen” (*ibíd.*, 50).

Los adultos en la comunidad piensan que los cargos son una fuente de enseñanza para trabajar en colectividad. Existe un descontento hacia el sistema de cargos, puesto que los jóvenes en la actualidad quieren ser “libres” de la obligación de cumplir los papeles importantes en la comunidad que implica un gran gasto para las familias (*ibíd.*, 51). Esto nos lleva a reflexionar el triunfo de los valores individualistas en el ámbito comunitario.

Este gradual abandono del sistema de cargos y los antagonismos generacionales están relacionados con la migración y por tanto con la cuestión de la pérdida del respeto (mayores, mujeres y tradiciones). Muchos jóvenes

vieron más viabilidad para ganar prestigio social “consiguiendo e invirtiendo dinero fuera de la comunidad antes que comprometerse en un lento camino de ascenso a través de los cargos” (*op.cit.*, 2008: 19). Como consecuencia, los jóvenes que antes dependían del sistema tradicional tanto cívico como político, se han convertido en “un poder paralelo que, en lugares como Chamula o Zinacantán, desafiarían la autoridad de los ancianos o principales” (*ibíd.*, 19).

En San Isidro de La Libertad, no era visible esta tensión generacional, sin embargo cuando les preguntaba a los jóvenes sobre el *Lekil Kuxlejal*, no me contestaron con claridad. Así, la percepción sobre la autonomía también es distinta entre generación, es decir, la erosión de los conceptos con el tiempo es uno de los desafíos más grandes que hoy enfrentan los movimientos indígenas autónomos en el estado de Chiapas.

Bajo este contexto de la degradación de los valores tradicionales, el movimiento autónomo en Chiapas está reivindicando la capacidad de desarrollar una producción cultural propia, de realizar su creatividad para generar alternativas que limiten la apropiación acrítica de patrones culturales promovidos desde el ámbito ciudadano (Sartorello, 2012: 86). En este sentido, el *Lekil Kuxlejal* no se trata de una nostalgia sino una manera de expresar la lucha anti-sistémica.

Un miembro de San Isidro de La Libertad me señalaba que la autonomía se trataba de “respetar y proteger su propia cultura”. Antonio Paoli también respalda esta idea, mencionando que “la autonomía de la comunidad será la estructura clave que permite la reproducción cultural, atentar contra la autonomía es atentar contra la cultura” (Paoli, 2003: 23). Entonces bien, el Buen Vivir tzotzil y tzeltal no busca “salir de lo que son, sino de seguir siendo lo que son” (Schlittler, 2012: 61) y la autonomía sirve como una capa de protección que procura la autodeterminación, subsistencia y autosuficiencia:

...Ya no depender de eso, ser menos dependiente, conseguir nosotros mismo todo lo que necesitamos; que hay algunas cosas que yo no produzco, bueno entonces que haya un

intercambio entre indígenas, entre pueblos, y que nos beneficiemos ambos, que nadie se haga rico sino, que beneficie a ambas partes. Que el beneficio, la solidaridad, sea mutua. Me imagino que así va a ser algún día que lo que va a producir la gente, no va haber necesidad de importar, de traer de lejos, que será un mercado justo o mercado solidario para los pueblos, donde todos nos beneficiemos, que la educación impartida sea tomando en cuenta sus usos y costumbres, sus tradiciones, su lengua materna y que no nos enseñen cosas de otros lados que no nos interesa, más bien es saber qué tenemos en nuestro pueblo para que de ahí aprendamos, que vaya a haber más universidades para indígenas como este intento del CIDECI de indígenas para indígenas (Schlittler, 2012: 62).

Por último, el *Lekil Kuxlejal* es el núcleo de la filosofía y la práctica comunitaria, y la autonomía es una herramienta esencial para que por medio del proceso democrático se decida a qué agentes externos se les permiten entrar en la comunidad. Es decir, la autonomía construye la interfaz o el filtro para seleccionar qué resulta apropiado o perjudicial para la reciprocidad interna y la reproducción cultural.

Sin embargo, existe una brecha entre la teoría y la praxis, pues es justamente bajo estos condicionamientos que se en cuestión la continuidades del proyecto autonómico dado los desafíos y dificultades que enfrentan hoy las comunidades como San Isidro de La Libertad: especialmente en dos aspectos entrelazados, la autogestión y la construcción de la denominada economía solidaria.

4.2 Los retos para la reproducción social de comunidades indígenas autónomas de los Altos de Chiapas

4.2.1 La autogestión

La autogestión es uno de los retos más grandes de los movimientos con reivindicaciones autónomas, que retomando la visión de Mabel Thwaites Rey, se destacarían los siguientes puntos como los retos que enfrentan tales

movimientos sociales autónomos: ambigüedad de las tareas por procurar la horizontalidad relacional, ausencia de integración (enlaces externos), falta de recursos básicos tanto materiales como organizativos, peligro de una orientación idealizada procurando la construcción pre-capitalista, transmisión del sentido de la lucha social, etc. (Thwaites, 2011).

Tales dificultades señaladas son a las que se enfrenta en San Isidro de La Libertad en el camino de la construcción de la autonomía. Derivado de mi trabajo de campo, en la escuela primaria autogestionada, los dos primeros promotores asignados dejaron de trabajar en el labor de docencia en 2016, puesto que según la explicación del promotor fue que la comunidad no tenía disponibilidad económica para cubrir los gastos de los dos promotores.

La carencia de los recursos económicos es un problema para dar continuidad al proyecto autónomo, que en este caso, la comunidad recurría a los apoyos solidarios externos como el estipendio a los dos promotores, el efectivo mayormente proveniente de la donación recaudada incluyendo a la de las estudiantes coreanas⁴³ que anualmente les visitaban. La comunidad apoyaba a los promotores por el medio de distribución de maíz cosechado en la tierra caliente, sin embargo no contaba con el fondo comunitario suficiente para sostenerlos (*op. cit.*, 2015: 28).

En el caso de la secundaria técnica, la comunidad actualmente invita un maestro extranjero voluntario. A largo plazo, esta secundaria tendría que ser autogestionada por propios miembros formados en la comunidad, sin embargo por el momento no encontramos la evidencia de que este proyecto pueda llegar a ser viable para completar la operación independiente.

Pese a que la carencia del fondo ha causado que los promotores dejaran de sus

⁴³ El CIESAS en 2009, invitó a un grupo de maestros y estudiantes procedentes de Corea del Sur en un proyecto que implicaba la convivencia e interacción con los habitantes de la comunidad de San Isidro de La Libertad y este grupo de estudiantes apoyó económicamente al proyecto del promotor con una donación que la comunidad la utilizó para respaldar a la economía de los promotores.

puestos, una de las tres alumnas de secundaria asumió el cargo recientemente. Entonces bien, ahora la comunidad tiene que decidir qué tipo de apoyo va a ofrecer para el esfuerzo de la nueva promotora. Debemos comprender que estos movimientos autónomos tienen ciclos altibajos cuando adquieren impulsos positivos y también existen momentos de debilitamientos de la solidaridad.

Por otro lado, en el plano político, mi estadía coincidió con la tormenta política que sacudía el cimiento de la comunidad. Con anterioridad, se había discutido a lo largo de tiempo, sobre la posibilidad de ampliar el alcance de la autonomía formando un municipio autónomo en Zinacantán con dos otras comunidades que se llaman Bochojbó y Caqueté. Esto tenía la intención de formar una alianza autónoma y construir una nueva instancia como el MAREZ de los zapatistas para la mediación intercomunitaria y procurar la posibilidad de proyectos colectivos.

San Isidro de La Libertad tenía planeada la publicación oficial de la formación del nuevo municipio autónomo para el pasado 20 de noviembre de 2015 coincidiendo así con el duodécimo aniversario de la autonomía de la comunidad. Sin embargo, los problemas familiares serios que presentaban dentro de la comunidad, les hicieron que pospusieran la publicación e incluso la formación misma del municipio.

Dos familias se pelearon por el comportamiento de sus respectivos hijos y el mal arreglo (*chopol chapanel*) de este asunto finalmente ocasionó la salida de una de estas familias del movimiento autónomo. Esta familia ha formado parte del núcleo de la resistencia desde el levantamiento de 1994, por lo tanto la comunidad sufrió un declive en su organización. Posteriormente se dieron cuenta de que la autoridad de Chajtoj (comunidad vecina) le ofreció al ahora ex-miembro cinco mil pesos por cada hombre de la familia por el cambio de su orientación política. Esto representa parte de la guerra de contrainsurgencias del gobierno federal y estatal, en busca de aniquilar la reivindicación autónoma en la zona.

La compleja realidad que construye las tres comunidades en la zona representa que, a base de las relaciones familiares como se ha señalado anteriormente en el esquema XI, la tensión intercomunitaria no es permanente, más bien la comunidad se encuentra en una situación de dualidad: una relativa paz social (si comparamos con los zapatistas que están rodeados de las fuerzas paramilitares y del ejército) y conflictos locales se desatan espontáneamente.

Entre las tres comunidades, la formación familiar está entrelazada y forma una estructura debajo de las diferencias políticas e ideológicas que construyen la superestructura. En este sentido, el matrimonio puede ser un factor clave para decidir la orientación política de la nueva pareja, y es la razón por la cual podemos encontrar dentro de la misma familia diferentes unidades políticas.

Por lo tanto, los problemas familiares, con los cuales finalmente en caso de mala gestión podrían ocasionar la fuga de los miembros. Sumando a estos aspectos, podrían decirse que el mayor desafío recae en que la comunidad autónoma tiene que procurar lo estático y lo dinámico al mismo tiempo, es decir, mantener la armonía comunitaria con los buenos arreglos asamblearios y simultáneamente construir los proyectos comunitarios para mantener la unidad.

Para ello, el papel que desempeñan las dos autoridades y la sintonía de los miembros serían fundamentales, puesto que los proyectos políticos y la participación comunitaria han definido el vaivén de la unión de la comunidad autónoma. Como señala Mabel Twaites, el intento de la construcción de una relación horizontal perfecta ocasiona una dificultad de determinar las tareas más importantes, y la toma de decisiones se complica cuando se involucra una cantidad mayor de integrantes por la dificultad de llegar a conseguir la unanimidad en tomas de decisiones (*op. cit.*, 184).

El equipo de investigación del CIESAS apunta el número de familias de San Isidro de La Libertad en 2009 como 42 (*op. cit.*, 16), sin embargo en el momento del festival conmemorativo de autonomía del 20 de noviembre de 2015 el

número no superaba 30, lo cual significa que con los años salieron varias familias del movimiento. En 2009 había una iniciativa política de construir los tanques de agua y también arrancaba el proceso de la construcción de la educación autónoma. Frente a las políticas que tienen las otras comunidades priistas, San Isidro de la Libertad enfrenta con una presión permanente de estar construyendo las políticas que abarcan al interés y mejoramiento de la condición de la vida de los miembros.

A esto habría que sumar la tarea fundamental de transmisión del sentido de la lucha para las generaciones que siguen. Una tendencia general es que los señores mayores de cuarenta años quienes participaron activamente desde el momento del levantamiento zapatista en 1994 son conscientes tanto teórica como empíricamente del sentido de la lucha política. Sin embargo, ciertamente el tiempo ha pasado y los jóvenes están alejados de la memoria colectiva de la lucha política. En mi estancia en campo, les preguntaba a los jóvenes la razón de seguir con el proyecto autonómico, y las respuestas de los jóvenes eran “porque me gusta” y no pudimos desarrollar más siendo imposible continuar con este tema de conversación.

La educación autónoma se presenta como una posibilidad a futuro, de transmitir las luchas pasadas como un contra-don ternaria (como la respuesta al don recibido por los ancestros y mayores), sin embargo para ello se necesitaría más participación de los adultos en el ámbito de la educación. Por ejemplo, semanalmente invitar a la primaria una pareja adulta de la comunidad y que ellos comenten sobre la experiencia en este proyecto autonómico y sus argumentos a favor de la continuidad de dicho proyecto.

Como otro aspecto de autogestión, se destacaría la importancia de la milpa y la subsistencia como elemento que construye el *Lekil Kuxlejal*. Un informante de la comunidad me comentaba que, “hay gente que no piensa mucho, intercambiando un carro con la tierra, piensa que le va bien, el carro bonito sirve por unos años pero se descompone un día, se da cuenta luego pero ya es muy tarde, esas personas salen de la autonomía”. La subsistencia está

estrechamente vinculada con la posesión del medio de producción, y es más, en la naturaleza está la cosmovisión, la educación y el alimento, las cuales son la clave del *Lekil Kuxlejal*.

Como señala Jean Robert, si la modernidad se trata de una guerra contra la subsistencia, el abandono del medio de producción representa la desacumulación para los pueblos indígenas y a la vez el punto inicial de la acumulación para los que adquieren estos territorios (Robert, 2013). El abandono gradual de la autonomía que puede significar un proceso de la incapacidad progresiva que analizaba Iván Illich como el *desvalor* (*ibíd.*), para la comunidad de San Isidro de La Libertad representa lo que está pasando en el fondo del problema de la pérdida del *Lekil Kuxlejal*.

Más allá del mantenimiento de la práctica milpera, su contenido ha sufrido una transformación, ya que el intercambio recíproco (don y contra-don) ya no representa la mayoría de los intercambios de trabajos que se dan en la zona, sino ahora tiene lugar el pago por los servicios prestados entre compañeros. En este sentido, el valor de cambio ha penetrado a la relación del don, puesto que actualmente la mayoría de veces se da fácil solución a través de pago de servicios por el dinero, a la cuestión entramada de relaciones humanas que constituye la economía del don.

No obstante, en la entidad comunitaria más pequeña que es la familia, es donde todavía se observa una fuerte relación recíproca, así el trabajo de la “limpia” (quitar las malas hierbas) de la milpa se intercambia con un desayuno y comida o bien podría ser que el que recibió este don haga la misma labor en la milpa del donatario. El desafío está en cómo recobrar estas prácticas de la reciprocidad entre los compañeros de la lucha, para que el gasto económico sea mínimo.

En la subsistencia podría minimizar el costo de la vida, sin embargo la dificultad económica se presenta cuando se enferma gravemente alguien de la familia, puesto que esto implica un gran gasto económico. En las tres comunidades de la zona, no hay clínica comunitaria y San Isidro de La Libertad no cuenta con

los promotores de salud por el momento.

Por otra parte, algo que se difiere mucho del movimiento zapatista es que, no hay una fuerza coercitiva para prohibir el consumo del alcohol (pox) en la zona, lo cual está siendo una mayor causa de los nuevos conflictos para la comunidad. El consumo de alcohol es un espacio de conflicto en donde brotan las acusaciones intercomunitarias entre integrantes de las diferentes comunidades que componen esta red de comunidades autónomas. Siendo el alcoholismo uno de los mayores problemas de salud que enfrentan las comunidades indígenas, no sólo de Chiapas, sino del resto de la República. Este problema abona a la conflictividad intercomunitaria puesto que en muchas ocasiones se acusan unos a otros por su comportamiento inapropiado en las comunidades vecinas.

Por último, el *Lekil Kuxlejal*, si lo comprendemos desde la óptica del don, implica un gran esfuerzo de imaginación, puesto que los respetos que constituyen esta lógica se da a través del reconocimiento de la subjetividad de los otros e incluso de la naturaleza. Sin embargo la realidad presente es que más que recobrar y reajustar a la actualidad el concepto, esta practica se está perdiendo a la par de la memoria colectiva. La educación autónoma, en este sentido abre una posibilidad de formar a los jóvenes conscientes de los problemas que enfrentan, sin dejar otra posibilidad de que el nuevo proceso pedagógico fracase por la pérdida del sentido de la autonomía, por la cual sus padres lucharon.

4.2.2 La economía solidaria

La economía social y solidaria hoy representa una de las discusiones centrales de las alternativas económicas construidas desde abajo, planteando la superación del mercado capitalista dominado por los grupos monopólicos y el Estado centralizado sin democracia sustantiva que crea un sistema injusto y socialmente ineficiente. Estas dos superaciones se llevaría a cabo “evitando la separación entre economía y sociedad que caracteriza al paradigma neoliberal, pero a la vez evitando la intrusión de la política” (Coraggio, 2002: 2). Esto no se trata de una postura que excluye al mercado y al Estado, sino reconocer sus

fallas existentes, y de estas problematizaciones formar iniciativas económicas desde abajo.

Entonces, este concepto representa un acercamiento social y cultural a la economía, considerándola como un espacio de acción constituido por individuos, familias, comunidades y colectivos. En este sentido, la economía social y solidaria “prima el interés colectivo sobre los beneficios y rentabilidad económica, por lo que su enfoque está en las personas y el trabajo más que en el reparto de utilidades y excedentes” (Carranza, 2013: 20) y presenta hoy en diversas formas como cooperativas, empresas recuperadas, monedas sociales, comercio justo, etc.

En este sentido, estas organizaciones deben contar con autonomía en su gestión, las cuales son sustentadas con los valores como la “cooperación, solidaridad, equidad y reciprocidad” (*ibíd.*, 20). En cuanto a esta “reciprocidad”, autores como José Luis Coraggio señala una estrecha relación entre la economía solidaria y la economía del don:

se da y recibe sin que haya reglas de intercambio como las de mercado, y el sentido no es acceder a bienes necesarios o deseados sino tejer lazos sociales que aseguran la convivencia entre las comunidades. El regalo o el servicio voluntario al otro vincula y obliga. Igualmente, la ayuda o donación al necesitado de una comunidad en algún momento retornará como ayuda de otro miembro de la comunidad cuando estemos necesitados. Si no hay simetría, la donación subordina al que recibe sin tener posibilidades de reciprocitar (Coraggio, 2011: 251).

Por otra parte, existen visiones que prefieren utilizar la categoría de solidaridad en vez de usar la del don, por el riesgo que implica el término, que representa su intimidad con el poder, jerarquización, dominación, dependencia y asimetría. En este sentido, Jean-Louis Laville señala lo siguiente:

El don se somete allí a reglas colectivas emitidas por los donantes susceptibles de estabilizar las condiciones de su ejercicio, y puede convertirse, por consiguiente, en un

instrumento de poder y de dominación. La inclinación para ayudar a otros, valorizada como un elemento constitutivo de la ciudadanía responsable, comporta en sí la amenaza de un “don sin reciprocidad” (Rand 1990) que permite como único retorno una gratitud sin límites y crea una deuda que no puede jamás ser honrada por los beneficiarios. Los lazos de dependencia personal que favorece corren el riesgo de encerrar a los receptores en su situación de inferioridad. Es decir, es portadora de un dispositivo de jerarquización social y mantenimiento de desigualdades adosado en las redes sociales de proximidad (Laville, 2004: 222).

Esta crítica hacia la lógica del don se hace una conexión directa con lo que argumenta Emir Altvater en *El fin del capitalismo tal y como lo conocemos*, donde categoriza cuatro lógicas de actuación económica como equivalencia, reciprocidad, redistribución y solidaridad, dando el juicio de que la última categoría (solidaridad) es la única alternativa económica convincente para el autor (Altvater, 2012). En su visión, la reciprocidad está abierta a construir sinergia con la lógica del capital sostenida por la idea de equivalencia, así en tal sentido el autor señala lo siguiente:

Puesto que la reciprocidad no se encuentra en oposición a la equivalencia, pueden concebirse distintas combinaciones. En sociedades modernas dominadas por el mercado, la competencia y el intercambio, la reciprocidad asegurará más bien el principio de equivalencia y el mecanismo de mercado en vez de obtener un significado independiente con respecto a ellos (*ibíd.*, 255).

La lógica de reciprocidad, es decir la lógica del don no necesariamente es algo “bueno”, sino tiene la capacidad de ser “maligno” o “corrupto” como se señaló en el apartado anterior por el *Quid Pro Quo*, que se caracteriza por un intercambio que finalmente alimenta el intercambio basado en la lógica del capital y sirve como legitimación del poder jerarquizado actual. En este sentido, Emir Altvater señala la solidaridad como la categoría más convincente, puesto que su punto de partida es la colectividad a diferencia de la equivalencia y la reciprocidad, y se difiere de la redistribución por no tener una estructura jerárquica de la economía (*ibíd.*, 257). Su análisis sobre la solidaridad por ende

la define como lo siguiente:

Requiere esfuerzos comunes para encontrar la solución a un problema común. Cada uno aporta una contribución solidaria según sus posibilidades, es decir, bajo condiciones de justicia. Por lo tanto, la solidaridad exige un conocimiento de las características comunes y de los vínculos interiores de una sociedad, que pueden basarse en la cultura, la etnia, la localidad, la clase o en una experiencia interclasista para superar juntos un problema grave, por ejemplo el paro, la pobreza o la falta de justicia (*ibíd.*, 257).

Por estos entornos sociales o problematizaciones en común, el autor alude a la *economía moral de multitud* de Edward Palmer Thompson, concluyendo así que la solidaridad “surge de la comunidad y ésta se basa en un sistema de valores y en un fondo de experiencias comunes, es decir, en una memoria común, una memoria colectiva” y que la economía moral se trata de una defensa práctica desde abajo contra la “desincorporación” del mercado de la sociedad y, por lo tanto, contra las circunstancias económicas (*ibíd.*, 258-259).

Esta discusión sobre la solidaridad como la categoría más convincente como alternativas posibles, contradiría en cierto sentido, si retomamos los ejemplos de la economía solidaria por ejemplo en el caso mexicano. En este sentido, la Sociedad Cooperativa de Trabajadores Pascual, productora de jugos y refrescos de frutas, ubicada en Ciudad de México representaría un caso de empresas recuperadas. Según el análisis de Boris Marañón Pimentel es que la empresa tiene una dirección democrática pero a la vez mercantil y por tanto va creando la diferenciación en su horizontalidad (Marañón, 2013: 78). Entonces el autor se pregunta:

¿Es inevitable ese derrotero en las cooperativas, como plantea Quijano, debido a que en ellas las reglas del mercado y salariales juegan un rol más grande y la reciprocidad opera fuera de las relaciones laborales por una decisión consciente de los socios? ¿Las cooperativas se disgregan o se “normalizan” como empresas convencionales cuando tal conciencia no existe o cuando emergen situaciones difíciles relativas a la materialidad (*ibíd.*, 78)?

Por otra parte, desde el ámbito rural, Dania López Córdova señala el caso de una sociedad de producción rural oaxaqueña de café orgánico denominado como Yeni Navan lo siguiente:

El esfuerzo colectivo se basa en una estructura organizativa donde, desde distintas posiciones, los socios desempeñan diversos cargos sin que medie el pago de salario, con ciertas excepciones. El cargo se desempeña según los usos y costumbres; esto se advierte en el trabajo de los grupos locales, lo cuales están conformados por los mismos productores y todos ellos desempeñan su función sin remuneración alguna, sobre la base de la reciprocidad simétrica, es decir, donaciones de mano de obra entre protagonistas socialmente iguales (López, 2013: 117).

Así, al reflexionar las prácticas de la economía solidaria no se puede descartar la lógica del don o la circulación de *dar-recibir-devolver* que subyace como una subestructura básica que constituye la economía solidaria. En tal sentido, no es atrevido tener una visión sobre la economía solidaria como la economía del don (reciprocidad) coyuntural, puesto que estos grupos sociales comparten mismos contextos o dificultades en común como económico, que siendo sumamente individualizados sus intereses en la vida urbana, espontáneamente se intensifica el proceso del intercambio del don “benigno” por una problematización en común.

Por ende, desde esta óptica, la economía solidaria se podría comprender como una expresión económica situada en la interfase entre la lógica del capital y la lógica del don, que en el momento estable de la economía grupal o comunitaria suele inclinarse hacia la primera lógica (intercambio comercial - capitalismo) mientras cuando ella se enfrenta con una crisis surge otra inclinación para la segunda lógica (intercambio social - don), y por lo tanto, la economía solidaria flota entre el magnetismo de los dos lados.

Esto significa que el gran éxito económico de estas cooperativas de la economía solidaria podría terminar con la desaparición de la reciprocidad que originalmente poseía al inicio del proyecto. En este sentido, la economía

solidaria también tiene la posibilidad de crear la estructura jerárquica como la consecuencia de reinserción al mercado capitalista, y esto sostiene el análisis de Boris Marañón donde señala que el número de experiencias de las empresas recuperadas disminuyó coincidiendo con la recuperación económica en los casos argentinos, y a la vez ocasionó una emergencia de nuevas diferenciaciones en términos del salario (*op.cit.*, 78).

Llevando esta reflexión sobre la economía solidaria a la comunidad indígena de los Altos de Chiapas, San Isidro de La Libertad inauguró un nuevo colectivo de las mujeres en noviembre de 2015 para producir fundas con el tejido típico. Este colectivo dio inicio gracias al impulso de la secundaria técnica, sin embargo en éste se representaron también una serie de problemas que con anterioridad habían aquejado a la comunidad.

En primer lugar, surgió una sospecha entre las compañeras en cuanto al manejo de recursos económicos que fueron otorgados por el maestro de la secundaria a sus alumnas, como el fondo para arrancar el proyecto piloto. La colectiva también posteriormente recibió el apoyo económico inicial, sin embargo se puso desde el primer momento la obligación de devolver el monto prestado. Esto ocasionó el argumento de si las alumnas también tenían que devolver el apoyo inicial recibido. El problema se debió a que en el proceso de la formación de la colectiva carecía la transparencia fundamental que constituye el *Lekil Kuxlejal*, por lo tanto se desató una discordia e inconformidad de las compañeras que participaron posteriormente a la cooperativa.

Además el caso representaba otro problema, marcando así una diferencia generacional en cuanto al método de trabajo. Una de las alumnas que integraba a la colectiva me comentó, “no entiendo porque tengo que trabajar en colectiva diario viniendo al centro comunitario, puedo trabajar en mi casa sola”. Se comprende su inquietud, puesto que ella vive en otra comunidad, sin embargo esto también representa el cambio de valor en cuanto al trabajo colectivo. Ella se dio cuenta de lo lucrativo que es el nuevo negocio para sostener a la economía familiar. Finalmente un día devolvió la inversión inicial de la iniciativa

de la secundaria abandonando el proyecto, y posteriormente por la producción propia construyó un canal de ventas en San Cristóbal de Las Casas a nombre de la comunidad. Esto obviamente causó aún más inconformidad de otras mujeres de la cooperativa.

Este hecho representa una batalla entre lo colectivo y lo individual que se ha discutido a lo largo de este apartado. La situación en San Isidro de La Libertad es sumamente delicada, puesto que las materias traídas de afuera canalizan los nuevos conflictos y ciertamente transforman la realidad social de la comunidad para mal. Es por eso que la política autónoma del movimiento zapatista es más rígida para la inclusión de los agentes externos.

Por último, este vaivén entre dos lógicas (capitalismo y don), parafraseando a José Luis Coraggio, nos remite a la cuestión señalada en el apartado anterior sobre la autogestión. Según su visión la economía solidaria para su inicio y continuidad requiere de “los sujetos colectivos críticos” (Coraggio, 2011: 8), de los cuales depende el porvenir de las iniciativas. Por tanto, se tratan de sujetos que no sean partidarios de algún partido político, y que a la vez tengan propuestas para la “transformación de estructuras sociales, económicas y políticas, que libra una lucha cultural” (*ibíd.*, 9). Estas iniciativas solidarias dan una primacía a la pedagogía tanto para la autonomía como para la economía solidaria sobre todo cuando se trata de la sustentabilidad de estas iniciativas económicas y políticas, proponiendo al don como una lógica contra hegemónica.

4.3 El movimiento zapatista y la lucha autónoma de Chiapas para América Latina

4.3.1 Cómo entender el movimiento zapatista en el contexto regional

En retrospectiva a la historia de las luchas sociales en América latina, 1994 se convirtió en un icono en términos de movilización social e indígena representante de los acontecimientos más importantes de la década de los noventa en la región, marcada por la sublevación zapatista desde el sudeste olvidado de México.

Como ya se revisó con anterioridad, el movimiento zapatista tiene su raíz y reivindicaciones arraigadas principalmente en las bases indígenas mayas de Chiapas, pero a la vez se ha constituido y reconstituido de los logros y fracasos de otros movimientos sociales que siguen retroalimentando la organicidad del movimiento. En términos del movimiento indígena contemporáneo, la rebelión chiapaneca no es la primera de estas características. Como lo afirma Álvaro García Linera, ya se venían reproduciéndose con diferentes intensidades sobre todo en los países como Guatemala, Ecuador, Bolivia y Chile (García, 2003: 295). A su vez que el movimiento zapatista a influenciado otros movimientos sociales del mundo.

García Linera señala que desde la década de los setentas ya se observaban emergencias y reinención de lo indio en el ámbito latinoamericano (*ibid.*, 295). En la década siguiente, por otra parte, entre el movimiento campesino surge una orientación de carácter autónomo y cultural, como lo afirma Fernando Calderón:

Un hecho que resalta en la región es la reemergencia de movimientos campesinos con contenidos étnico culturales que sostienen no solo las relaciones de explotación a las que están sometidos, sino también los procesos de degradación cultural y discriminación racial. Es factible pensar que tres tipos de orientaciones y combinaciones están presentes, real o potencialmente en la acción campesina: una orientación de reivindicación y organización clasista, otra de liberación y autonomía nacional y una última de autonomía cultural (Calderón, 1995: 49-50).

Este crecimiento de la presencia de las organizaciones indígenas influye hasta a escala internacional como en las Naciones Unidas, donde estas reivindicaciones de inclusión se consagra en el reconocimiento del Convenio 169 aprobado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (Stavenhagen, 2005: 50).

Con la década de los noventa, el impulso de los movimientos indígenas aumentó, uno de los ejemplos que se podría marcar es la celebración del Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios convocado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador en mil novecientos noventa (CONAIE). Que culminó el 12 de octubre de 1992, a 500 años del “descubrimiento” de América, el cual encabezó las manifestaciones de los pueblos indígenas en varios lugares de la región, inaugurando simbólicamente lo que sería el nuevo ciclo de movilizaciones indígenas.

La movilización indígena ha sido contraparte fundamental para poner en cuestión el avance de las políticas latinoamericanas que desde la fundación del Estado excluyeron la posibilidad de la inclusión y participación de los pueblos indígenas en las agendas nacionales, que ahora se han intensificado con las políticas neoliberales en el proceso de la exclusión política-económica-jurídica de los marginados. En tal sentido, Guillermo Almeyra señala el posicionamiento del movimiento zapatista de la siguiente forma:

La mundialización dirigida por el capital financiero amasó en efecto las condiciones para el estallido rebelde de 1994, pero también –mediante la influencia de los levantamientos indígenas de Bolivia y sobre todo de Ecuador y las luchas sociales e ideológicas en México durante ese período– colocó a Chiapas en una corriente mundial de transformaciones de las viejas condiciones de existencia y de resistencia popular y comunitaria a las mismas (Almeyra, 2009: 158).

El movimiento zapatista, no sólo por sus demandas busca el reconocimiento de la existencia e inclusión de los pueblos indígenas en la agenda nacional, sino

también abre un debate con los sectores más amplios que cuestionan el porvenir del sistema actual que promueve la marginación de los pueblos originarios.

4.3.2 El movimiento zapatista y su herencia para los otros movimientos de la región y del mundo

Entre los aportes del movimiento zapatista, en primer lugar, se podría destacar la revalorización y por ende el mejoramiento de la posición social de los pueblos indígenas, colocándolos como ejemplo emancipatorio. Los derechos colectivos de los pueblos indígenas se discuten a un alcance mucho más amplio que antes del levantamiento zapatista y hasta hoy siguen siendo uno de los temas principales, incluso en el plano académico.

En segundo lugar, el posicionamiento del movimiento que se puede comprender como una dialéctica entre, parafraseando a Álvaro García Linera, el “reformismo” y el “radicalismo” indígena (*op.cit.*, 296), permitió ampliar su alcance de apoyos y solidaridades con los otros movimientos sociales y más que nada con la denominada “sociedad civil” quienes no necesariamente pertenecen a algún grupo político u organización social.

La apelación a lo indígena y la propuesta radical de la autonomía fue una postura ampliamente recibida y retomada en otros movimientos sociales indígenas de América Latina. En la región, la solidaridad con los movimientos indígenas andinos, con el movimiento Sin Tierra de Brasil y con los mapuches de Chile, que entre sí se retroalimentan a través de intercambios de experiencias, los cuales son todavía procesos que requieren un análisis más profundo. Además hacia el exterior de América Latina, se extiende a los otros continentes.

Por ejemplo, en el caso de los países europeos, desde sus realidades que enfrentan en cada país, se ha construido una agenda compartida con el EZLN, en este sentido, Xóchitl Leyva señala la participación de Suiza, Italia, Dinamarca,

España, Francia, Inglaterra y Alemania, además apunta la colaboración de grupos e individuos de otros países ajenos a la región, como Canadá y Estados Unidos (Leyva, 2009, 124-125).

En tercer lugar, en relación a la construcción de las redes sociales, cabría destacar el uso del internet que no sólo abrió un nuevo espacio para la inclusión masiva de los debates del movimiento, sino también agilizó la rapidez de la circulación de informaciones, la cual sigue siendo fundamental hasta hoy como un canal de invitación para intercambiar las experiencias y al mismo tiempo que sirve para establecer la red de vigilancia para las situaciones violentas que rodean a las comunidades de bases de apoyo.

En este sentido el EZLN, y su uso de las redes sociales, ha significado un nuevo modelo de lucha, que en la actualidad el envío de informaciones a base del internet representa un estándar dentro de las tácticas de resistencia. Aquí cabría destacar la importancia de la emisión de lo interior hacia lo exterior, como señalan Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez:

Los movimientos indígenas han avanzado en su capacidad organizativa y de irradiación local y regional, sin embargo, es necesario generar formas variadas de proyección de esa capacidad a niveles más amplios. Es decir, la tensión entre capacidad local de resistencia y dificultad para la proyección de horizontes globales es un tema de primer orden sobre el cual trabajar (Escárzaga y Gutiérrez, 2005: 45).

Por último, el movimiento zapatista creó una interrogante para la toma del poder desde la izquierda ortodoxa latinoamericana, en el que algunas experiencias históricas indican la posibilidad de que las vanguardias se inclinen hacia un nuevo statu quo que utilizando el mismo aparato estatal oprime al pueblo de la misma manera que el régimen una vez derrocado.

De ahí que el movimiento zapatista plantea la necesidad de transformar el mundo sin aspirar a tomar el poder, en su caso va desde las prácticas cotidianas a base de las decisiones comunitarias y la horizontalidad política.

Los comunicados, seminarios, La “Escuelita zapatista” han sido los medios para transmitir desafíos que enfrentan, así como la difusión de sus logros que han tenido hasta ahora para otros movimientos sociales, a su vez representan también una serie de provocaciones para los invitados a las comunidades a los cuales individualmente se les presenta esta experiencia para que tomen de ella los elementos necesarios que puedan incorporar a sus prácticas cotidianas (comunitarismo y solidaridad).

4.3.3 El movimiento zapatista y el movimiento indígena en perspectiva

En relación a lo señalado anteriormente, la mayor tarea de los movimientos autonómicos como el EZLN radica en la necesidad de difundir sus propuestas a un nivel más amplio, que trascienda lo inminentemente local y que se incruste en lo nacional, tomando como bandera sus principios de solidaridad y cooperación mutua “el don”. La dificultad de la ampliación de estos movimientos, según analiza Álvaro García Linera:

En ese sentido, el “cambiar el mundo” que invocan los zapatistas tiene una materialidad social comunitaria estrictamente no estatal que la hace verificable en el ámbito zonal y regional. En qué medida esto podría irradiarse nacionalmente a otros sectores sociales cuyas condiciones de vida están subsumidas técnicamente en la lógica industrial y estatal, es algo que todavía está por verse... De igual manera el hecho de que la fuerza indígena del zapatismo socialmente sea relativamente minoritaria en la sociedad mexicana, hoy por hoy convertida junto con Brasil en las ciudadelas obreras del continente, imposibilita un triunfo estrictamente indígena (*op.cit.*, 300).

La autonomía zapatista que se constituye desde la cotidianidad se enmarca en la propia idiosincrasia, por lo tanto la postura de la no toma del poder, y la construcción interna de los Caracoles y Juntas de Buen Gobierno, dificultó la conexión a largo plazo con la llamada sociedad civil, ocasionando un aislamiento real. Sin embargo ello no significa el fin del movimiento, a 22 años

del levantamiento zapatista, sigue con el vigor, aunque a paso lento, tratando de reapropiar todas aquellas funciones públicas expropiadas por el Estado.

Ahora bien, el futuro de estos movimientos autónomos es realmente difícil de prever, y no sería legítima la especulación espontánea, sin embargo retomando la última parte de la perspectiva desarrollada en el capítulo III, a semejanza de la discusión de la bifurcación del sistema mundo, planteó que existe un cincuenta por ciento de que el movimiento zapatista se consolide dentro de una unión anti-sistémica mucho mayor que ahora, la otra posibilidad es que el sistema rebase la organización de las comunidades indígenas en resistencia.

Sin embargo la riqueza del movimiento zapatista para las sociedades de Latinoamérica recae en su originalidad y que pese a su amplísima difusión no ha sido replicada por otros países con la misma densidad de población indígena, en que las luchas por la autonomía son posibles, pues como lo hemos visto históricamente los movimientos indígenas, particularmente de Bolivia y Ecuador tienen un carácter nacional, es por ello que en tanto el movimiento continúe en pie de lucha es de capital importancia para las ciencias sociales latinoamericanas.

Bibliografía del Capítulo IV

Almeyra, Guillermo. (2009) "Quince años del EZLN y la autonomía en Chiapas" en OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año X, No 25, abril.

Altvater, Elmar. (2012). *"El fin del capitalismo tal y como lo conocemos"* El viejo topo.

Ávila Romero, León Enrique. *“Hacia la construcción del buen vivir en las cañadas de la selva lacandona”* En: Sartorello, Ávila coord. *“El Buen Vivir: Miradas desde adentro de Chiapas”* (2012). UNICH-IESALC-UNESCO.

Calderón, Fernando. (1995). *“Movimientos sociales y política: la década de los ochenta en Latinoamérica”* Siglo XXI editores. México.

Cancian, Frank. (1976). *“Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán”*. INI, México.

Carranza Barona, César. *“Economía de la Reciprocidad: una aproximación a la Economía Social y Solidaria desde el concepto del don”* en: (2013). *Otra Economía*, 7(12):14-25, enero-junio.

Corggio, José Luis. (2011). *“Alcances y desafíos de las prácticas de Economía Social y Solidaria”* Versión escrita y revisada por el expositor de la desgrabación de su Participación en el panel *“Interrogantes y desafíos”* del Foro 2000-2010: Diez años de Economía Social Otro Siglo - Otra Economía, Abril 30, 2011.

----- (2002). *“La economía social como vía para otro desarrollo social”* Biblioteca Virtual TOP sobre Gestión Pública.

Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel. (coord.) (2005). *“Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo”*. Vol.I, BUAP. Secretaría de Desarrollo Social de Gobierno del Distrito Federal.

Favre, Henri. (1973). *“Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina.”* INI, México.

Friendlander, Judith. (1978). *“Ser indio en Hueyapan, un caso de identidad forzada.”* FCE, México.

García Linera, Álvaro. (2003) “El zapatismo: indios insurgentes, alianzas y poder” en

OSAL Año IV Número 12 septiembre –diciembre 2003.

Hoetmer, Raphael. (Coord.) (2009). “Repensar la política desde América Latina: Cultura, Estado y movimientos sociales”. Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Programa Democracia y Transformación Global.

Laville, J.L. (2004). “El marco conceptual de la economía solidaria”. en: Laville, J.L. (comp.), *“Economía social y solidaria: una visión europea”*. Buenos Aires, Fundación OSLE, Editorial Altamira, p. 207-235.

Leyva, Xóchitl. “Nuevos procesos sociales y políticos en América Latina: las redes neozapatistas” en: Hoetmer, Raphael. (Coord.) (2009). *“Repensar la política desde América Latina: Cultura, Estado y movimientos sociales”*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Programa Democracia y Transformación Global.

López Córdova, Dania. (2013). “La sociedad de producción rural Michiza o Yeni Navan- ‘Luz Viva’: la lucha contra el coyotaje en la comercialización del café” en Marañón Pimentel, Boris. (coord.) *“La economía solidaria en México”* (2013). UNAM- IIEc.

Madrigal González, David. (2011). “Sistema de cargos y cambio social. Etnografía de la fiesta patronal en el barrio de San Miguelito de la ciudad de San Luis Potosí”. Revista del Colegio de San Luis. pp133-154.

Marañón Pimentel, Boris. (2013). “La cooperativa agroindustrial Pascual en México: presente y futuro de la economía popular y solidaria” en Marañón Pimentel, Boris. (coord.) *“La economía solidaria en México”* (2013). UNAM- IIEc.

Mariaca Méndez, Ramón *et al.* (2007). “La milpa tsotsil de los Altos de Chiapas y sus recursos genéticos” El Colegio de la Frontera Sur – Universidad Intercultural de Chiapas.

Martínez Torres, María Elena, *et al.* “*Procesos de acompañamiento por medio de la investigación -acción participativa en una escuela autónoma de Zinacantán, Chiapas.*” (2015) en: *Desacatos* 48. pp.14-31 mayo-agosto. CIESAS.

Ortelli, Paola y Gómez López, Marcos. “*Da qui in avanti. Lekil Kuxlejal en San Andrés Larráinzar.*” En: Sartorello, Ávila coord. “*El Buen Vivir: Miradas desde adentro de Chiapas*” (2012). UNICH-IESALC-UNESCO.

Paniagua Mijangos, Jorge Gustavo. (2008). “De los pueblos indios a la ficción antropológica: los sistemas de cargos en la etnografía de los Altos de Chiapas, Antecedentes, Balance y Perspectivas” en: *Revista Pueblos y Fronteras* digital. Núm.5, Junio-Noviembre.

Paoli, Antonio. “*Educación, autonomía y Lekil Kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*” (2003). México: UAM Xochimilco.

-----, “*Lekil Kuxlejal: Aproximaciones al ideal de vida entre tseltales*” en *Revista Chiapas* (2001). <http://www.revistachiapas.org/No12/ch12paoli.html>

Ramos Zamora, Sandra. (2013). “La educación autónoma como sistema holístico y la interculturalidad dialogada en San Isidro de la Libertad, Zinacantán, Chiapas”, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma de Chiapas.

Robert, Jean. “En el espejo de la escuelita zapatista: por un sentido común controversial” (2013). Cideci - Unitierra Chiapas.

Sánchez Álvarez, Miguel. “*Introducción a las bases conceptuales del lekil*”

kuxlejal o buen vivir.” En: Sartorello, Ávila coord. “*El Buen Vivir: Miradas desde adentro de Chiapas*” (2012). UNICH-IESALC-UNESCO.

Sartorello, Claudio Stefano. “*El lekil kuxlejal: una interpretación colaborativa desde abajo y desde adentro.*” En: Sartorello, Ávila coord. “*El Buen Vivir: Miradas desde adentro de Chiapas*” (2012). UNICH-IESALC-UNESCO.

Schlittler Álvarez, Jaime. (2012). “*¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas.*” CIESAS.

SEDESOL. (2015). “Informe Anual Sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social 2015. Zinacantán, Chiapas.”

Disponible en:

http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/33335/Chiapas_111.pdf

Stavenhagen, Rodolfo. “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina” en: Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel. (coord.) (2005). “*Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*”. Vol.I, BUAP. Secretaría de Desarrollo Social de Gobierno del Distrito Federal.

Temple, Dominique. (1997). “*El Quid – pro quo histórico, en El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*”. Aruwiyiri, La Paz, Bolivia.

Topete Lara, Hilario. (2010). Los lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos. *Argumentos (México, D.F.)*, 23(62), 281-303.

Disponible en:

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952010000100013&lng=es&tlng=es.

Twaites Rey, Mabel. “La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora” en: (2011). “*Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el*

Estado” Sísifo ediciones- Bajo Tierra ediciones.

Conclusión

A lo largo de la presente investigación, se buscó visibilizar el papel que la economía occidental (capitalista) ha tenido en la desposesión y el empobrecimiento de los pueblos indígenas, y en contraparte se revisó a la par la función de la economía del don en el interior de las comunidades autónomas indígenas de los Altos de Chiapas, con lo cual se busca contribuir a la ampliación de la bibliografía y el análisis teórico que se ha realizado hasta el momento sobre el movimiento zapatista.

Como se ha señalado desde los otros horizontes críticos como son los decrecentistas, los pos-desarrollistas y los sistema-mundistas, la situación actual de la economía global revela una situación crítica para la ecología alcanzando a un grado tal, que en la actualidad se pone en peligro la supervivencia de la especie humana. Partiendo de esta problematización, se ha revisado en esta investigación que el modelo actual desarrollista impulsado por los Estados del Norte y soportado por los del Sur, mantiene una linealidad modernizadora en una retórica de desarrollo, esta tendencia está fuertemente afianzada en el ámbito latinoamericano y en la actualidad con el retorno de la derecha neoliberal, el panorama pinta aún para ser más desolador.

En este sentido, la teoría de decrecimiento, el pos-desarrollo y las prácticas del Buen Vivir o las economías tradicionales son vías para la construcción de nuevos valores alternativos a las dinámicas desarrollistas fundamentalmente urbanas. La premura temporal para tomar una medida efectiva contra los efectos desastrosos de esta “modernidad desarrollista” exigen la formulación de nuevas teorías y prácticas, que en esta nueva realidad hagan viable la continuidad de la humanidad como especie, en tal sentido, el postular y revisar teorías alternativas a las existentes se convierte en una labor de primer orden.

Lo que esta investigación se propone no es en ningún sentido, descartar o desacreditar ningún tipo de postulado teórico analítico del problema, sino por el contrario establecer un diálogo que permita la coexistencia y validez de las

alternativas críticas no marxistas. Es decir, un “mundo donde quepan muchos mundos”, que en la realidad social se refleja en las diversas subjetividades tanto académicas como pragmatistas, según sea el espacio en el que se desarrolla la crítica. Sin embargo, pese a las similitudes y diferencias que tienen las iniciativas consideradas alternas, se deben empatar coherentemente los discursos y las prácticas de estas propuestas en torno a la formación de una perspectiva viable y de contra-hegemonía al capitalismo.

E tal sentido, será significativo analizar las experiencias de las prácticas existentes y encontrar diferentes maneras de organización que podrían enriquecer a los otros movimientos de carácter alternativo. Bajo estas ideas generales, esta investigación ha enfatizado la importancia del análisis de la economía del don, puesto que esta es una práctica antiguamente arraigada en la historia de los pueblos indígenas de México y de América Latina y también en la mayoría de los pueblos del Norte.

En este sentido Aníbal Quijano, afirma que pese a la actual agudización del empeoramiento de la situación laboral por la precarización, la reciprocidad resurge como una medida de intercambio no-mercantil y de fuerza de trabajo (Quijano, 2008: 15). Por ello, no se trata de una simple recuperación del pasado histórico, tampoco significa volver a un estado primitivo (salvaje) de supervivencia en la naturaleza, sino por el contrario lo que se busca es establecer una relación dialéctica entre pasado y presente.

Ahora bien, en cuanto a estas prácticas de reciprocidad, América Latina, podría considerarse que representa a la vanguardia sobre las experiencias que histórica y culturalmente han tenido en lugar en la región. Así, bajo esta visión, los movimientos autónomos indígenas que surgen de México podrían catalogarse como parte fundamental de esta vanguardia. Tomando esta perspectiva, esta investigación arranca con el movimiento zapatista y otros movimientos autónomos de Chiapas.

Así, el movimiento zapatista ha constituido sin duda una nueva etapa de los

movimientos sociales e indígenas a nivel nacional y regional, sin embargo su extensión y difusión no ha sido capaz de rebasar su espacio geográfico (Chiapas) y eliminar el racismo de buena parte de la sociedad mexicana, con lo cual su presencia ha permanecido circunscripta en los ámbitos espaciales que ocupa y la retórica y análisis crítico de la academia o de sus organizaciones afines o afiliadas a su causa.

Sin embargo, tras 22 años del levantamiento zapatista, el movimiento continúa siendo vigente en Chiapas, implementando los proyectos de carácter autonómico. En este sentido, la gran ventaja de este movimiento radica en su capacidad de aprender de sus propios fracasos para las nuevas experiencias. Si consideramos que esta capacidad de aprendizajes constituye la organicidad del movimiento, podríamos decir que se construye de a poco un esquema de lo orgánico tradicional contra lo orgánico capitalista.

La invitación que hace el movimiento zapatista para conformar una unión contra-hegemónica representada en la Otra Campaña no ha logrado avanzar en el cumplimiento de los proyectos colectivos con los otros movimientos y sectores sociales afines. Entonces, la tarea de los movimientos indígenas mantiene la necesidad de extender la solidaridad en una lógica contra-hegemónica. En este sentido, Francisco López Bárcenas señala lo siguiente:

Para salir adelante, los nuevos movimientos indígenas necesitan crear nuevas formas de organización para articular sus luchas en un gran movimiento nacional que luche por sus derechos específicos y al mismo tiempo participe en la creación de un nuevo estado democrático, social, multicultural y de derecho. En eso su programa debería incluir, además de las demandas específicamente indígenas y asumir los de otros sectores de la población mexicana y también de otras latitudes. Pero no puede ser cualquier tipo de organización sino una que responda a los reclamos políticos de los pueblos indígenas y a sus necesidades organizativas. Los rostros y caminos de los movimientos indígenas para los próximos años requieren la construcción de nuevos actores, nuevas maneras de acción colectiva y formas también novedosas de enfrentar la realidad. Esos son algunos de los

retos de los nuevos movimientos indígenas de México tanto para el futuro inmediato como para su estrategia a largo plazo (López, 23).

Siguiendo al autor, la formación de una unión amplia de sectores sociales no se presenta para la región como una tarea fácil de conseguir, pues tan sólo entre los pueblos indígenas existen en muchos casos diferencias de fondo y forma que los mantienen confrontados. Así, considerando la actual coyuntura política y tomando como ejemplo los Altos de Chiapas, se puede decir que en la actualidad, más allá de la presencia de los movimientos autonomistas y el zapatismo, existe en términos reales una fuerte desvinculación de las comunidades indígenas y campesinas del Gobierno Federal. Esto, como consecuencia de la presión estatal con la implementación de programas que fomentan el clientelismo y que, además, responden a una lógica de desestructuración comunal, a la par de una política claramente contra insurgente.

Como se revisó en esta investigación, un ejemplo de los procesos de desestructuración comunal se puede encontrar en San Isidro de la Libertad, pues como se señaló en el capítulo cuarto, las últimas dos décadas de la historia de esta comunidad, son un claro reflejo de las diferentes etapas por las que ha atravesado el movimiento zapatista, incluyendo la creación de nuevos horizontes de carácter regional y autonómico.

El *Lekil Kuxlejal* tzotzil y tzeltal, que se puede entender como Buen Vivir, representa el conocimiento profundo de la convivencia comunitaria, la cual se respalda en la lógica del don, la que -dicho sea de paso- se ha revisado ampliamente en esta investigación y se puede decir que ha prevalecido en cierto nivel en los Altos de Chiapas.

Sin embargo, también es conveniente retomar lo que diversos artículos académicos señalan respecto a la degradación de este concepto debido a que las transformaciones materiales y culturales que sufren estas comunidades han debilitado la fuerza y la reproducción del mismo. A esto habría que sumarle las

diferencias generacionales que han permitido el gradual abandono de las tradiciones, entre ellas el sistema de cargos, columna vertebral de la lógica del don.

Con la finalidad de contener los efectos negativos de la pseudo modernidad desarrollista del neoliberalismo, algunas comunidades de la región apelan a la necesidad de construir un modelo autonómico, no obstante, en mi estancia de investigación me percaté de las profundas dificultades que enfrentan estos movimientos de carácter autonómico para su reproducción y autogestión. A esto habría que sumarle la amplia gama de religiones y variantes religiosas que permean el sureste mexicano, así como la presencia de toda la diversidad de partidos políticos presentes allí. Se puede decir que estos elementos no interaccionan de forma neutra y a la larga han ido minando las estructuras de reproducción social comunitaria, puesto que los cambios en los últimos 30 años (periodo neoliberal) han sido muy vertiginosos y no han permitido que las comunidades se adapten, como lo habían hecho antes, a la realidad política y económica de la modernidad.

Sin embargo, también existen quienes ven de forma más optimista el panorama e incluso proponen ampliarlo a una lógica urbana, como lo señala Dania López Córdova:

La novedad de la reciprocidad en América Latina reside en que se trata de redescubrimiento de los trabajadores en la resistencia al capitalismo y sus últimas tendencias: contracción y precarización del trabajo asalariado, de manera que la reciprocidad no es exclusiva de las comunidades campesinas e “indígenas” –en las que, dicho sea de paso, la “tradicción” y las jerarquías guardan un lugar central-, se va extendiendo en el mundo urbano, en donde la igualdad es uno de sus rasgos, se trata principalmente de relaciones de reciprocidad simétrica (López, 2014, 116-117).

Tras la evaluación de ambos posicionamientos y sus principales aportes, podríamos decir de manera general que es necesario extender la lógica del don al ámbito urbano con el fin de hacer frente a la compleja relación de factores

económicos que, dicho sea de paso, han apabullado la solidaridad en el ámbito urbano, imponiendo una dinámica hiper individualizante. Sin embargo, para ello, como se ha señalado con anterioridad, se requieren problematizaciones en común. Es decir, se necesita establecer un punto de arranque para que la solidaridad y la reciprocidad se constituyan y consoliden como un valor social compartido y así puedan ampliarse en un nivel de economía solidaria que incentive la participación de sus integrantes, en oposición a la lógica individualista capitalista.

En esta disyuntiva de confrontación entre la lógica hegemónica y los nuevos proyectos contra-hegemónicos, entre los que podríamos enmarcar el don y la economía solidaria, encontramos la disputa por la continuidad del paradigma capitalista, así como de los proyectos solidarios. Así, para fortalecer y ampliar este posicionamiento contra hegemónico, es fundamental implementar una pedagogía que crearía nuevos individuos socialmente responsables y comprometidos. Así, las comunidades autónomas de Chiapas daría un paso al frente con la elaboración de su propio sistema educativo autónomo. Aquí, podríamos decir, para finalizar, que este será uno de los retos principales de la movilización indígena chiapaneca, pues es justamente en la juventud en donde encontramos el debilitamiento del sistema de cargos y la reciprocidad. Así, el reto será mantener y establecer un proyecto educativo emancipatorio a largo plazo.

John Holloway exponía en el seminario realizado por el EZLN, *Pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista*, que es factible agrietar el capitalismo desde la vida cotidiana, pues “nuestros haceres alternativos siempre existen al borde de la imposibilidad(...) Podemos pensar en estos espacios o momentos de otro-hacer como grietas en el sistema de dominación capitalista” (Holloway, 2011: 319). En este sentido, lo que se encuentra en disputa es la necesidad de crear espacios contra hegemónicos capaces de confrontar la realidad.

Para tal efecto, es necesario que cada uno de nosotros generemos las condiciones para fomentar un contra peso a la racionalidad capitalista, tomando

como punto de partida, en el caso de lo urbano, a las experiencias vividas y heredadas por las comunidades indígenas, en particular las chiapanecas, pues serán estas experiencias las que aporten una lógica de valor alternativo con referentes distintos a los del sistema de dominación actual.

Bibliografía

Holloway, John. “Las grietas y la crisis del trabajo abstracto” en (2011). *“Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado”* Sísifo Ediciones.

López Barcenás, Francisco. (2004) “Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos”. MC Editores-Centro de Orientación y Asesoría a los Pueblos Indígenas.

López Córdova, Dania. “La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal.” En: Marañón Pimental, Boris. (2014). *“Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales”* IIEc-UNAM.