

A orillas del conflicto neozapatista: cavilaciones en torno a la construcción del Estado.¹

Miguel Lisbona Guillén
CIESAS-Sureste

No guru, no method, no teacher,
Just you and I and nature
And the Father in the garden.

Van Morrison, "In the garden", en
No Guru, No Method, No Teacher, 1986.

1. Presentación

Las siguientes páginas son una cavilación personal, si es que ello es posible tras el alud de información y opiniones surgidas tras el levantamiento armado neozapatista ocurrido a principios de 1994. Cavilaciones desde la orilla del conflicto porque en ningún momento se pensó en la participación o compromiso personal con los detractores o con aquellos fascinados por el *look* del levantamiento. Por ello, el título no es casual, se tomó prestado del libro póstumo de Francisco Tomás y Valiente,² *A orillas del Estado*, libro que recoge artículos de opinión sobre la política española de los últimos años pero que aporta vocación hacia las libertades y pasión crítica por las posibilidades de realización de las mismas en el marco de un Estado democrático.³

¹ El presente texto forma parte del proyecto "Estructura agraria, poder y cultura en Chiapas", financiado por el Sistema de Investigación Benito Juárez (97SIBEJ-03-027). Agradezco los comentarios y sugerencias efectuados por Gabriel Ascencio, Xochitl Leyva, Jesús Morales y Daniel Villafuerte, sin embargo la responsabilidad de las opiniones vertidas es únicamente del autor.

² Francisco Tomás y Valiente fue asesinado por ETA en febrero de 1996 en su despacho de la Universidad Autónoma de Madrid. Hasta entonces había sido catedrático de Historia del Derecho en las Universidades de La Laguna, Salamanca y Autónoma de Madrid, además de haberse desempeñado como Magistrado del Tribunal Constitucional, del cual fue Presidente desde 1986 hasta 1992.

³ Para Francisco Tomás y Valiente (1996: contraportada) tampoco era casual el término a orillas, y en sus palabras se resume el espíritu de las siguientes páginas, que aunque sean reflexiones desean ensanchar el horizonte de discusión de un hecho propio de la realidad política y social mexicana: "Desde la barrera, desde la grada, desde la silla de pista el espectador contempla la corrida o el partido. Para ver bien lo que otros hacen se sitúa cerca, a la orilla de donde se torca

Desde la orilla, pero con la lógica preocupación de quienes están cerca de un conflicto, nos interrogamos sobre aspectos que son ejes para la discusión tras la revuelta neozapatista. Interrogaciones con pretensión crítica, interrogaciones para la discusión y el diálogo, únicos elementos concebidos para afrontar y enfrentar la realidad. Las creencias, los gurús o maestros de la verdad que sostienen sus opiniones como inalterables por ser los únicos poseedores de la misma dudamos que aprueben los intentos por complejizar una problemática de por sí intrincada cuando los que la escenifican son seres humanos.⁴ Se asume con modestia, pero con certidumbre el carácter de "francotirador" que Said (1996: 12) propone para los intelectuales, aquellos para los que "...tampoco existen dioses a los que servir y de los cuales se puedan obtener orientaciones seguras" (Ibid.: 15).⁵

Ideas y elaboración del texto son el resultado de la conjunción de dos esfuerzos previos, uno en forma de artículo y otro como ponencia;⁶ de ambos se retoman desarrollos conceptuales e incluso partes, sin embargo, la redacción final abarca más aspectos de los entonces tratados. Aún así, sería pretencioso pensar que en un artículo se aborde toda una problemática que necesita de múltiples miradas disciplinarias para cubrir con suficiencia su análisis. Por ello, ni las ingentes publicaciones, ni los acalorados debates entre intelectuales y políticos nacionales o extranjeros tendrán cabida, salvo que puntualmente sirvan como contrapunto o confirmación a nuestras pretensiones. Por estos mismos motivos, ni se definirán causas, ni se interpretarán coyunturas, más bien el deseo es el de hilvanar líneas de exploración y comparaciones en las primeras y posibles consecuencias en las segundas.⁷

o se juega. En la vida política lo que los contendientes disputan son cuestiones que afectan al espectador en sus derechos, en su libertad y en sus intereses. No basta con ver lo que hacen, importa también opinar sobre ello. A orillas del Estado, esto es, sin formar parte de sus órganos de poder ni de los partidos que por el poder compiten, pero cerca de unos y de otros y con la atención que el interés por la cosa pública produce, (...). Desde la orilla: desde fuera, pero desde cerca".

⁴ Bertrand de la Grange y Maité Rico (1997: 392-406) se muestran sumamente críticos hacia periodistas e internacionalistas cegados por la fe neozapatista, aunque ello les impide poner al movimiento en el contexto político mexicano. Su objetivo parece ser únicamente el subcomandante Marcos.

⁵ Por ello al escribir siempre se juega con la máxima esperanzadora con que Renan (1987: 86) finalizaba una conferencia en la Sorbona: "En ciertos momentos, el modo de tener razón en el futuro es resignarse a estar pasado de moda".

⁶ Ver Lisbona (1995 y 1996).

⁷ Más que comparaciones puedo hablar de pretextos para pensar un hecho social mirando otras realidades u otros momentos históricos que, en lo personal, me recuerdan y remiten al Chiapas actual.

Es conveniente anticipar los ejes sobre los que gira el artículo y la división del mismo. Los primeros se expresan en tres conceptos: Estado, etnicidad y utopía. Seguramente cada lector podría ampliarlos pero son suficientes para explicar el porqué de la división del texto en sus apartados. En esta presentación resumimos la imbricación de la ciencia antropológica mexicana con la construcción de la nación contemporánea tras la revolución mexicana, hecho que conduce hacia acciones y actitudes de las instituciones del Estado respecto a la población étnicamente clasificada. Estas referencias facilitan la incursión en ciertos contenidos del discurso neozapatista, que tienen su reseña final en el recorrido por aspectos puntuales tratados o acordados en San Andrés Larráinzar, y debatidos posteriormente por las distintas propuestas de plasmación legal. Por último, y a modo de colofón, se señalan paradojas y tautologías que desde nuestra perspectiva inundan la discusión sobre Chiapas. Es evidente que en los apartados descritos se requiere una mayor profundidad fáctica y documental, sin embargo, el juego de opinión, de pensamiento, que permite un ensayo lo convierte en un instrumento flexible para externar cavilaciones que de otra manera nunca verían la luz, igualmente, y abusando de Tomás y Valiente (1996: 232) como haremos en estas páginas, diremos que “En el género ensayístico están permitidos los saltos”, por lo que estos de una u otra forma serán parte de la misma construcción del texto. Con tal convencimiento y advertencia, iniciamos la línea argumental del mismo.

En México la discusión en torno a la construcción o consolidación del Estado nacional no puede separarse en las últimas ocho décadas de la presencia y papel de instituciones o disciplinas dedicadas a la ciencia social, en concreto la antropología. La antropología fue una “ciencia útil” (Bonfil Batalla, 1994: 282), no sólo por estar su labor ligada a la acción gubernamental, sino como “...proveedora de argumentos para el discurso: ideológico estatal y para el debate en torno al mismo” (Ibid.: 281).⁸

⁸ Por ello los planteamientos de Manuel Gamio (1992) sobre la integración cultural de la nación estaban unidos a la creación de ciertas instituciones, así en 1911 se inauguró la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, que bajo los enfoques teóricos de Franz Boas, y como proyecto conjunto de los gobiernos de México y Prusia, estuvo en funcionamiento hasta 1920. Dicha escuela formó a los antropólogos mexicanos durante la lucha revolucionaria. Más tarde, y ya en el poder el general Lázaro Cárdenas, se fundó el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas, en el recién inaugurado Instituto Politécnico Nacional. El cierre de dicho departamento dio paso a la apertura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), adscrita al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Fábregas Puig, 1997: 9-10).

Por su parte, en 1917 se creó la Dirección de Antropología y Poblaciones Regionales de la República, que dirigida por el propio Manuel Gamio representa un primer paso para la

Por ello consideraremos en este ensayo la labor indigenista, así como ciertas propuestas retomadas gracias al levantamiento neozapatista, partes de un debate abierto sobre la construcción del Estado. Construcción que está ligada en su origen a una separación entre los miembros que lo conforman, es decir, entre los denominados indígenas y los considerados mestizos. Como bien decía Soustelle (1969: 160), "No se puede ni hacer un México no indio ni rehacer un México indio", más bien nuestras interrogantes giran en torno a las posibilidades que la etnicidad, tal como es planteada en la actualidad, tiene para construir una realidad política de futuro, sin fragmentaciones excluyentes entre los miembros de una sociedad. Por esta cuestión una de nuestras preocupaciones gira alrededor del control de las definiciones, control que puede implicar de nuevo la separación social al interior de un Estado moderno y que en el presente ya no se asienta en discursos sobre las diferencias raciales sino sobre las diferencias culturales.

puesta en marcha de políticas integracionistas, que tuvieron su culminación en la aparición del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. La tarea de estas instituciones sobrepasa el ámbito académico para convertirse en exigencia de política práctica del Estado mexicano, precisamente por la necesidad de definir el contenido cultural del mismo solventando "...el problema indio". La figura dominante de la antropología mexicana de aquel entonces, Alfonso Caso, planteaba que dicha disciplina debía ser el "...instrumento del Estado Nacional para lograr la integración de la población india al país" (Ibid.: 12).

El indigenismo, como política de Estado y corriente académica, intenta resolver el dilema planteado desde la llegada de los castellanos y que la Independencia y la política liberal decimonónica no pudieron solventar, la conformación de un territorio que se quería y decía nacional, aunque fuera pluricultural en su composición. El problema fundamental ha sido desde la implementación de dicha política, cómo lograr la integración de los indios a la nación, aquella expresada por los denominados mestizos, "...representantes de la cultura nacional". Medina (1996: 16-17) resume el tratamiento de la cuestión indígena tras la revolución señalando los cambios de orientación de las políticas indigenistas, de esta manera entiendo superados los parámetros racistas del siglo XIX pero considera que en el Primer Congreso Indigenista de Pátzcuaro (1940), donde se sientan las bases de la política indigenista, se consideraba tal cuestión como "cultural", al no hacer llegar "...los elementos de la cultura nacional a los pueblos para resolver los problemas provocados por su atraso y su aislamiento". Situación que empata, durante el periodo de consolidación de las instituciones antropológicas, con la visión del indio relacionada con su marginalidad y atraso, cuya solución se perfilaba a través de los "...programas de aculturación que lleven los elementos de la cultura nacional" en pos de la integración (Ibid.: 17).

La idea de una nación fuerte e integrada será un proyecto de desindianización frustrado, posiblemente por la misma dificultad que implica concebir la igualdad ciudadana a la manera occidental únicamente a través de la creación de una cultura integrativa y homogénea, pero con génesis y contenidos sociales de origen colonial.

El mestizaje, como proyecto político y cultural, es parte del entramado antropológico que tiene en la figura de Aguirre Beltrán (1957 y 1967) al más destacado teórico del indigenismo

Si existió una idea compartida entre los pensadores y políticos del siglo XIX es la que realza conceptos racialistas a la hora de analizar la composición social de las jóvenes naciones hispanoamericanas. No es extraño, entonces, que el indigenismo retomara parte de dicha carga racial para integrar a los segmentos de la población más atrasados por su condición de biológica o culturalmente diferentes. Sin embargo, estas nociones que se pensarían superadas tras decenios de discusión y debate teórico no parecen encontrar vías de renovación para que el denominado "problema indígena" deje de ser tal. Tal vez esto no ha ocurrido porque su reformulación se ha dirigido hacia una sustitución de lo racial por lo cultural. El racismo biológico bien puede transformarse en racismo cultural para establecer que aquellos que participan de una cierta identidad colectiva tienen características, a modo de un programa genético, de las cuales todos los individuos son portadores hereditarios (Delgado, 1998: 11). De esta manera, como bien deconstruye Delgado (Ibid.:

mexicano. Sus propuestas de aculturación, o la definición de las "regiones de refugio" como los espacios regionales que a través de procesos de dominación económica, política y religiosa impiden la integración de los indígenas a la nación, son los ejes que marcan las definiciones teóricas del indigenismo pensado por Aguirre Beltrán para México pero que tiene amplia influencia en otros países latinoamericanos. Báez-Jorge (1993: 30) resume las propuestas de Aguirre Beltrán en tres planos de acción: "...la consolidación del mestizaje (en lo étnico y cultural), la integración nacional (en la dimensión política) y el desarrollo de acuerdo al modelo capitalista (en lo económico)".

Las críticas a los planteamientos de Aguirre Beltrán surgen, sobre todo, a principios de la década de 1970. La polémica entre campesinistas y descampesinistas, con la discusión en torno al papel de los hombres del campo en la sociedad mexicana, tanto de los indígenas, como de los considerados mestizos, también estuvo involucrada en la definición, mediada por el marxismo, de la pluriculturalidad del estado nacional y del papel de lo étnico. Si el marxismo ortodoxo se pronunciaba por soluciones de tipo social debido a que la etnicidad era considerada un problema de clases, las posiciones actuales de alguno de los entonces insertos en el debate han trastocado sus propuestas para pensar en la alternativa étnica como uno de los espacios políticos donde dirimir los problemas nacionales. En cierta manera, no se debe olvidar que a través de las incipientes movilizaciones campesinas, en muchos casos sustentadas con población indígena durante la década de los setenta, los indígenas se incorporan a la lucha política o incluso se apuntan incipientes reivindicaciones culturales o étnicas.

Estas movilizaciones y demandas no son extrañas si consideramos que esa etapa del indigenismo fue denominada "indigenismo de participación" (Báez-Jorge, 1993: 33). El indio dejaba de ser un sujeto pasivo, receptor de iniciativas o propuestas aculturativas, para integrarse a "...las reglas del sistema político mexicano" (Ibid.: 33).

Una nueva etapa de ese indigenismo y como reacción a sus políticas se concentra en la idea del México profundo expuesta por Bonfil Batalla (1989), donde aparece un México dual, por una parte la civilización mesoamericana negada, por otra el México occidentalizado. Mientras que en la primera etapa del indigenismo se proponía la desindianización como fórmula de

12), existe la posibilidad de naturalizar la diferencia cultural por encima de cualquier voluntad personal o de grupo, y ello implica abrir las puertas para llegar a la misma deducción del racismo biológico: las diferencias son irrevocables.

Es decir, la cuestión indígena ha dejado de ser en la praxis y en la teoría un debate biológico, aunque las tentativas sociobiológicas siempre acechan, para sustentarse en los derechos culturales. Debate que no se soluciona, si seguimos dicha lógica, por la dificultad que entraña compatibilizar visiones del mundo distintas, proyectos civilizatorios disímiles y enfrentados por diferencias culturales irreconciliables.⁹ Si un error fue considerar que la igualdad, como supuesto ideal republicano, pasaba por la homogeneidad cultural, otro de muy distinto orden es creer que una sociedad y un Estado moderno se construyen a través de un proyecto asentado en la comunidad de sangre de la tradición romántica alemana, aunque en este caso sería el de múltiples comunidades de sangre identificadas con los grupos étnicos, que ostentan en la descendencia común y en un pasado compartido su autoadscripción (Acuerdos de San Andrés Larráinzar). Este, en cierta manera, parece ser el juego establecido por las propias instituciones del Estado y, de una u otra manera, por aquellos que se dicen defensores de la diferencia cultural de los indígenas en el mundo. Ello no es casual si consideramos que "...el Estado mexicano ha rechazado, reapropiado o reformulado muchas de las propuestas de los grupos subalternos" (Hernández Castillo: 1998).

consolidación del estado nacional, la idea de un México dividido en distintos proyectos civilizatorios conduce al reconocimiento de la pluralidad cultural del país, pero de otro lado incita a una especie de separación intraestatal insuperable y difícil de compaginar en lo social.⁸ Si el indigenismo inicial se convirtió en tribunal para decidir qué era o no lo mexicano y hacia donde debía dirigirse la pluralidad cultural, la nueva etapa del mismo lograba el reconocimiento público y político de la diversidad cultural, pero arrumbaba —tal vez sin pretenderlo— cualquier atisbo de separar las categorías coloniales —criticadas por sus defensores y por los mismos indigenistas—, de los contenidos discursivos y culturales del estado mexicano. Para una discusión más amplia ver los trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán (1983); Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas (1991); José Alcina Franch (1990); Roger Bartra (1974); Guillermo Bonfil Batalla (1981); Alfonso Caso, Silvio Zavala, José Miranda y Moisés González (1991), Rosalva Aída Hernández Castillo (1996); Ulrich Kohler (1975); Claudio Lomnitz-Adler (1995); Manuel Marzal (1993) Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas (1971); Luis Vázquez (1992); Luis Villoro (1987) o Arturo Warman (1988), por citar algunos.

⁹ Pocos investigadores reconocen este cambio que pone de nuevo sobre el tapete de la discusión el carácter de la construcción de lo social y del Estado nacional en México. Rosalva Aída Hernández Castillo (1998) apunta cómo la política ante los indígenas, que forma parte del discurso sobre el contenido social y cultural del México contemporáneo, se ha ido modificando en distintas etapas para pasar del concepto de mestizaje al de autonomía, pasando por el de pluriculturalidad.

Si la tradición, relacionada con lo indígena, y la modernidad, asociada al mestizaje, han ocupado un vigoroso papel en la discusión indigenista y en posteriores debates antropológicos mexicanos, en la actualidad no se ha superado tal discusión al menos a nivel discursivo. Está presente el intento de hacer compatible el desarrollo modernizador con la conservación de lo tradicional o de costumbre,¹⁰ ahora asumido plenamente a través de los conceptos de etnia y grupo étnico, generalizados por los antropólogos y de uso ya común para clasificar las diferencias culturales, aunque con evidentes problemas teóricos a la hora de su nítida aplicación en grupos humanos.¹¹

Tal vez la tendencia a simplificar la composición sociológica y cultural del Estado moderno mexicano entre dos grupos antagónicos, indígenas y mestizos, es la que obvia los sustentos del propio Estado, aquellos que pasan no sólo por una identificación de todas las comunidades que componen el territorio nacional con las definiciones de la misma nación, sino los que involucran a las más altas esferas del poder con las comunidades más apartadas del mismo, dentro de un engranaje que Fábregas (1997: 19) no considera "...tipos distintos de sociedad sino parte de la compleja y cambiante estructuración del poder político nacional".¹² Por este motivo no se pueden estudiar como sujetos disociados, por culturalmente distintos, a indígenas y mestizos dentro del Estado nacional, más bien es necesario ubicarlos en la construcción de las estructuras sociales y políticas que han establecido la separación entre ellos.

Estas reflexiones ilustran lo que se considera en la actualidad un nuevo paso, todavía no consolidado ni por parte del Estado mexicano ni tampoco por los distintos actores sociales y académicos involucrados, en la definición, invención o imaginación del Estado nacional, teniendo de nuevo a la cuestión indígena, como tema de referencia, aunque ello no signifique que sea el punto

¹⁰ Rosalva Aída Hernández Castillo (1996) propone estudiar el concepto de tradición en el marco de las relaciones de poder, de esta manera se pueden entender los procesos legitimadores de ciertas tradiciones o su rechazo. Por este motivo, discrepa del uso del concepto sólo como imposición hegemónica o como resistencia para ubicarlo en un proceso dialéctico de resistencia y reproducción.

¹¹ Para una sucinta revisión del origen y uso del término etnia ver Roland J. L. Breton (1983). En México Miguel A. Bartolomé (1997: 55) ha criticado la construcción clasificatoria externa del llamado grupo étnico.

¹² Los presentes apuntes introductorios comparten las inquietudes del artículo de Andrés Fábregas Puig (1997) en cuanto a la comprensión del fenómeno neozapatista en Chiapas como parte de la discusión sobre el Estado nacional y la política indigenista. Vid. también Miguel Lisboa (1995).

nodal en la resolución de los problemas de la sociedad. En cierta manera la discusión rebasa los límites de la cultura para incrustarse en un debate marcado por la consecución de metas políticas, como la democracia, la justicia social o las autonomías étnicas. Debate en el que la antropología mexicana está tan involucrada como en el periodo en que se consolidó como disciplina y ciencia útil para la puesta en práctica de la política indigenista. Por este motivo, en algún momento deberán establecerse los tránsitos de la antropología en México y establecer comparaciones entre el papel jugado en sus inicios y el que juega en la actualidad.¹³

A partir de estos preceptos nos interrogaremos sobre distintos aspectos que han salido a la luz pública con una pasión inusitada gracias, en parte, al discurso construido por la dirigencia del movimiento neozapatista.

2. El discurso del neozapatista

El EZLN tiene una concepción de sistema y de rumbo para el país
EZLN, *Documentos y Comunicados*, 1, pag. 273.

En antropología, o en la ciencia social en general, casi siempre se tiene la tentación de poner en boca de los individuos la representación de grupos sociales. Esta práctica, tantas veces criticada recientemente, la expuso de forma concisa y testimonial Soustelle (1969: 51):

“A menudo en los libros de etnografía, el bosque oculta los árboles; quiero decir que se habla tanto en ellos de la sociedad que se olvidan los individuos, como si los <<primitivos>>, a quienes se supone más sometidos que los <<civilizados>> a un aplastante conformismo religioso y mágico, estuvieran cortados todos por el mismo patrón. Se nos expone lo que piensan o lo que hacen los <<arunta>> de Australia central, no lo que piensa o hace tal o tal arunta”.

¹³ Rosalva Aída Hernández Castillo (1996) en su tesis de doctorado analiza la aplicación de distintas políticas indigenistas para el caso de los mames de Chiapas. Igualmente, disecciona teóricamente las diversas perspectivas que han sido utilizadas en México para estudiar la cuestión étnica.

Esta actitud ha permeado gran parte del discurso relacionado con el neozapatismo y sus protagonistas, tanto para restarles validez, por no representarse más que a sí mismos, como para ensalzar un movimiento indígena como la punta de lanza de un rechazo internacional a las políticas económicas y sociales hegemónicas.

La perspectiva con que abordaremos este apartado está marcada, en cierta manera, por esa visión sesgada. Sesgada porque las fuentes de información fundamentales son los documentos y comunicados emitidos por el EZLN, así como ciertas entrevistas con sus dirigentes. Por este motivo el análisis se centra en los discursos de la dirigencia, entiéndase el subcomandante Marcos, porque no existen todavía trabajos antropológicos que analicen a profundidad el papel de las bases ubicadas en la Selva Lacandona y en los Altos de Chiapas.

Sin embargo, sí contamos con visiones divergentes a la hora de interpretar la conformación social del movimiento neozapatista y su trascendencia. Por ejemplo, mientras que Legorreta (1998: 25) considera que existe una evidente distancia entre "...las aspiraciones y representaciones de las bases indígenas zapatistas de Las Cañadas y el discurso y los objetivos de su dirección"; Leyva (en prensa) conecta el levantamiento armado y las reivindicaciones surgidas de la lucha local de las comunidades alzadas con un frente amplio y heterogéneo de carácter nacional e internacional, alianza que fructifica, para dicha autora, gracias a un discurso prodemocrático que se concreta en lo que denomina "Nuevo Movimiento Zapatista".¹⁴ Igualmente, entre ambas autoras existen discrepancias a la hora de analizar el papel de las bases de apoyo al neozapatismo. Mientras Legorreta (1998) opina que la dirigencia del actual EZLN aprovechó la experiencia asamblearia en la Selva Lacandona para dar un giro político a reivindicaciones de carácter social, dejando a los indígenas con "...el deseo de superar la brecha histórica que los separa de los niveles de bienestar social del resto de la población nacional"

¹⁴ Según Xochitl Leyva (en prensa) los análisis sobre el movimiento neozapatista han de tomar en cuenta los siguientes tres elementos: "-primero, debería hacer la distinción analítica entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ). - Segundo, debería tomar en cuenta que al interior del NMZ se da la convergencia de una diversidad amplia de actores. -Tercero, debería considerar que, hasta cierto punto, el Nuevo Movimiento Zapatista es una 'comunidad política imaginada' (Anderson, 1993), es decir, todos sus miembros nunca se conocerán entre sí aunque comparten ciertas referencias simbólicas, metas políticas y, por supuesto, el sentimiento de pertenencia al colectivo que coloquialmente ha sido llamado 'zapatismo'.

(Ibid.: 158),¹⁵ Leyva (en prensa) afirma que existe una intersección o simbiosis entre el discurso coloquial de las bases del neozapatismo y el discurso oficial expuesto por el subcomandante Marcos y ciertos intelectuales afines al movimiento. Por ello "...la interacción de un líder carismático con algunos académicos, líderes políticos y con una amplia base popular permitió el surgimiento del N(nuevo)M(ovimiento)Z(apatista)" (Leyva, en prensa).¹⁶

Las divergencias de interpretación, ejemplificadas en estos dos casos, son un buen marco para abordar el discurso de la dirigencia neozapatista desde nuestros puntos de interés, a los que hemos llamado las causas, el sustento y las soluciones.

La búsqueda de un modelo de acción: las causas

Distintos movimientos sociales, plasmados en grupos armados conocidos como guerrillas, jalonan el presente siglo y ofrecen un amplio panorama para el estudio y la comparación, no sólo en Latinoamérica sino en distintos continentes. Lo mismo podríamos decir de la historia de las revueltas protagonizadas por poblaciones indígenas durante el periodo colonial.¹⁷ Ambos casos han servido para establecer precedentes del neozapatismo y son una referencia obligada para aquellos que pretenden efectuar un análisis de la situación chiapaneca a través de la historia; aunque en muchos casos la relación con una tradición de sublevaciones o resistencias a los órdenes políticos

¹⁵ Para María del Carmen Legorreta (1998: 189) las Fuerzas de Liberación Nacional encontraron en la Selva Lacandona "...una región cohesionada, organizada, con cierta experiencia política y esperanzas por alcanzar mejores condiciones de vida, que se había dignificado en su proceso organizativo; además de la herencia de una dinámica de apropiación y participación real de las bases, es decir, donde se había impulsado la participación de las comunidades en la solución de sus propios problemas sociales".

¹⁶ "Este grupo de intelectuales ha contribuido a la creación del *discurso oficial* zapatista cuya forma es diferente a las expresiones cotidianas de la base, sin embargo, su contenido refleja las aspiraciones centrales de varios sectores de la *sociedad civil*. En otras palabras, estos intelectuales han sintetizado el pensamiento colectivo y han contribuido a crear la identidad neozapatista" (Leyva, en prensa).

¹⁷ Recientemente Enrique Florescano (1997: 244) analiza los movimientos sociales conflictivos en el México colonial a través de una tipología de los mismos: insurrecciones nativistas; movimientos de defensa de las comunidades indígenas amenazadas; rebeliones campesinas; motines urbanos y movimientos mesiánicos y milenaristas. Mediante esta disección de movimientos intenta concretar las diversas causas que los motivaron. Sobre los movimientos campesinos en México desde la época prehispánica hasta la revolución ver también la obra compilada por Friedrich Katz (1990) y la tipología presentada por John H. Coatsworth (1990, I: 34).

imperantes sólo otorgue, como apunta Hobsbawm (1998: 34), "...una gran satisfacción emocional" que no produce interrogantes sobre el contenido o el contexto de las mismas.

En cierta manera, el valor comparativo o analógico que la historia ofrece es un salto en el vacío, en primer lugar porque los conceptos y situaciones sociales comparadas no tienen por qué ser similares y, en segundo lugar, porque puede situar el análisis en marcos de referencia evolutivos, como si todas las sociedades se dirigieran hacia un mismo destino. Nosotros efectuaremos este malabarismo siguiendo el realizado por otros autores, en este caso Katz (1990, I), quien en un trabajo por él compilado establece paralelismos entre las revueltas rurales en el periodo azteca y las surgidas durante los siglos XIX y XX en el México independiente.

Sin menoscabar las comparaciones con la historia mexicana, pero con el afán de aportar nuevos elementos, creímos conveniente repasar ciertos aspectos de la historia medieval y moderna de Europa que están plagados de revueltas protagonizadas por campesinos. Los análisis o ideas que de dichos estudios surgen muestran cómo, de una u otra formas, puede profundizarse en la comparación de escenarios para que el valor comparativo de la historia no quede, únicamente en ámbitos regionales.

Las causas del levantamiento armado acontecido en 1994 han sido profusamente tratadas,¹⁸ al igual que la construcción de la plataforma política y de lucha del EZLN,¹⁹ pero nosotros nos ceñiremos a establecer las pautas de las mismas expresadas por los neozapatistas para profundizar en comparaciones de nuestro interés. Pero primero vayamos a los discursos de los alzados en armas.

Es bien conocida la transformación desarrollada en las propuestas del EZLN a los pocos días de haber aparecido a la luz pública. "La Declaración de la Selva Lacandona" ponía en boca del grupo armado una visión abarcativa y

¹⁸ Muchos son los trabajos que aspiran radiografiar la realidad chiapaneca en busca de la coyuntura que propició el levantamiento armado, sin embargo, sólo destacamos el trabajo de Xochitl Leyva y Gabriel Ascencio (1996).

¹⁹ Con distintos niveles de análisis, pero con el propósito de urgar en la construcción política y social del movimiento neozapatista, se encuentran los trabajos de Carlos Tello Díaz (1995), Bertrand de la Grange y Maité Rico (1998) y Carmen Legorreta (1998). Esta última señala la relación de los indígenas de las Cañadas con cuatro proyectos "político-ideológicos centrales": "1) el cristianismo comunitario; 2) la reivindicación indianista, ambos derivados de la teología de la liberación de la diócesis de San Cristóbal; 3) el proyecto democrático o del 'Poder Popular' de Línea Proletaria expresado en la Unión de Uniones, y 4) el proyecto de lucha armada por el socialismo del EZLN" (Ibid.: 16-17).

nacional del conflicto. El “Somos producto de 500 años de luchas” (EZLN, 1: 33) no era un reclamo indígena sino que se insertaba en una resistencia nacional hacia las formas de poder, especialmente representadas en los últimos setenta años por un partido político que ha ocupado las instituciones legislativas y ejecutivas desde entonces.

La lucha, como se observa en dicha declaración era “...por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz” (Ibid.: 35), “...demandas que nunca ha satisfecho el Estado mexicano” (Ibid.: 36). Los enemigos no eran aquellos que atropellaban a los indígenas sino “...nuestros enemigos de clase”, hecho que propiciará la construcción de “...una Patria nueva” (Ibid.: 37) que inicia con la pretensión de lucha armada por toda la República mexicana y con las leyes revolucionarias propuestas (Ibid.: 36-48). El grito de “¡Muera el supremo gobierno!” (Ibid.: 210) o las referencias al mal gobierno, que tanto recuerdan a las proclamas de las revueltas modernas de Europa bajo el lema de ¡Muera el mal gobierno!,²⁰ no tenía un carácter regional o de particularismo étnico, era a todas luces un reclamo de ámbito nacional, con “...una causa común: la falta de libertad y democracia” (Ibid.: 73).

Las necesidades expuestas, como bien apuntaba García de León (EZLN, 1: 15), estaban construidas por “...las aristas de un proceso de modernización desigual que ocurre a diario en varias regiones del país”. Sin embargo, la propia dinámica de los acontecimientos decantó las reivindicaciones nacionales, no abandonadas por cierto, hacia el papel que los indígenas jugaban en el conflicto y en el simbolismo que la sociedad y los medios de comunicación les otorgaron. Por ello, a 13 días de haber iniciado la toma de municipios ya se señalan como culpables de la situación de los alzados a “...funcionarios del más diverso estrato, todos negando salud, educación, tierra, vivienda, servicios, trabajo justo, alimentos, justicia, pero sobre todo negando respeto y dignidad a los que, antes que ellos, ya poblaban estas tierras” (Ibid.: 71). Sutil matiz, éste último, que el subcomandante Marcos introduce y que será decisivo en los acontecimientos que tendrán lugar en Chiapas, especialmente para comprender la empatía que un discurso fundamentado en alientos éticos ha tenido en la opinión pública mundial.

Es así, como en el devenir de comunicados y documentos elaborados por el EZLN los indígenas adquieren un papel más relevante en las causas del

²⁰ Recordemos que en la Nueva España también fue común el uso de estas consignas en momentos de enfrentamiento con las autoridades en turno, lo mismo que durante los siglos XIX y XX, como afirma Friedrich Katz (1990, I: 68).

conflicto, aunque no siempre estén aislados de la realidad nacional:

“Durante siglos hemos sido los infantes de una nación grotesca. Acumuladas riquezas inmensas en un puñado de traidores a la patria, democratizada la pobreza entre millones de trabajadores y empleados en el campo y la ciudad, los indígenas ni siquiera alcanzan la categoría de ciudadanos, de seres humanos” (EZLN, 2: 433).

Según Pierre Vilar (1978 y 1986) la coyuntura revela la estructura,²¹ y tal vez la coyuntura que ha propiciado un aumento de la presencia del elemento étnico en las reivindicaciones y planteamientos de neozapatistas y asesores muestra una estructura que ya era señalada el 18 de febrero de 1994, al momento de entregar al secuestrado ex gobernador de Chiapas, Absalón Castellanos Domínguez. Salud, educación, vivienda, tierra o trabajo, eran los reclamos fundamentales de los alzados, tanto así que en uno de los párrafos del texto se rompía con elementos denominados tradicionales y se preguntaban:

“¿Cómo es posible que a estas alturas de los años se siga trabajando con los instrumentos primitivos como es el machete, hachas, azadones, etcétera, en estas zonas y en las más pobres de todo México, cuando se cuenta con grandes industrias de todo tipo que pueden elaborar las mejores maquinarias para el campo mexicano y que pueden tener un buen desarrollo agrícola como lo hacen los grandes empresarios?” (EZLN, 1: 152).

Posteriormente, estas mismas demandas, estarán aderezadas por los reclamos políticos ya expuestos desde los primeros días de la revuelta pero haciendo hincapié en que son de “Los pueblos indígenas del estado de Chiapas alzados en armas” (Ibid.: 179) quienes pretenden un “Nuevo pacto entre los integrantes de la federación que acabe con el centralismo y permita a regiones, comunidades indígenas y municipios autogobernarse con autonomía política, económica y cultural” (Ibid.: 180).

Las causas políticas tienen recepción en un país enfrascado en una

²¹ Citado por José Miguel Palop (1977: 109).

transición democrática lenta y que todavía no logra vislumbrar el futuro de la misma, pero tales causas siguieron teñidas por la necesidad de solucionar los problemas derivados de la falta de modernización de ciertas regiones o grupos sociales del país.²² De esta manera empatan los reclamos políticos con los propios de una determinada estructura económica incrustada en el conjunto del territorio mexicano, pero enfatizando el abandono que Chiapas ha sufrido desde su incorporación a México, algo que podría ser afirmado también a principios del presente siglo por el “poeta finquero Santiago Serrano”, tal como lo denomina García de León (1989, II: 47-48): “Pero, por desventura nuestra, ni uno solo de los gobiernos que se han sucedido en esta bella República de Juárez, ha comprendido la obligación moral de ayuda”.

Más que de un conflicto de carácter étnico o de clases tal vez el enfoque debería dirigirse hacia otros parámetros de observación,²³ ya que al igual que en muchas de las revueltas premodernas de Europa, no existe en el movimiento neozapatista o en Chiapas, una nítida relación entre la pertenencia a distintas clases sociales o grupos humanos culturalmente diferenciados y el alineamiento en los bandos litigantes.²⁴ Y tal vez, ya que estamos mencionando estas revueltas que marcaron el curso de la historia europea durante la siempre difícil consolidación de sus Estados modernos en el siglo XIX, sea bueno incorporar algunos elementos que a modo de extrapolación nos remiten al movimiento chiapaneco.

“Un ruralismo aplastante, una señorialización profunda y antigua, un arcaísmo notable en muchas de sus estructuras y hábitos mentales y un relativo aislamiento del resto del reino” (Valdeón, 1979: 184) son aspectos que han aparecido para reseñar los motivos del alzamiento neozapatista, sin embargo, como se podrá comprobar por la utilización de la palabra “reino”, estas palabras se refieren a la Galicia de finales de la Edad Media, momento en que se produjeron revueltas como la denominada “segunda guerra hermandiña”. Estas contradicciones estructurales parecen ser propicias a cualquier tipo de levantamiento popular o al modelo de revuelta campesina (Foster y Greene, 1984) de sociedades preurbanas o preindustriales. Ha sido reiterada la referencia a los problemas económicos de Chiapas, situación también referida

²² Sólo como un ejemplo véase la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona* del 2 de enero de 1996 (EZLN, 3: 79-81).

²³ Según Ernest Gellner (1991: 156) “No parece que las naciones y las clases sean catalizadores políticos: sólo las clases-nación o las naciones-clase lo son”.

²⁴ Ver, a modo de comparación, los conflictos políticos y las revueltas sociales en el Aragón del siglo XVI (G. Colás Latorre y J.A. Salas Ausens, 1982).

por los propios neozapatistas, sin embargo la profundización en estas referencias seguramente nos conduciría a modelos de crisis de modernización que, con distintos matices, se vislumbraron en la Europa que transcurre de los siglos XVI al XIX. Un crecimiento demográfico sin alternativas económicas, que sólo se reflejan en la expansión campesina hacia nuevas tierras cultivadas sin mejoras tecnológicas (Van Bath, 1974),²⁵ o hacia el incremento de la oferta de trabajo que mantiene bajos salarios; y todo ello en procesos económicos cada vez más sensibles a los mercados externos (Vilar, 1978). Si a estas situaciones le añadimos, en ciertos momentos de dicho periodo histórico, la denominada por Braudel (1953) “traición de la burguesía”, por preferir la inversión fútil a la productiva, y el enquistamiento de estructuras de poder que en muchas ocasiones reaccionaron a través de la creación de gavillas opuestas gracias del bandolerismo rural, tendremos elementos que, aunque sólo apuntados aquí, pueden servir como inquietudes, no pensando en la historia como un proceso de progreso sino como punto de referencia para establecer comparaciones.²⁶

Pero si de comparaciones se trata Rudé (1978), al analizar las protestas populares del siglo XVIII europeo, consideradas por él preindustriales, encontraba ciertos rasgos distintivos, como por ejemplo que el líder “...proviene

²⁵ Norbert Elias (1994: 284) nos dice respecto a la sociedad medieval europea que “los síntomas de este exceso de población son siempre los mismos en las distintas sociedades: aumento de las tensiones en el interior de la sociedad, separación creciente entre aquellos que <<tienen>>, esto es, en el caso de una sociedad con una economía predominantemente natural, que <<tienen tierras>>, frente a aquellos que <<no tienen>> o, en todo caso, no tienen suficiente para alimentarse de acuerdo con sus necesidades (...). Alianza más intensa y más clara de los individuos que están en la misma posición social para defenderse de los que pretenden penetrar desde el exterior o, a la inversa, para conquistar las oportunidades que monopolizan los otros grupos. Además una presión creciente sobre las zonas vecinas que están menos pobladas (...) y por último incremento en las tendencias nómadas, impulso hacia la conquista o por lo menos hacia el poblamiento de nuevas tierras”. Para la actualidad Clifford Geertz (1996) ejemplifica los caso de Indonesia y Marruecos.

²⁶ Los elementos propiciatorios de las revueltas rurales europeas también pueden observarse en la caracterización de las mismas que efectúa Friedrich Katz (1990, II: 206-207) para la historia del territorio mexicano: crisis agrícola previa, vinculada a un rápido aumento de la población, al cultivo de tierras marginales y a un aumento de la agricultura dependiente de las lluvias; crisis comerciales (manufactura y minería); así como a una creciente centralización del poder y un aislamiento de las élites políticas en el gobierno con respecto “de la gente común”. Daniel Villafuerte (1998: 18-19) ha señalado, para el caso de Chiapas y Centroamérica, cómo las contradicciones de una sociedad rural no deben entenderse sólo en términos económicos, sino también sociales y fundamentalmente políticos.

más a menudo 'de fuera' que 'de dentro' de las masas" (Ibid.: 19);²⁷ o lo que caracterizaba a dichas masas activas del periodo preindustrial, que según el mismo autor es "...su apego al modo de funcionamiento tradicional (...) de la antigua comunidad del pueblo o del antiguo gremio urbano, y su reacción violenta frente al tipo de cambios promovidos, en nombre del 'progreso', por los gobiernos, los capitalistas, los comerciantes de cereales, los propietarios especuladores y las autoridades de la ciudad" (Ibid.: 22). Hecho éste que también aparece en las revueltas premodernas de los siglos XIV y XV, donde la "...masa popular, al quejarse de las violencias señoriales, invocaba frecuentemente la defensa de los usos y costumbres tradicionales. Lejos de cualquier llamamiento a un cambio revolucionario, los campesinos exigían el respeto al pasado o evocaban una utópica edad de oro," (Valdón, 1979: 26). Recurso a los derechos y costumbres tradicionales también señalado por Thompson (1984) para el siglo XVIII inglés.

Pero, dando un pequeño giro a la exposición, ya sean simples coincidencias, o problemas derivados de estructuras comparables en ciertos casos, estas referencias nos llaman la atención por trascender los reclamos étnicos e insertarse en aspectos estructurales de largo plazo y no únicamente circunscritas a un ámbito regional, sino al de la construcción política de los Estados modernos y a su papel en el concierto económico mundial. Igualmente deben tomarse en cuenta las estrategias y alianzas que el movimiento ha establecido, tanto en el país como más allá de sus fronteras, sin embargo, un estudio a profundidad del movimiento neozapatista se tendrá que encargar, como bien señaló Katz (1990, I: 15), de comparar a los levantados en armas con aquellos que, en similares condiciones, no optaron por dicha vía.

Como se comprueba en el desarrollo de este apartado las referencias históricas suelen decantarse por el análisis de aspectos económicos y políticos por encima de los culturales. Sin restar importancia a estos últimos, como veremos en páginas posteriores, hemos querido atisbar ciertos elementos que en los debates actuales sobre la cuestión étnica en México quedan subsumidos bajo el manto de la diferencia cultural, aspecto éste que no puede ser analizado

²⁷ Esta circunstancia fue causa de acalorados debates entre los que asentaban la manipulación de los indígenas frente a los que opinaban lo contrario, ver Miguel Lisbona (1995: 44-47). Un caso ejemplificador es el de Arturo Warman (1990, II), quien contradiciendo lo escrito por él mismo sobre los zapatistas de principios de siglo consideró al movimiento chiapaneco como manipulado e imposible de pensar por parte de campesinos indígenas. Por otra parte, Friedrich Katz (1990, II: 178) confirma la ausencia de líderes forasteros durante las revueltas coloniales, mientras que a partir del siglo XIX su papel es cada vez más relevante en México.

como aislado del resto de variables que dan una perspectiva del vivir en sociedad.²⁸

Decíamos en otra ocasión (Lisbona, 1995: 47-48) que uno de los problemas del neozapatismo era que su discurso político se sustentaba en una contradicción insalvable:

“...la necesidad de derribar al sistema político mexicano, léase Estado, reivindicando aquello que ha sustentado y sustenta al mismo. Es decir, por una parte, la defensa de la nación mexicana y su simbología (bandera, héroes, etcétera) y, por la otra, la defensa de la <<indianidad>> como orgullo de diferencia y como parte del entramado cultural de la nación misma”.

Tal vez si profundizamos en ese entramado simbólico, pseudorreligioso, se muestre uno de los pilares para la aceptación del movimiento fuera de su ámbito regional.

La vertiente religiosa: el sustento

García de León (1989, I: 71), para remarcar los epítetos que Thomas Gage dio a los “hacendados coletos”, recordaba que uno de los vicios hispánicos era “...la manía de los ancestros”.²⁹ Manía que no parece ser únicamente de los hispanos sino de los nuevos países que surgieron de la Independencia colonial española y de los grupos humanos que los conforman, si nos remitimos a las referencias y utilización que los neozapatistas hacen de ellos. Tal cosa no debiera extrañar si recordamos cómo ciertos autores se refieren a la conformación de la conciencia nacional mexicana a través de la idea de pueblo elegido de la tradición judeocristiana (Lafaye, 1977 y 1997),³⁰ misma que situaba a la población indígena como el origen de dicha coincidencia.

²⁸ Miguel A. Bartolomé (1997: 177), quien considera el papel de la cultura como imprescindible para comprender los procesos de construcción civilizatoria, se muestra sumamente crítico sobre su ausencia en los análisis de las reivindicaciones étnicas actuales: “Cuando la dimensión civilizatoria y el papel de la cultura en la construcción de las identidades colectivas son minusvalorados, la etnicidad tiende a ser percibida sólo como un factor instrumental para el logro de un proyecto político solidario, pero que puede prestarse a todo tipo de confusiones y manipulaciones”.

²⁹ Vicios que cita Antonio García de León (1989, I: 71) del libro *Agonía del tránsito de la muerte*, de Alejo Venegas.

³⁰ “Cualquier comunidad nacional ha tenido que representarse en uno u otro momento como un ‘pueblo elegido’ ” señala Balibar (1991: 148), aunque para el caso mexicano esta vertiente

Pero dejando al margen estas referencias, el discurso de los neozapatistas en boca del subcomandante Marcos ha utilizado con profusión actos y proclamas de carácter religioso, aunque éste tenga el tono de una religiosidad civil dependiendo de las ocasiones: "Repitan con nosotros, hermanos, que la palabra de ¡No nos rendiremos! ¡Resistiremos! Que se escuche" (EZLN, 1: 277). Por eso mismo podemos leer o escuchar cosas similares a la expuesta por Elena Poniatowska (Ibid.: 324) cuando se refería al subcomandante Marcos como "...ese hombre que tiene un dios adentro". Metonimia que ha hecho funcionar al líder insurrecto como un signo en sustitución o en lugar de todo el grupo alzado.³¹ Circunstancia ésta que no remite a un hecho irracional sino que más bien sitúa a la política en los parámetros lógicos de un pensar religioso, tal como Mauss observó para el caso de la magia. El mago no lo es en sí mismo sino en tanto la sociedad lo identifica como tal, sin embargo cuando ello se traduce en términos políticos en busca de objetivos concretos puede tener las mismas respuestas que aparecen en los actos mágicos cuando no se concretan, es decir, la no consecución del objetivo se achaca a fuerzas o causas ajenas, al otro, nunca al hecho mágico en sí.

Como el príncipe de Maquiavelo (1983: 73-76)³² Marcos eligió un héroe: Zapata, al cual se le añade el de un personaje civilizador maya: Votán; una simbiosis que alimenta la imaginaria del substrato indígena nacional entre los intelectuales, y la fe revolucionaria que consolida al Estado mexicano después de 1910.

De esta manera la ética, sustentada en un simbolismo religioso, desplaza en la mayoría de los casos a la política y, en sus respuestas a Yvon Le Bot, Marcos era explícito al decir que "Lo que admirábamos es que valores éticos y morales que se suponen destinados a quedarse en un libro, en una

trasciende lo meramente histórico-simbólico para convertirse, en manos de los teólogos de la liberación, en un precedente de sus propuestas, como ejemplifica Enrique Dussel (1995: 58) al considerar a los héroes de la independencia como precursores de sus propuestas actuales.

³¹ Ver lo expuesto por Bourdieu (1989: 49-50) con referencia a la metonimia aplicada a la política, o sobre el fetichismo objetivado en un "personaje hipostasiado". En México dicha idea también fue desarrollada para el estudio de los movimientos sociales por parte de Jorge Alonso (1985: 35-38).

³² Como el propio Maquiavelo (1983: 85) consideraba, hay dos maneras de combatir, una con las leyes y otra con la fuerza: "la primera es propia del hombre, la segunda lo es de los animales; pero, como muchas veces la primera no basta, conviene recurrir a la segunda". En clave de sustitución poética, el subcomandante Marcos modifica las leyes por la ternura, así "Es necesaria una cierta dosis de ternura/para quitar de en medio a tanto hijo de puta/(...)/pero a veces no

doctrina religiosa, se hagan realidad en los seres humanos y se lleven con consecuencia" (Le Bot, 1997: 267).³³

Por ello, el mismo subcomandante dice que:

"Nuestra referencia es más el lado humano, el lado de la resistencia, de la rebeldía, la semejanza de 'para todos todo, nada para nosotros' que encontramos en la propuesta de Guevara (...). En fin, esa no es la parte que rescata el zapatismo de Guevara, sino la parte humana, el sentido del sacrificio, la entrega a una causa y sobre todo, la consecuencia, las convicciones" (Ibid.: 265-266).

Desde los primeros documentos del neozapatismo la muerte y el sacrificio están presentes como entrega y don:³⁴ "Nuestra sangre va en prenda"; "...para vivir morimos"; "Ellos vivirán con vergüenza, nosotros moriremos con dignidad"; "Nosotros, hombres y mujeres pequeños, nos dimos la tarea de ser grandes para así vivir aunque muriendo"; "Reciban nuestra sangre hermanos, que tanta muerte no sea inútil"; "...y en el camino del mundo de justicia y verdad que habrá de nacer de nuestra muerte"; "Los innumbrables, nosotros, los muertos de siempre" o "No nos interesa vivir como ahora se vive", son algunos de los múltiples ejemplos de cercanía que establece su discurso con la muerte y la sangre redentora, aquella que puede dar cobijo a una realidad distinta como el sacrificio significa para la religión.³⁵ En este caso, religión que no está lejana de la tradición mexicana del martirologio y del sacrificio de los héroes que han dado significado a los procesos históricos de consolidación del Estado nacional: "Olvidaron que la libertad se conquista

basta/con una cierta dosis de ternura/y es necesario agregar.../una cierta dosis de plomo" (EZLN, 2: 98).

³³ Xochitl Leyva (1999: 10-11) sigue los planteamientos de Honneth y Taylor para afirmar que la "...la lucha en México es una lucha política con una gramática moral-ética".

³⁴ Para Yvon Le Bot (1995: 222): "Mientras que el catolicismo, y particularmente el catolicismo latinoamericano, se ve llevado a la exaltación del sacrificio, del martirio, la ética protestante es, más bien, una ética profesional, del deber cotidiano (...). Este rasgo aleja a los adeptos de las sectas evangélicas de una ideología revolucionaria que mezcla elementos del marxismo y de catolicismo y que se distingue por el culto al heroísmo y a los mártires".

³⁵ Y no sólo en el estricto aspecto religioso de una fe, sino también en la religión que puede significar el morir por el prójimo en la conformación de una identidad territorial, como es apuntado por Touchard (1990: 179-181) para la Baja Edad Media europea a través de las cruzadas y la identificación de los componentes del incipiente Estado con un *corpus mysticum*.

con sacrificio" (EZLN, 2: 346).³⁶ Por eso mismo, las nociones de sacrificio tienen la procedencia de los antepasados: "...la sangre de los nuestros, nuestra sangre nos está hablando"; "Un ciclo lleno de heroísmo y entrega, de sacrificio y consecuencia", o como pone en boca de ese ancestro migrante a la selva, el viejo Antonio: "Morir para vivir". Palabras con origen, pero con un destino: "...tarde o temprano el sacrificio que ahora les parecerá inútil y estéril a muchos se verá recompensado en los relámpagos que alumbren otras tierras. La luz llegará, es seguro" (EZLN, 2: 145).

Es en la lucha, tanto en el discurso de los neozapatistas como para los teólogos de la liberación, cuando el sacrificio deja de tener un halo de fatalidad religiosa (Assmann, 1991: 25) para ubicarse en un proceso histórico que, lejos de comprender la lógica del sacrificio como victimaria, lo entiende como "...coherente a las exigencias de la transformación social". De tal manera que se produce una recuperación de la utopía cristiana dentro "...del contexto de la gran opresión, exclusión, victimización, que sufren los pobres en este mundo" (Boff, en Assmann, 1991: 84). Por estos motivos no es casual la afirmación de que "Dios está del lado de los sacrificados" (Ibid.: 84).³⁷ Pareciera como si la visión teológica salvífica anterior al siglo XVIII, retornara clamando democracia y justicia para los fieles devotos pero sin renunciar al carácter profético que distingue a los teólogos de "su rebaño", o que confunde "...democracia civil y comunidad carismática" (Cardín, 1997: 38).³⁸ Es decir, la articulación de una esperanza escatológica con la liberación del hombre, propuesta por los teólogos liberacionistas, no puede analizarse sin comprender que su visión de la política parte de la experiencia del sufrimiento (Dussel, 1995: 98-99).

³⁶ Ver, por ejemplo, el trabajo de Eric Jauffret (1986) sobre la idea de sacrificio religioso en la Revolución Mexicana.

³⁷ Otro teólogo de la liberación resumía estas ideas: "Hoy, en América Latina, la novedad de la Iglesia consiste precisamente en el ingreso de los cristianos en las luchas de liberación de los pobres. También en América Latina todos los que luchan por la justicia son perseguidos, son asesinados. Todos están marcados para morir. Se trata de un sacrificio causado por el capital. Por los intereses de los grandes. Todos nuestros mártires retoman la vida y el proyecto de Jesús. Entonces, también ellos dan su vida en solidaridad, por la justicia. Son muertos por causa de sus luchas en favor de sus hermanos más pobres" (Ferraro, en Assmann, 1991: 44).

³⁸ Como ejemplo de las críticas expuestas por Alberto Cardín (1997) sería conveniente revisar las propuestas de los teólogos de la liberación, quienes asumen, como "responsabilidad", "tomar a cargo al que clama y a su dolor" (Dussel, 1995: 11), así como omiten cuestionar su papel profético (Ibid.: 18). Leonardo Boff (1986: 62), por su parte, no se queda atrás en sus manifestaciones al hablar del "*intelectual orgánico religioso*" quien, "...mediante su vinculación a las clases oprimidas, ayuda a percibir, sistematizar y expresar sus grandes anhelos de liberación".

Esta vertiente sacrificial enlaza también con los apelativos éticos mencionados al principio de este apartado. La muerte redentora no tendría valor si no se instalara en un principio de verdad, aquel por el cual los que se sacrifican lo hacen ciertos de que la compensación es indudable e incuestionable: "Lo que estamos diciendo es la verdad"; "...la palabra del corazón de los hombres verdaderos que forman nuestro ejército"; "...fue necesario recurrir a personas honestas y verdaderas". Pero si de verdad o verdaderos se trata no hay mejor representación que la de aquellos que se autodenominan verdaderos o legítimos: los indígenas.

Es conocida la tendencia de cualquier pueblo del mundo a ejercer una diferenciación radical entre un nosotros legítimo, verdadero o humano, respecto a otros pueblos que son considerados ajenos a esas definiciones. En el discurso escrito de los neozapatistas esta circunstancia es utilizada para remarcar la legitimidad de opiniones y reivindicaciones a través de ello: "Nosotros somos hechos por palabras verdaderas" y "Hemos construido centros culturales para hablar la palabra verdadera" (EZLN, 3: 89-90);³⁹ de ahí la rotundidad de "Lo que estamos diciendo es la verdad" (EZLN, 1: 167). Pero esta "palabra de verdad" se instala en la historia, en un pasado que se remonta a los ancestros indígenas,⁴⁰ "...que viene desde lo más hondo de nuestra historia" (EZLN, 1: 156) para dotarla de "dignidad"⁴¹ y enlazarla, en esa ética religiosa, con la "profesión suicida" de "la esperanza" (EZLN, 1: 191) de un futuro mejor a realizarse en la nación mexicana. Nación que emergerá del verdadero sacrificio, por eso "...la patria que queremos todos, tiene que nacer otra vez. En nuestros despojos, en nuestros cuerpos rotos, en nuestros muertos y en nuestra esperanza tendrá que levantarse otra vez esta bandera" (EZLN, 1: 166).

Si el origen indígena legitima el movimiento y otorga verdad a sus acciones y propuestas, el pasado heroico de México instala plenamente a los alzados en un proceso histórico por ser el movimiento "Herederero de la gloria de lo mejor de las tropas villistas y zapatistas, y animado por el espíritu de

³⁹ En los primeros comunicados del EZLN ya se afirmaba que "Nuestra forma de lucha armada es justa y verdadera", aunque también se matizaba que no eran la única organización verdadera (EZLN, 1: 102-103).

⁴⁰ "Más de 500 años de explotación y persecución no han podido exterminarnos. Hemos resistido desde entonces porque sobre nuestra sangre se hace la historia" (EZLN, 3: 37).

⁴¹ "desde hace un año tener sangre indígena no es una vergüenza, es un honor. El más alto orgullo al que puede aspirar un mexicano, desde el primero de enero de 1994, es a que lo llamen 'indio', porque indios fueron la sangre y el grito que recordó a la nación mexicana cuál es su riqueza más grande: la dignidad" (EZLN, 2: 196).

Hidalgo, Morelos y Guerrero, el EZLN mantiene en su pecho armado, sin embargo, la convicción de la necesidad de hacerse inútil e innecesario" (EZLN, 2: 137).⁴² A través de este hilo conductor los neozapatistas se identifican plenamente con la simbología de la nación mexicana, pero con la propuesta de enlazar lo indígena con el Estado nacional mexicano,⁴³ prolongan la separación entre los individuos que conforman tal nación:⁴⁴

"Hay en nosotros, como en Nuestra Gran Nación Mexicana, sangre indígena y sangre mestiza. Estamos orgullosos de las dos y aspiramos a ser parte de todas las sangres que son dignas" (EZLN, 3: 62).

Sangres dignas que nos refieren a sangres indignas, y que de nuevo sitúan la diferenciación intrasocial de la nación mexicana como un lugar común representado por indígenas y mestizos, aunque existen matices:

"No podemos combatir el racismo contra los indígenas practicando el racismo contra los mestizos (...). El camino bueno también lleva la palabra de hombres y mujeres de piel clara y lengua diferente" (EZLN, 3: 93).

Como ya se señaló la heroicidad, sustentada en un sacrificio de sangre, es la que convierte al movimiento en una creencia con seguidores,⁴⁵ hecho que conecta al movimiento con las corrientes utopistas que han sembrado el desarrollo de la historia humana. Si "Con sangre nos hemos ganado el derecho a ser tomados en cuenta." (EZLN, 3: 289), esa misma condición es la que les asegura, en sus palabras, triunfar: "El gran poder mundial no ha encontrado aún el arma para destruir los sueños. Mientras no la encuentre, seguiremos soñando, es decir, seguiremos triunfando" (EZLN, 3: 213).

⁴² En ese mismo sentido véase también (EZLN, 2: 461-462).

⁴³ "Importa la bandera nacional, la que declara el fundamento indígena de una nación hasta ahora condenada a la desesperanza. Importa el suelo que nos sostiene en la historia y evita que caigamos en el olvido de nosotros mismos. Importa el cielo que se recarga sobre nuestros hombros, el cielo que hoy duele pero que aliviará nuestra mirada. Importan los mexicanos y no aquellos que nos venden tocando a la puerta extranjera" (EZLN, 3: 38).

⁴⁴ "...el orgullo y la dignidad indígenas volvieron a la historia para tomar el lugar que les corresponde: el de ciudadanos completos y cabales" (EZLN, 3: 84).

⁴⁵ Bourdieu (1989: 50) denomina "desplazamiento teatral" a la acción de la "fracción más convencida de los creyentes que por su presencia, permiten a los representantes dar la representación de su representatividad".

El paradigma utópico: la sociogénesis como solución

El problema fundamental de esta vertiente simbólica es cómo proyectarla políticamente, si se entiende la política como la praxis dirigida a obtener objetivos concretos con base en un orden de prioridades determinado por la sociedad. Es bien sabido que rara vez los movimientos sociales de protesta tienen organizado un corpus teórico de inmediata aplicación, sin embargo aquí nos interesa explorar las posibilidades de futuro que se desprenden del discurso surgido de documentos y comunicados neozapatistas.

En un principio, la propuesta de Marcos era sostener a través de una guerra indígena demandas nacionales (Le Bot, 1997: 196): "El peligro que veían los compañeros es que nos percibieran como una guerra indígena, cuando nosotros sabíamos que no, que tenía que resolverse a nivel nacional" (Ibid.: 202-203).

Sin embargo, el mismo líder señalaba, en esta transformación sobre la marcha que apuntamos en párrafos anteriores, que "...estábamos improvisando y lo que nosotros teníamos que resolver era el siguiente paso" (Ibid.: 250).⁴⁶ En esa misma lógica Marcos

"...puede ser cualquiera o no ser nadie, puede ser todos o ninguno, no existe, es un invento inacabado, un modelo para armar al gusto de cada quien. Un hombre sin rostro no es necesariamente un hombre con el rostro cubierto. Es, sobre todo, un hombre con el rostro cualquiera, que no dice nada, que no nos lleva a nada. Un rostro inútil, un mero esqueleto para darle forma al pasamontañas narizón (y 'mamón', ratifican los machitos)" (EZLN, 2: 108).

Esta indefinición política, que baña el discurso neozapatista, es incluso para los fascinados con el movimiento uno de sus principales peligros por la dificultad de sostener en política posiciones meramente estéticas, y nos referimos concretamente a Yvon Le Bot (1997: 307) cuando afirma que "El EZLN va a tener que optar: se pasa a una de las dos barcas o se cae al agua y se queda sin ninguna", haciendo referencia a su decantación por la lucha armada

⁴⁶ En esa misma línea Marcos señala que "el EZLN va a tener que definir sus relaciones con estas instancias, con las cuatro instancias, consigo mismo, con las comunidades y el zapatismo militar, con el zapatismo organizado del Frente, con el zapatismo social y con el zapatismo internacional" (Le Bot, 1997: 261). Ver también, EZLN, 2, pag. 109.

o su transformación en fuerza política.⁴⁷ Pero ni los reclamos de los exégetas más cercanos al neozapatismo han modificado su talante, por lo que

“El zapatismo no es, no existe. Sólo sirve, como sirven los puentes, para cruzar de un lado a otro. Por tanto, en el zapatismo caben todos, todos los que quieran cruzar de uno a otro lado (...). No hay recetas, líneas, estrategias, tácticas, leyes, reglamentos o consignas universales. Sólo hay un anhelo: construir un mundo mejor, es decir, nuevo” (EZLN, 3: 258).⁴⁸

Ciertas propuestas de semblante jacobino podrían haber sido firmadas por Robespierre (1973: 112) cuando expresaba que “...sólo la virtud y la soberanía del pueblo pueden defendernos de los vicios y del despotismo del gobierno”; o al indicar la necesidad de una democracia más directa, con mayor participación popular,⁴⁹ o en los mismos ideales a conseguir: “...poner en leyes y en la administración la verdad moral” (Ibid.: 162) y dirigirse “Al pacífico goce de la libertad y la igualdad; al reino de la justicia eterna cuyas leyes han sido escritas, no ya sobre mármol o piedra, sino en el corazón de todos los hombres” (Ibid.: 136). Sin embargo, este talante se decanta, por otra parte, hacia la “...denuncia desesperada (...) del orden existente (que) no puede separarse del anuncio de un mañana mejor” (Krotz, 1988: 13); dicha máxima utópica es plenamente asumida por los neozapatistas al reclamar “un mundo nuevo” (EZLN, 1: 125), un “México nuevo” (EZLN, 3: 49).⁵⁰ Hecho que queda perfectamente reflejado en las conclusiones del “Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo” celebrado en 1996 en la selva

⁴⁷ García de León (EZLN, 3: 17) también apuntaba tales circunstancias: “Pero ese cerco tendido en Chiapas ha sido también fortalecido por la incapacidad rebelde de establecer alianzas amplias y duraderas, de consolidar su fuerza política en los entornos inmediatos y lejanos”.

⁴⁸ Parafraseando al subcomandante Marcos, es difícil no establecer “puentes” entre sus propuestas y las que desde hace varias décadas plantea la teología de la liberación. Enrique Dussel (1995: 179-180), que repasa autores y temáticas al respecto, indica, analizando la obra de Pedro Trigo, *Creación e historia en el proceso de liberación*, que dicha teología señala “...la finitud de todo orden político (...) y la posibilidad de ‘recrear’ nuevos órdenes políticos futuros, utópicos, como mediaciones en la realización del Reino de Dios”.

⁴⁹ “Sería preciso (...) que la Asamblea de los mandatarios deliberase en presencia de todos los franceses. La sede de las sesiones del Cuerpo Legislativo debería ser un edificio fastuoso y majestuoso, con capacidad para doce mil espectadores” (Robespierre, 1973: 116).

⁵⁰ Yvon Le Bot (1997: 22) quiere observar, a través de estas máximas utópicas, un programa político del EZLN: “lucha por un mundo donde quepan muchos mundos, un mundo que sea uno y diverso. El actor zapatista es étnico, nacional y universal”.

chiapaneca: "...construyamos la nueva utopía" o "...reconstrucción de la utopía inventando nuevas formas de ejercicio de la política".⁵¹

Estas características les conducen a afirmar que "...lo que caracteriza al zapatismo es su apertura a otras ideologías; es algo refrescante porque en él no hay ideología oficial (...), el zapatismo es un estilo de acción".⁵² Pero es, también, la posibilidad de que distintos actores encuentren en el movimiento neozapatista el atractivo,⁵³ y suficiente carga utópica para transformar la acción política:

"Más que 'reformistas armados' (Jorge Castañeda), los zapatistas son 'revolucionarios demócratas' (Alain Touraine) o incluso se les podría calificar de soñadores realistas o radicales pragmáticos. Preconizan, en efecto, un cambio radical con métodos que deberán inventarse sobre la marcha. Esta posición incómoda desconcierta a los dogmáticos y echa por tierra las clasificaciones" (Le Bot, 1997: 90).⁵⁴

Esta indefinición política, plenamente coherente con su afán utópico, está bañada por la reivindicación de un pasado comunitario indígena que se prolonga hacia el futuro en ciertas corrientes anarquistas, en los prístinos reclamos liberales de la sociedad civil y los derechos humanos, en las propuestas teológicas liberacionistas,⁵⁵ o en los replanteamientos que los conceptos de pueblo, nación y etnia están viendo la luz desde hace varios años.

⁵¹ EZLN, *Crónicas intergalácticas*, Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo (1997: 41-43). Por su parte, Alicia M. Barabas (1989) al estudiar los movimientos socioreligiosos de los indígenas durante el periodo colonial en México los sitúa como utopías que no sólo recuperan el pasado sino que miran a un "futuro posible" (Ibid.: 83).

⁵² EZLN, *Crónicas intergalácticas...*, (1997: 53).

⁵³ Incluso Carlos Monsiváis (EZLN, 3: 464), uno de los asiduos exégetas del movimiento considera que "El florecimiento de los mensajes utópicos, tan irreal como se exhibe o como lo sea realmente, es uno de los atractivos del EZLN".

⁵⁴ A pesar de su fascinación por el EZLN, Yvon Le Bot (1997: 103-109) ofrece también críticas o peligros que rodean al grupo armado, aunque hizo mayor hincapié en la vertiente utópica de la guerrilla guatemalteca (Le Bot, 1995: 273).

⁵⁵ Como un ejemplo, Leonardo Boff (1986: 15) describe de la siguiente forma la vida en las comunidades de base: "...se caracteriza por la ausencia de estructuras alienantes, por las relaciones directas, la reciprocidad, la profunda fraternidad, el mutuo auxilio, la comunidad de ideales evangélicos y la igualdad entre los miembros".

La democracia comunitaria, el consenso al interior de las comunidades indígenas es uno de los principales puntos señalados como innovador y, a la vez, continuista del movimiento. García de León (EZLN, 1: 20) demuestra esta convicción al asegurar que los migrantes hacia la selva Lacandona organizaron su vida

“...poniendo el acento sobre estructuras democráticas ancestrales a las que dieron otro carácter y otro contenido. Estas formas organizativas, fundadas en el acuerdo, el consenso, la democracia directa, la consulta constante y la vigilancia de los dirigentes por parte de las asambleas comunales...”.

El mismo subcomandante Marcos valora estas formas comunitarias que él debió asumir al incorporarse a la selva:

“Tu palabra puede ser buena, pero tú eres un borracho, un mujeriego, el otro día estuviste en la cárcel, te valoran moralmente, no políticamente. Por eso te digo que en el zapatismo existe esta imbricación entre lo moral y lo político, y muchas veces domina el primer aspecto. Yo pienso que esta apertura del 94, 95 y 96 le ha servido a los compañeros de las comunidades para entender las ventajas de su forma de democracia, pero sobre todo sus límites” (Le Bot, 1997: 285).

Las dos citas precedentes, tanto la de García de León como la del subcomandante Marcos, son magníficas piedras de toque para pensar como se entiende el comunitarismo desde el movimiento neozapatista o desde sus exégetas. En primer lugar, desconocemos a qué se refieren al decir “...estructuras democráticas ancestrales”.⁵⁶ Los conocimientos que del periodo prehispánico tenemos no son precisamente un ejemplo de democracia, como tampoco lo eran las formas políticas aplicadas por los supuestos padres de la democracia en Atenas. En muchos casos estas formas denominadas

⁵⁶ El recurso a utilizar estas ideas es reiterado, aquí sólo mostraremos uno de los exégetas del movimiento del otro lado del Atlántico: “el marcado énfasis puesto en las consultas constantes a las comunidades (...) nos acerca al modelo de organización asamblearia y de toma de decisiones por consenso que ha caracterizado tradicionalmente a la población indígena” (Juliano, 1995: 4).

democráticas parecen surgir, por una parte, del periodo colonial, pero seguramente de las prácticas asamblearias lógicas de un territorio colonizado, acordes con la creación de nuevos asentamientos humanos a través del reparto de tierras gracias a la historia de Reforma Agraria mexicana.⁵⁷ No existe, que sepamos nosotros, un único modelo de ejercicio del poder comunitario indígena en México, y menos aún en Chiapas; más bien son, como toda creación histórica, el resultado de una dialéctica "...entre las instituciones impuestas primero por la Corona española y luego por los gobiernos nacionales, y la respuesta creativa de los propios indígenas ante las cambiantes situaciones históricas por las que han atravesado y que los han transformado" (Viqueira, 1999: 28).⁵⁸

Igualmente, situar los preceptos morales por encima de los políticos, tal como lo exponía Marcos, es contradictorio con el ejercicio ecuánime de aquello que el subcomandante considera "...la esencia de nuestra comunidad": la ayuda mutua, la justicia, la libertad y la dignidad (EZLN, 1: 133).⁵⁹ Si la moral, cualquiera que sea su signo, se encuentra por encima de los consensos políticos es prácticamente imposible que puedan cumplirse esas máximas liberales.⁶⁰ Aunque volveremos más adelante sobre ello las palabras del comandante Zebedeo al respecto son significativas:

⁵⁷ Concretamente Juan Pedro Viqueira (1999: 28) afirma que "Fueron estos presidentes municipales, ligados al PRI, los que introdujeron la práctica de las asambleas comunales que, en Los Altos de Chiapas, han sido igual de democráticas que las organizadas por la CTM en los sindicatos oficiales". Para el caso de la Selva Lacandona ver Xochitl Leyva (1995).

⁵⁸ Por citar un solo ejemplo, la parafernalia colonial del bastón de mando, tantas veces puesta en escena por el EZLN, ya ha sido incorporada, como novedad tradicional, a otros actos institucionales que tienen lugar en Chiapas. Así, el Presidente Municipal de Tuxtla Gutiérrez, al tomar posesión de su cargo el día 31 de diciembre de 1998, recibió por parte de "la cofradía de San Marcos y las personas del ejido de Copoya representantes de las comunidades representantas (*sic*) de las tradiciones zoques, (...) el bastón de mando que le da el título de máxima autoridad de la ciudad", *Cuarto Poder*, 2-I-99, pag. 14).

⁵⁹ Igualmente en las conclusiones del "Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo" puede leerse la propuesta de regresar a la comunidad para "recuperar su diversidad y pluralidad de formas", *opus cit.*, pag. 57. La idealización de la comunidad también está presente en obras como la de Héctor Díaz-Polanco (1997: 26), quien considera que "Toda forma de organización en la que se utilizan procedimientos colectivos para la toma de decisiones, se ejerce la autoridad como servicio, funcionan los controles internos de los recursos, se practica la reciprocidad, etcétera, es vista con sospecha y sobresalto por los profetas de la globalización neoliberal".

⁶⁰ Los peligros de un comunitarismo exacerbado ya eran señalados por Yvon Le Bot (1997: 103-104).

“Es que en nuestra cultura, como decía yo, nosotros no usamos mucho esa palabra discusión. Alguien pide la palabra y la gran mayoría de las comunidades no permite eso. Si alguien quiere hacer uso de la palabra que destruye lo que la autoridad expuso, entonces ya se deja por atrás y ya no se escucha su palabra. No es autoritarismo, sino es por la necesidad de la comunidad. Hay que cuidar que vamos a una construcción y no a una destrucción”.⁶¹

Aunque las leyes, proclamadas tras la toma de las cabeceras municipales en enero de 1994, incidían en ciertos aspectos propios de un comunitarismo revolucionario (EZLN, 1: 36-48),⁶² son otras máximas y consignas las que han calado más hondo en la opinión pública nacional e internacional para adquirir una trascendencia sin comparación a movimientos sociales de las últimas décadas.⁶³ Por ejemplo, la famosa frase del “mandar obedeciendo” sitúa a los indígenas contemporáneos en los creadores de una praxis anarquista o a sus más fieles seguidores. Decimos estos porque Bakunin (s.f.: 65) asentaba tal idea hace ya algunos lustros, para el pensador anarquista “...cada uno es autoridad dirigente y cada uno es dirigido a su vez”, situación que posibilita la supresión de la dirección y cualquier organización política (Ibid.: 61) y que elimina la tentación de que explotar y gobernar signifique la misma cosa (Ibid.: 186). Aspectos estos últimos reiterados en comunicados y documentos zapatistas. A través de estas pautas el EZLN ha logrado captar la atención internacional de aquellos colectivos o individuos que no se sienten representados por las instituciones políticas de sus respectivos países.⁶⁴

La guerra por un mundo nuevo, o no tan nuevo como se deduce de lo expuesto, la “...guerra contra el olvido” significada por el subcomandante

⁶¹ Yvon Le Bot (1997: 121).

⁶² Por ejemplo las referencias a que “Las tierras afectadas deberán trabajarse en colectivo (EZLN, 1: 43) o que “Se crearán centros de diversión para que los campesinos y sus familias tengan un descanso digno sin cantinas ni burdeles” (Ibid.: 45).

⁶³ Con hilaridad Bertrand de la Grange y Maite Rico (1998: 342) abordan esta circunstancia: “A falta de revoluciones en el mundo y, sobre todo, de rebeldes presentables (...), Marcos se transformó en el nuevo hito de la imaginaria guerrillera, que se había quedado anclada en los posters del Che. El pasamontañas con ojos y pipa se transformó en el emblema de los progres de dentro y fuera de México, y dio pie a un auténtico filón comercial: fotos, camisetas, carteles, pins, muñecos e incluso condones, vendidos bajo la sugestiva marca de *Alzados*”.

⁶⁴ Como bien dice Le Bot (1997: 97): “Aquello que los zapatistas han dado en llamar ‘sociedad civil’ es esencialmente un espacio emancipado del poder, donde puedan afirmarse los sujetos individuales y colectivos”.

Marcos (Le Bot, 1997: 212), encuentra interlocutores allende su espacio de desarrollo y creación. El resultado ha sido el descubrimiento, como recreación, de la "sociedad civil", ente que por indefinido y entrañable no deja de interrogarnos sobre su definición y composición.⁶⁵ "El personaje más protagonista de este fin de siglo en este país (...): la señora sociedad civil" (EZLN, 3: 137) es una "...señora de rostro difuso y nombre gigante" (Ibid.: 247), es una "fuerza de fuerzas" "...independiente de los partidos políticos o que, incluyéndolos, fuera más lejos de sus pasos individuales" (Ibid.: 311), es un ente con quien soñar "...porque comparte con nosotros este sueño y porque, la verdad sea reiterada, lo estamos soñando juntos" (Ibid.: 371).⁶⁶ Por ser "Es en la SOCIEDAD CIVIL en quien reside nuestra soberanía" (EZLN, 2: 270), es la vigilancia de cualquier gobierno (Ibid.: 162), es, en definitiva, a quien dicen obedecer los miembros del EZLN.⁶⁷

De esta fe en la sociedad civil se han desarrollado consultas nacionales y encuentros intergalácticos, o se han creado o propuesto distintos movimientos como la Convención Nacional Democrática, el Movimiento para la Liberación Nacional, el Frente Zapatista para la Liberación Nacional, siempre con el convencimiento que la sociedad civil representa a aquellos que "...se les ha negado la voz" (EZLN, 3: 25).⁶⁸ Sin embargo, no siempre las relaciones con este ente, o con organizaciones e individuos que representarían partes de la sociedad civil han sido de respeto y diálogo. Las confrontaciones con partidos, con la Iglesia, con simpatizantes del movimiento o con grupos insurrectos como el Ejército Popular Revolucionario (EPR), a quienes decían: "Sigam ustedes su camino y déjenos seguir el nuestro. No nos salven ni nos rescaten" (Ibid.: 367), son una muestra de esta dificultad a la hora de definir qué o quiénes

⁶⁵ García de León (EZLN, 1: 12) se refería al corpus documental de los neozapatistas como un puente "entre campesinos en armas y una sociedad civil cuya forma aún indefinida escucha y olvida por etapas". De la misma manera, Carlos Monsiváis (EZLN, 3: 457), parafraseando a Adolfo Regino dice que éste se dirige "a un concepto mientras más indefinido más entrañable, 'a la sociedad civil con rostro y sin rostro'".

⁶⁶ Incluso miembros de dicha sociedad civil, como las Organizaciones No Gubernamentales se refieren a ella constantemente en su definición, por ejemplo Hernández (1994: 91) la considera "tan heterogénea, glamorosa y pueblerina, tan emergente y parturienta que en pocos días se apuntó un diez contra muchos pronósticos".

⁶⁷ Así lo decía el comandante Tacho en entrevista con Le Bot (1997: 236): "Estamos obedeciendo a una sociedad civil, tanto nacional como internacional".

⁶⁸ Gustavo Esteva (1997: 13) señala, según su perspectiva, la diferencia existente entre la sociedad civil, identificada en la praxis política del liberalismo actual con la función del gobierno del Estado a manos de la empresa, y "la encarnación popular de la sociedad civil" que pretende arrebatar esa función "al Estado para devolverla a la gente, no a la empresa privada".

conforman la sociedad civil, aunque siempre ésta ostenta el carácter de redentora de la nación.⁶⁹

Posiblemente este hecho deviene de la insuperable paradoja que implica la crítica constante al neoliberalismo, como política de desarrollo económico, y los orígenes liberales de muchas de sus propuestas. Justicia, libertad, igualdad, sociedad civil o derechos humanos son conceptos, tal como los entendemos en la actualidad, que tienen su fundamento en los pensadores y en las prácticas políticas liberales.⁷⁰ Pero, en cierta manera, lo que parece trascender a la indefinición de la sociedad civil y a las propuestas neozapatistas es una naturalización de la misma filosofía política. El sustento discursivo del EZLN, fundamentado en la moral, como los mismos comunicados se empeñan en recordar, muestra una mayor cercanía al histórico derecho natural metafísico que al moderno derecho ilustrado. Es decir, su empeño de verdad legitimado en lo ancestral de su origen nos sitúa en los pleitos políticos medievales en vez de en el moderno mutuo acuerdo de los hombres, insinuado por Spinoza (1985) pero cuya culminación se encuentra en obras como las de Locke o Rousseau.⁷¹ El primero por instaurar la constitución de la sociedad civil a través de la unión de hombres libres gracias a la misma voluntad que propicie el gobierno civil (Locke, 1981: 77); mientras el segundo instauro la idea de pacto social para crear una voluntad general de gobierno mediante la cual los miembros de dicho colectivo serán "...*ciudadanos*, como partícipes de la autoridad soberana, y (...) *súbditos* por estar sometidos a las leyes del Estado" (Rousseau, 1983: 43). Sin embargo, estas incipientes interpretaciones tampoco han de tomarse como verdades inescrutables, especialmente porque al igual que observamos la presencia de elementos que recuerdan el derecho y la política natural, podemos encontrar aspectos que se conectan con el jacobinismo ya mencionado o con el maosismo, tan en boca de los comentaristas

⁶⁹ Para Francisco Tomás y Valiente (1996: 44) "Es hipócrita la dicotomía entre sociedad civil sana y poder político corrupto, en primer lugar porque la corrupción se instala en la coincidencia de los más viles y encanallados elementos de una y otro, y en segundo porque ni aquella es del todo inocente ni todo el poder público está en manos de corruptos. Hay llamas purificadoras que pueden provocar incendios que todo lo queman: cuidado con tales pirómanos".

⁷⁰ De estos proyectos liberales se extraen las legitimaciones para el levantamiento contra las autocracias políticas y, en el presente siglo, el papel de la desobediencia civil ha tenido un amplio debate. Ver al respecto las referencias que sobre dicho tema y discusión establece Rawls (1997: 332 y ss.).

⁷¹ "...el derecho del Estado o sumo poder no es otra cosa que el propio derecho natural determinado por el poder, no ya de cada hombre, sino de la multitud que se conduce como si fuese una en espíritu..." (Spinoza, 1985: 156-157).

y críticos a vuela pluma pero poco relacionado con ciertas propuestas, como la utilización de la guerra y violencia para tomar el poder (Tse-Tung, 1977: 90) en los países atrasados y no necesariamente proletarizados (Ibid.: 59-60), o el papel que juegan las prácticas comunales en la construcción de una nueva sociedad, como es el caso de la comuna china (Ibid.: 40).⁷²

Al recapitular sobre este apartado, parece como si los parámetros sobre los que se mueve el EZLN se hubieran decantado políticamente por el “apoyo difuso” en vista de la carencia de un “apoyo específico”, o que la carencia de este último fuera el detonante del levantamiento. Nos explicamos, según Easton (1982: 172) el primero sería aquel apoyo necesario para que cualquier sistema político perdure, y se expresa en las manifestaciones de patriotismo, de amor al país, etcétera. Por su parte, el apoyo específico es el resultado de los beneficios y ventajas que los miembros del sistema experimentan por ser parte del mismo, es decir la consecución de demandas y objetivos (Ibid.: 172). Ante la imposibilidad de obtener estos últimos, como es remarcado en comunicados y documentos, los neozapatistas han optado por incrementar su apoyo difuso, en el cual los signos y la simbología que gira en torno de la patria son un valor efectivo y un capital que los conecta al resto de ciudadanos, defraudados por no obtener los apoyos específicos derivados de su condición de mexicanos.⁷³

Estas ideas, en forma de apuntes, tal vez tengan una mayor concreción si logramos destacar ciertas propuestas, discusiones y contrasentidos, que aparecen en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar y en los documentos que han derivado de los mismos.

⁷² Incluso Carlos Monsiváis (EZLN, 3: 457) reclama que por una vez “Marcos recaer en la ilusión sectaria, defiende a Lenin y al materialismo histórico, se pelea con la izquierda con acento ultra, y no se exime de fe anti-intelectual”. Por su parte, para la construcción de la vida comunal en la Selva Lacandona ver los trabajos de María del Carmen Legorreta (1998) y Xochitl Leyva (1995).

⁷³ La desmesurada utilización de estos símbolos de la nación o la cultura mexicana se observa debido a “...la gama desmesurada de espacios discursivos”, como ha señalado Claudio Lomnitz-Adler (1995: 22); por ello se pierde la posibilidad analítica para convertirse en “...un montón de clichés de los que cada cual echa mano a voluntad. El hecho de que diferentes grupos políticos los utilicen los convierte en estereotipos”.

3. Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar y los problemas colaterales

Con sentimiento trágico (...) o con mirada esteticista no se remedian problemas políticos ni se reconstruye la historia.

Francisco Tomás y Valiente, *A orillas del Estado*, pag. 180.

Como resultado de las negociaciones entre el EZLN y el gobierno, donde participaron un buen número de asesores externos por ambas partes, se llegó a una serie de acuerdos firmados a principios de 1996. Varios puntos de los acuerdos llaman la atención y se han dividido en apartados, en un intento de condensar los cuatro documentos resultantes. El primer apartado es ontológico, en el sentido de otorgar contenido al ser de los indígenas para establecer una tipología diferenciadora con el resto de la sociedad; el segundo es más político, con las propuestas en el ámbito nacional y estatal; el tercero, unido a este último, se relaciona con los derechos y transformaciones jurídicas propuestos, y se finaliza con lo establecido en el ámbito cultural. Se añade, también, en forma de apunte, los conflictos surgidos por las distintas iniciativas de ley presentadas hasta ahora por la COCOPA y el gobierno federal, aunque no sean las únicas.

Definición ontológica del ser indio

Instituciones de carácter internacional, y reuniones políticas que convocan a pueblos indígenas, sentaron las bases para la definición de los pueblos indígenas. Concretamente el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), multicitado al respecto, se aplica a

“...los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias

instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.⁷⁴

De esta coyuntura, y de lo expuesto en el convenio de la OIT, se alimentan las definiciones que aparecen en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar:

“..., entendiendo por pueblos indígenas aquellos que teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la irrupción europea, mantienen identidades propias y la voluntad de preservarlas, a partir de un territorio y características culturales, sociales, políticas y económicas, propias y diferenciadas.” (doc. 3.1: 1).

Aunque existen en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar referencias a la autoadscripción de los indígenas para ser reconocidos, como es el criterio de la “...conciencia de su identidad indígena...para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones” (doc. 1: 3),⁷⁵ resulta sumamente discutible que se piense en tal conciencia o autoadscripción cuando se insiste en la continuidad histórica, en la persistencia de identidades o en “...la perduración de la naturaleza y la cultura en los territorios de los pueblos indígenas” (doc. 2: 10).

Pero la reiteración ontológica para definir el ser indígena va más allá de la determinación de qué o quiénes son los pueblos indígenas, también se establecen sus formas de vida: “El territorio es la base material de su reproducción como pueblo y expresa la unidad indisoluble hombre-tierra-naturaleza.” (doc. 2: 4). En este mismo sentido se establece un destino contradictorio e inalienable, al parecer, el respeto a la diferencia unido a la consideración monádica de la identidad indígena: “La nueva relación entre el

⁷⁴ Desde la definición establecida por la OIT han aparecido innumerables propuestas, sólo señalamos una extraída del Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU): “Los pueblos indígenas tiene (sic) derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, así como sus sistemas jurídicos, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado”, en *América Indígena*, n. 3-4, México, 1996, pag. 9.

⁷⁵ En este sentido los acuerdos siguen al pie de la letra lo expuesto en el Convenio 169 de la OIT, art. 1, incisos b y c.

Estado mexicano y los pueblos indígenas se basa en el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad," (doc. 1: 9).

La discusión política

En el ámbito político hay dos arenas de discusión, la nacional y la estatal chiapaneca. Los acuerdos proponen un pacto social que permita una nueva relación de los pueblos indios con el Estado, ello supuestamente posibilitará la puesta en marcha de un federalismo renovado y las subsiguientes reformas constitucionales. Una serie de compromisos del propio Estado mexicano con los pueblos indígenas sustentan lo anterior (doc. 1: 3-5):

- a) reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución, afirmando su derecho a la libre determinación y autonomía que asegure la unidad nacional;
- b) ampliar su participación y representación política efectuando los cambios jurídicos y legislativos necesarios, sin atropellar sus tradiciones;
- c) garantizar el pleno acceso a la justicia;
- d) promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas;
- e) asegurar la educación y capacitación, respetando su propio quehacer educativo;
- f) garantizar la satisfacción de las necesidades básicas;
- g) impulsar la producción y el empleo, y
- h) proteger a los indígenas migrantes.

La autonomía, como ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas, y con distintos matices según sean las condiciones de las comunidades, municipios o posibles agrupaciones (no se mencionan regiones),⁷⁶ es concebida como la realización de la democracia al interior del Estado mexicano, y como una demostración de compatibilidad con la soberanía del país, siempre que se lleven a cabo las reformas legales necesarias. Éstas iniciarían con nuevos marcos de referencia territoriales, posibilitados por una remunicipalización en Chiapas, y el respeto a la consuetud y decisión propia de los pueblos indígenas (doc. 3.1: 3-4).

Reformas políticas en Chiapas y creación de instituciones para el control o defensa de la aplicación de tales medidas serían los dos últimos apuntes. Dentro de las instituciones mencionadas se encuentra la Comisión para la

⁷⁶ Por supuesto, estamos haciendo referencia únicamente a los acuerdos firmados entre EZLN y gobierno. La discusión sobre la autonomía o autodeterminación de los pueblos indígenas habría que remontarla a la década de 1970 en México. En la actualidad el sin par número de información es abrumador, pero las opiniones de Rodolfo Stavenhagen, Gilberto López y Rivas o Héctor Díaz Polanco siguen estando presentes en los debates suscitados.

Reforma Municipal y la Redistribución en Chiapas, la Cuarta Visitaduría General a cargo de Asuntos Indígenas, dentro de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, y la Mesa Agraria —aunque de forma temporal— para dar solución a los conflictos del agro (doc. 3.2: 8-9). Estas reformas legales, que tienen su plasmación más notable en los cambios constitucionales, son las que han resultado más complejas en la práctica.

El aspecto cultural: los usos y costumbres

La relación de los pueblos indígenas con el Estado se refleja en un nuevo marco jurídico que otorgue derechos políticos, económicos, de jurisdicción, sociales y culturales, en definitiva, garantías de acceso a la justicia. Negando la integración cultural propuesta por las políticas indigenistas, se pretende convertir a los pueblos indígenas en nuevos sujetos de derecho, respetando la pluriculturalidad y los acuerdos internacionales firmados por México. En resumen, las reformas anteriores y las transformaciones en el marco legal deben facilitar el desarrollo de la justicia social como aspiración de los pueblos indígenas, además de establecer el marco jurídico donde se ejerza el derecho a la libre determinación, a través de la autonomía, y se cumpla con los derechos propios de los indígenas.⁷⁷ De nuevo apuntar las reformas legales en Chiapas y la creación de instituciones, como la Defensoría de Oficio Indígena, como último paso en las transformaciones legales.

Insistimos en lo señalado en apartados anteriores, porque el reconocimiento de la pluriculturalidad en México y de la autonomía de los pueblos indígenas está asociado a la definición de los mismos. El documento 2 menciona que "...el reconocimiento de la autonomía se basa en el concepto de pueblo indígena fundado en criterios históricos y de identidad cultural" (doc. 2: 2).

El derecho a la tradición y a la cultura se instituyen a través del fomento a la cohesión cultural, con la creación de programas educativos para reconocer la herencia cultural, y con el replanteamiento de lo considerado como patrimonio cultural;⁷⁸ mientras que no se olvida la formación educativa para

⁷⁷ Parece confuso establecer unos derechos propios de los indígenas en un marco jurídico supuestamente unitario como el establecido por la constitución mexicana. Especialmente estas posibles dificultades serían más reales cuando se establecieran conflictos entre actores indígenas con propia legislación —es de imaginarse que el derecho consuetudinario, según lo expuesto en los documentos— y actores involucrados en la legislación mexicana.

⁷⁸ La insistencia en el respeto a la pluralidad cultural de México (doc. 2: 12) parece una contradicción con los intentos de "fomento a la cohesión cultural" (doc. 2: 11) al interior de los

el desarrollo, respetando los aportes y el papel de la propia educación indígena.

Esta defensa de valores culturales identitarios irá secundada, como ya se apuntó, por la consolidación de una educación que aumente los conocimientos sin perder la identidad, y que posibilite la creación artística desde los ámbitos indígenas mediante la génesis de instituciones encargadas de tales actividades. Así, además de traducir en sus propias lenguas leyes, códigos y reglamentos, para dar a conocer los marcos legales a los pueblos indígenas, en Chiapas deben crearse "...institutos indígenas que estudien, divulguen y desarrollen las lenguas indígenas y que traduzcan obras científicas, técnicas y culturales. El gobierno del Estado de Chiapas creará en el corto plazo, un Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas." (doc. 3.2: 12).

Esto va acompañado de becas para finalizar estudios (Ibid.: 12-13), y de la fundación de Centros de Estudios Superiores en zonas indígenas (Ibid.: 13). Igualmente, se propone habilitar o construir espacios para el ejercicio de la medicina tradicional, y reconocer, valorar y promover los saberes tradicionales (Ibid.: 13-14), priorizando proyectos educativos y culturales en Chiapas.

Por último, existe la propuesta de modificar las disposiciones de protección y acceso de los indígenas a zonas arqueológicas, contemplando una revisión del sentido del patrimonio, donde se incluyen también las danzas, música y teatro de los pueblos indígenas (Ibid.: 13).

Iniciativas y problemas surgidos tras los Acuerdos de San Andrés Larráinzar

Como queda expresado por los neozapatistas en sus comunicados las negociaciones eran para solucionar problemas de ámbito nacional,⁷⁹ pero los resultados se han decantado por decisiones de carácter étnico,⁸⁰ situación

distintos pueblos indígenas de la república mexicana. En definitiva, la idea de autonomía "...se basa en el concepto de pueblo indígena fundado en criterios históricos y de identidad cultural." (doc. 2: 2); es decir, la fundamentación cultural es prioritaria a la reivindicación política.

⁷⁹ Al finalizar la mesa de trabajo sobre derechos y cultura indígena, el 22 de octubre de 1995, el EZLN se expresaba de la siguiente forma: "Ninguna duda puede haber sobre el carácter nacional de los problemas que nos llevaron a levantarnos en armas y de las urgentes soluciones y respuestas. Ninguna duda puede haber ya sobre la necesidad de profundos cambios en la relación de los pueblos indios con el Estado, lo que a su vez sólo podrá hacerse con la democratización del país, con la desaparición del partido de Estado, con una gran reforma constitucional, con una reorientación de esa política económica que ha hundido en la miseria a millones de mexicanos indígenas y no indígenas" (EZLN, 3: 49).

⁸⁰ La diferencia en los resultados de las negociaciones quedaba de manifiesto con las respuestas

que empata perfectamente con discusiones previas tanto en México como en otros países e instituciones internacionales. Los foros políticos transnacionales tienen desde hace varias décadas la preocupación de delimitar los problemas étnicos insertos en Estados nacionales. No es casual que las múltiples reuniones académicas o de grupos indígenas de diversas regiones cuajaran en lo que en la actualidad es un continuo debate y fluir de propuestas para solventar estas cuestiones.

Pero con ese interés y mediante la definición de pueblos indígenas es posible encapsular la realidad social de los propios interesados, y a partir de ahí no queda más remedio que adaptarse a las definiciones de aquellos que saben o han decidido lo que es un pueblo, y concretamente un pueblo indígena, dejando pocas o nulas posibilidades para maniobrar a los actores que no entran o quieren entrar en tales definiciones.⁸¹ En definitiva, más parece que el interés manifestado por indígenas de distintos países está siendo encauzado por gobiernos e instituciones internacionales hacia el monopolio de las definiciones, como una forma de mantener identificados al interior de los Estados a los grupos humanos que se escapaban a su control.

Esta situación ha dado pie a que gobiernos nacionales, o estatales en el caso de México, hayan efectuado modificaciones constitucionales o establecido leyes especiales sobre los derechos indígenas. Iniciativas que definen qué son los indígenas o sus comunidades:

“Comunidad indígena maya: Es aquella, en la que sus individuos descienden de poblaciones que habitaban antes de iniciarse la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas”.⁸²

del EZLN del 15 de febrero de 1995, donde 96% de los neozapatistas consultados se pronunciaron por proponer unos “acuerdos mínimos” con el gobierno federal para que las negociaciones, y sus resultados, siguieran adelante (EZLN, 3: 140-144).

⁸¹ Lo mismo podríamos decir de los “Acuerdos Firmados por el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)” en 1995, en *América Indígena*, n. 3-4, vol. LVIII, México, 1996.

⁸² Extraído de la *Ley de Derechos Humanos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo*, pero que reproduce, prácticamente, las palabras de la propuesta de la COCOPA. Pero no únicamente se han efectuado modificaciones en dicho estado, se han producido en Chihuahua, Jalisco, San Luis Potosí, Veracruz y las más conocidas son las realizadas en Oaxaca. Para una recopilación de textos alusivos nos remitimos al trabajo de Guillermina Sánchez e Isidro Olvera (1997).

Y que también se reflejan en códigos electorales, como en el caso de Chiapas, donde las modificaciones de 1997 señalan en su artículo 40, fracción XIV, que

“En los distritos y municipios con población predominantemente indígena, los partidos políticos preferirán registrar candidatos a ciudadanos indígenas previo proceso de selección interna mediante consulta popular; y que en las planillas para la integración de Ayuntamientos la población indígena de esos municipios, esté proporcionalmente representada”.

Pero si nos centramos en las divergencias provocadas por los Acuerdos de San Andrés Larráinzar se comprueba, gracias al “Cuadro Comparativo entre la Iniciativa de la Cocopa y las observaciones del Ejecutivo”,⁸³ que éstas, como señalaba Aguilar Camín (1997: 9), se encuentran sobre todo en “La obsesión del Ejecutivo (...) (por) mantener claramente la prelación de los ordenamientos constitucionales por sobre los de los nuevos grupos o los nuevos derechos que ella misma ampare”. De esta manera, la iniciativa de la COCOPA sitúa los derechos indígenas como una lógica consecuencia de su ser previo a la conquista española, mientras que el Ejecutivo lo remite a los derechos constitucionales. Situación similar a la que ocurre con las ideas de libre determinación y autonomía, o respecto a la organización política, hecho que da pie a la distinta interpretación de cómo se ejercería ésta y a qué ámbitos humanos o territoriales incluiría. Junto a este problema de definición de los techos de autonomía política se encuentra el de la delimitación territorial y el del uso de tal territorio. Mientras la COCOPA señala que los indígenas pueden “Acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, entendidas éstas como totalidad del hábitat que los pueblos indígenas usan y ocupan, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponde a la nación”; el gobierno federal matiza desde el principio ese uso al decir que pueden “Acceder al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras, respetando las formas, modalidades y limitaciones establecidas para la propiedad por esta Constitución y las leyes”.

Evidentemente estas diferencias se centran en muchos casos en quiénes son los sujetos o colectivos a los que beneficiarán las leyes o decretos:

⁸³ *La Jornada*, 13-I-97, pp. 6-7.

comunidades, municipios, pueblos indígenas o a los indígenas como individuos.⁸⁴ Igualmente la concreción de las reformas del Estado también incumbe a los sujetos, ya que por una parte se propone que estos participen a través de vías directas: referéndum y plebiscito; mientras que por parte del gobierno la participación se canaliza a través de los partidos políticos y las mismas instituciones estatales, sin menoscabar las reformas de las entidades federativas, como ha sido ejemplificado en el caso de Oaxaca.

El propio EZLN repudiaba la denominada “Propuesta del gobierno de reformas constitucionales en materia de derechos de los pueblos indígenas” porque

“...implica una grave negación del espíritu y la letra de los Acuerdos de San Andrés. Contiene elementos anticonstitucionales y desata los fantasmas que pretendía conjurar: la ‘balcanización’ del país, la formación de reservaciones y el aislamiento de los pueblos indígenas. Supone un grave riesgo para la unidad nacional. Parte de una concepción racista, etnocéntrica y discriminatoria” (EZLN, 3: 422).

Sin embargo, nosotros ponemos en duda que la propuesta de la COCOPA no pudiera ser analizada en los mismos términos. La discusión profunda se encontraría, no tanto en las diferencias de talante que pueden negociarse todavía, sino en la forma de poner en práctica cualquiera de las iniciativas, especialmente si enlazamos su contenido con los diversos discursos que sobre tradición y etnicidad se están generando en México, y concretamente en Chiapas, tras el levantamiento neozapatista. Más que un debate sobre las diferencias entre los documentos hay que resaltar que dicho debate no tiene sentido sin mostrar su poca claridad epistemológica. Las siguientes líneas, por lo tanto, pretenden unir las secciones en que se divide el artículo como forma de aterrizar en cuestionamientos e interrogantes sobre las soluciones al mal llamado “problema indígena”.

⁸⁴ Ver también las iniciativas presentadas en marzo de 1998 por el Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido Verde Ecologista de México (PVEM).

4. Paradojas y tautologías: política, etnicidad y cultura

Porque la costumbre ha fe que muchas veces una misma cosa agora nos parezca bien y agora nos parezca mal; por do suele acontecer que los usos, las costumbres, las ceremonias y los modos que en un tiempo estuvieron en mucha estima vengán a ser despreciados, y por el contrario, los despreciados vengán a ser tenidos en muy gran aprecio.

Baltasar de Castiglione, *El Cortesano*, pag. 31.

¿Cómo construir el Estado desde la etnicidad?

La discusión de los indigenistas versus los opositores a tales políticas parece en la distancia histórica una cuestión ética más que teórica o, para decirlo con otras palabras, solventar el "problema indígena" en México era dar un giro copernicano en el seno de la sociedad. El Estado nacional no estaba en los márgenes sino en el centro de ese debate a pesar de no incluirse a veces en el mismo. Con el tiempo transcurrido desde los inicios de estas polémicas, y tras la aplicación de políticas indigenistas y las consecuentes respuestas contrarias desde una visión étnica y multicultural, no pensamos que la situación actual corresponda a un gran giro temático o de ideas en cuanto al debate de fondo, más bien nos encontramos en una etapa más de ese difícil tránsito que atraviesa México para responder a las exigencias de su misma diversidad regional y cultural, así como de la reconstrucción del sistema político vigente.

El EZLN, como representante de una proclamada por cierta opinión pública punta de lanza de las reivindicaciones políticas, tiene en el orden discursivo y en sus propuestas innumerables semejanzas con las surgidas de ese mundo neoliberal, tan denostado en sus escritos. Los reclamos autonómicos, y el contenido de los mismos, se asemejan al alud de manifestaciones expresadas por organismos internacionales que surgen del orden político y económico vigente, en el cual no están precisamente representadas las minorías de los Estados. De este modo, las iniciativas originadas en los Acuerdos de San Andrés son novedosas en el plano político mexicano, pero no significan con respecto a las cuestiones étnicas novedades que no hubieran sido previamente discutidas o planteadas en otros ámbitos.

Seguramente la distancia mayor se plantea a la hora de la aplicación de alguna de ellas, pero esto es en la actualidad una simple especulación.⁸⁵

Lo que interesa aquí es observar cómo la etnicidad,⁸⁶ concepto que ha adquirido en las últimas décadas gran relevancia social, se ha convertido en el caballo de batalla donde pueden acogerse tanto las instituciones amparadas en designios constitucionales, como aquellos sectores de la sociedad apartados del poder, o de la legalidad vigente, pero que se están significando como fuentes de reclamo y contestación ante las estructuras políticas vigentes. Reclamo, sin embargo, que parece unir a sectores nacionales e internacionales a través de una gramática moral (Leyva, 1999) que tiende a ocultar problemas estructurales de largo alcance histórico.

Las comunidades imaginadas es la acertada expresión de Anderson (1993) para referirse a la construcción de naciones que surgen del dominio colonial europeo, pero no únicamente puede ser aplicado el concepto a un periodo histórico o a un espacio geográfico determinado. En sí la imaginación, como construcción social, es el resultado de la capacidad de los seres humanos para clasificar, hecho que aporta nuestra diferenciación con el resto de seres vivos a través de la cultura, y mediante el cual arribamos a la denominada identidad social. Aún a riesgo de simplificar es posible que en la conformación de las naciones encontremos dos vertientes divergentes, una que denominamos nación voluntarista, otra que llamaremos nación cultural (Gellner, 1991: 20).⁸⁷ La primera tiene sus orígenes en las teorías ilustradas y su paradigma es la Revolución Francesa;⁸⁸ mientras la segunda es el resultado de la corriente romántica que desde principios del siglo XIX se extiende por Europa y tiene

⁸⁵ Distancia que se observa, por ejemplo, en las propuestas de remunicipalización de Chiapas y la práctica de los denominados municipios autónomos. Ver las propuestas de creación de nuevos municipios por parte de la Comisión Estatal de Remunicipalización de Chiapas y confrontarlo con los denominados municipios autónomos de las base de apoyo del neozapatismo.

⁸⁶ Según Miguel A. Bartolomé (1998: 62), "Cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno, nos encontraríamos en presencia de la etnicidad".

⁸⁷ Jean Meyer (1998) parece introducir otra forma de construir la nación cuando se refiere a los desmembrados estados de lo que fue la URSS. Para el caso de muchas naciones surgidas de tal resquebrajamiento político Jean Meyer considera que "...el Estado precede a la nación y la fabrica", es decir, que surge "...una nación sin nacionalismo" (Ibid.: 151).

⁸⁸ La nación política estaría sustentada en las ideas de pacto o contrato expuestas por los ilustrados y se apoyaría, fundamentalmente, en la voluntad general de los individuos que la componen a través de la construcción y respeto a las instituciones que la conforman. Hobsbawm (1995: 31) lo define a través de la ecuación "ciudadano-pueblo soberano=estado".

como máxima expresión a pensadores alemanes decimonónicos.⁸⁹ Estas disímiles formas de construir la nación en la historia tienen un mayor o menor peso para la creación de los Estados, y para la articulación de los reclamos nacionalistas. Un breve acercamiento a estas características puede ser de interés en el planteamiento de este ensayo.

Ni siquiera las altas civilizaciones de la historia fueron naciones, tal como las entendemos hoy en día, decía Renan (1987: 61) en su clásica conferencia *¿Qué es una nación?* No en vano opinaba así porque estaba convencido de que las naciones modernas eran "...un resultado histórico" (Ibid.: 67) y en el cual poco tenían que ver factores culturales, como lo demostraba la historia europea que había unido bajo un mismo Estado a idiomas y a pueblos con trayectorias y costumbres distintas. Esta explicación la corroboraba al afirmar, en contraposición a los pensadores alemanes de aquel periodo, que no hay "...que hacer descansar la política sobre el análisis etnográfico" porque ello no es más que "una quimera" (Ibid.: 72). Y el mismo tratamiento de la "etnografía" era aplicado por él para la lengua y la religión (Ibid.: 76-80). Por ello "El hombre no es esclavo ni de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas de montañas" (Ibid.: 85). De hecho la nación revolucionaria del siglo XVIII no tiene parecido

"...al posterior programa nacionalista consistente en crear estados-nación para conjuntos definidos atendiendo a criterios tan acaloradamente debatidos por los teóricos del siglo XIX como, por ejemplo, la etnicidad, la lengua común, la religión, el territorio y los recuerdos históricos comunes" (Hobsbawm, 1995: 29).⁹⁰

Estas referencias, vienen al caso, porque como se señaló al principio de este artículo tal vez uno de los errores en la construcción del Estado nacional mexicano fue la consideración de que para ser tal debía concretarse la unidad cultural y racial de sus miembros a partir de la figura del "mestizo", "raza

⁸⁹ La nación cultural, por el contrario, sería el resultado de la unicidad espiritual de un pueblo que comparte una historia, un territorio, una lengua y una proyección hacia el futuro sustentada en dichos elementos culturales. Hobsbawm (1995: 31) lo define a través de la ecuación "estado=nación=pueblo".

⁹⁰ Programa ubicado en la "pasión romántica por el campesinado puro, sencillo y no corrompido" en el cual las lenguas vernáculas jugaban un decisivo papel (Hobsbawm, 1995: 113).

cósmica" en palabras de Vasconcelos.⁹¹ La nación o el Estado moderno, que nace de las ideas ilustradas no tiene como necesidad la delimitación étnica de la nación, y en los casos que esto ha ocurrido el resultado histórico es fatídicamente recordado. Pero tal vez este error, que pretende ser subsanado en la actualidad con el reconocimiento de los pueblos indígenas como parte de un México pluricultural, porte también sus trampas. En primer lugar, porque la delimitación de los pueblos indígenas desde la misma perspectiva de la nación cultural constriñe su propia composición y desarrollo histórico;⁹² en segundo lugar porque al visibilizar la etnicidad (Hobsbawm, 1995: 74) dentro de un espacio político compartido minoriza a los individuos que son clasificados como étnicos y, en tercer lugar, esa minorización, que de por sí era identificada en México con inferioridad civilizatoria indígena, viene a confirmar la segregación de las minorías para asegurar una distancia y un espacio social propio, por asignado y distinto (Delgado, 1998: 183).

Si una nación se entiende como una categoría cultural o sociológica identificada con un territorio, que no necesariamente corresponde a un Estado; el " 'grupo étnico' puede ser una categoría cultural, definida por ciertos comportamientos persistentes que se transmiten de generación en generación y que normalmente *no* están vinculados en teoría, a los límites del Estado" (Wallerstein, 1991: 121). Esta categoría, al igual que otras puede emplearse, como indica Wallerstein (Ibid.: 122), para explicar por qué las cosas no deben cambiarse, por qué son como son.⁹³ Pero cualquiera que sea su utilización, según este mismo autor, todas se dirigen a justificar o construir la noción de pueblo, la invención continua de un pasado para explicar fenómenos políticos contemporáneos (Ibid.: 123).⁹⁴ De esta manera, se arriba a la discusión ya

⁹¹ Este hecho fue observado por Andrés Fábregas Puig (1997: 38) cuando expone que el fracaso del indigenismo mexicano "se debe al punto de partida falso del indigenismo: la suposición de que la Nación en México es una comunidad de cultura".

⁹² Hacemos referencia a la nación cultural porque prácticamente los mismos contenidos del nacionalismo de principios del siglo XX son los utilizados para la definición de grupo étnico. De esta manera, y como señala Hobsbawm (1995: 112) "la etnicidad y la lengua se convirtieron en los criterios centrales, cada vez más decisivos o incluso únicos de la condición de nación en potencia". Bartolomé (1995: 376) ha criticado esta identificación porque para él "las etnias no tienen por qué reproducir los modelos de convivencia social generados por los sistemas estatales occidentales".

⁹³ También puede ser el pretexto para explicar por qué deben ser sustituidas por realidades sociales más profundas o antiguas, en definitiva más legítimas (Wallerstein, 1991: 122).

⁹⁴ Según Wallerstein (1991: 123-124) las categorías raza, nación y grupo étnico corresponden a rasgos estructurales básicos de la economía-mundo capitalista: "El concepto de 'raza' está relacionado con la división axial del trabajo en la economía-mundo; es decir, la antinomia centro-

apuntada en otros apartados, de la clasificación y delimitación ontológica de los pueblos indígenas desde su condición étnica. Condición determinada por un territorio, unos usos y costumbres, una organización social y política y, por supuesto, una lengua.

Para ciertos autores estos condicionantes corresponden más a “naciones potenciales” (Gellner, 1991: 14) o a pre-naciones (Connor, 1998: 75)⁹⁵ debido a la relación que se establece entre los conceptos de cultura y de pueblo. Retomamos estas ideas debido al papel que prácticas culturales han adquirido para delimitar el conocimiento y definición de grupos humanos, especialmente si tomamos en cuenta análisis como los de Gellner (1991: 133) que desde una perspectiva histórica insisten en asentar que la cultura en “...la sociedad agraria tradicional” no era concebida como una frontera política ideal (Ibid.: 144), sino más bien para distinguir grupos privilegiados (Ibid.: 133; Hobsbawm, 1998: 225). Es decir, para Gellner (1991: 87) “...no tenía sentido preguntarse si los campesinos amaban su cultura: era una cosa que estaba ahí, como el aire que respiraban y ninguno de ellos tenía conciencia de ella”, es cuando el concepto de cultura se visibiliza y adquiere un valor para la definición y confrontación política cuando aparece como “...esencia de la propia identidad”. De tal manera que si seguimos estos planteamientos hay que tomar una cierta distancia crítica, al menos, de la asunción cultural indígena como un valor en sí, en vez de una construcción social y política ubicada en el devenir histórico.

El idioma, por su parte, es posiblemente el principal parámetro para asentar la diferencia cultural, sin embargo, la historia recuerda que en ningún momento existieron lenguas o idiomas nacionales hasta que se conformaron los Estados modernos; es decir, en espacios geográficos caracterizados por la confluencia de muchos idiomas la identificación con un idioma ha sido en muchos casos arbitraria (Hobsbawm, 1995: 65-66).⁹⁶

periferia. El concepto de ‘nación’ está relacionado con la superestructura política de este sistema histórico, con los Estados soberanos que constituyen el sistema interestatal y se derivan de él. El concepto de ‘grupo étnico’ está relacionado con la creación de las estructuras familiares que permiten que buena parte de la fuerza de trabajo se mantenga al margen de la estructura salarial en la acumulación de capital”.

⁹⁵ Walker Connor (1998: 97), por ejemplo, considera al término etnicidad (identidad con el propio grupo étnico) “...más camaleónico que *nación* en cuanto a su capacidad de definición”, por este mismo motivo critica el error estadounidense de relacionarlo con un grupo con tradición cultural común y un sentimiento de identidad que existe al interior de una sociedad más amplia, porque ello identifica al grupo como una minoría.

⁹⁶ Según Hobsbawm (1995: 66) “la identificación mística de la nacionalidad con una especie de

Si lo fundamental para que una lengua hablada se convierta en escrita es el peso político de sus hablantes, como sabemos tanto por los precedentes históricos de los Estados nacionales como por la conformación jerárquica de ciertas sociedades,³⁷ dicho peso no se encuentra entre los pueblos indígenas de México, y por eso mismo muchos de ellos observaron las ventajas de saber leer y escribir en una lengua de circulación e interacción más amplia, porque ser "...monolingüe es estar encadenado, a menos que tu lengua local sea casualmente una lengua mundial *de facto*" (Ibid.: 125). La insistencia en una enseñanza en lengua indígena, cualquiera que ésta sea, muestra la dificultad planteada por lenguas locales frente al resto de la sociedad hablante de castellano. Para que las lenguas de tradición oral se conviertan, en la actualidad, en instrumentos eficaces fuera de sus fronteras locales necesitan proyectos políticos que desde el interior de las mismas tengan el propósito de unificar las variantes dialectales para convertirse en un instrumento escrito, y eso sólo se logra con el mencionado peso político de los hablantes del idioma, de lo contrario se convierte en un instrumento de segregación, como desde hace años han sabido muchos indígenas que decidieron no hablarles a sus hijos en su lengua materna.

La protección de los idiomas minoritarios, ligada a la idea de multiculturalismo al interior de Estados nacionales, puede tener efectos contrarios a los deseados si no existe el mencionado proyecto político abarcativo de un pueblo identificado por una lengua. Idiomas indígenas señalados en México como dialectos, como forma peyorativa de la opinión pública para referirse a ellos, tienen el handicap de ser las banderas de la incompatibilidad cultural, y desencadenar, aun sin pretenderlo, el orden clasificatorio que de por sí porta la escuela, como ya tantas veces ha demostrado Bourdieu a través de su idea de "violencia simbólica". Es decir, no decimos que la solución es la desaparición de las lenguas indígenas o su supresión en la enseñanza oficial, sino que si el peso político de tales idiomas se queda circunscrito a ámbitos territoriales muy reducidos, y cuya trascendencia es más bien folklórica, los idiomas no desaparecerán en su vertiente oral, pero es

idea platónica de la lengua, que existe detrás y por encima de todas sus versiones variantes e imperfectas, es mucho más característica de la construcción ideológica de los intelectuales nacionalistas, cuyo profeta es Herder, que de las masas que utilizan el idioma. Es un concepto literario y no un concepto existencial".

³⁷ No siempre todos los miembros de pueblos identificados por una cultura tenían acceso a la escritura, la misma era una forma de distinción al interior de sociedades jerarquizadas. El caso de los pueblos prehispánicos es un ejemplo.

posible que su impacto escrito siga siendo tan reducido como en la actualidad o que sirva para corroborar la separación entre indígenas con cultura propia y mestizos con cultura nacional.

La discusión no se reduce al idioma y tampoco tiene que empecinarse en una confrontación entre un modelo etnocéntrico, supuestamente universalista y utilitario, y la defensa a ultranza de un idioma como diferencia cultural inconmensurable, sino que podría partir de la comprensión de lo universal que existe en toda cultura,⁹⁸ por eso mismo el multiculturalismo no tiene por qué reposar "...en un diferencialismo mecanicista, sino en un diálogo entre formas de ser y de estar que reconocen mutuamente lo que todas tienen de universal y, por tanto, en común" (Delgado, 1998: 122) (*Traducción nuestra*).⁹⁹

Veamos qué opina el EZLN:

"La lucha contra la desigualdad ha de ser el eje de la nueva política cultural para que puedan florecer y perdurar todas las culturas nacionales en el reconocimiento de que tienen matriz propia. Esto permitirá, entre otras cosas, prevenir cualquier forma de racismo y en particular los efectos perniciosos del etnicismo" (EZLN, 3: 152).¹⁰⁰

Tal planteamiento neozapatista es aprovechado por sus exégetas para señalar que "Gracias al EZLN un sector amplísimo de la sociedad mexicana toma en cuenta la furia de su proceder racista, y examina la explotación monstruosa de los indígenas" (Monsiváis, EZLN, 3: 454).

Sin embargo, es bien sabido que crear leyes contra la discriminación no resuelve el problema (Douglas, 1996: 180; Gellner, 1991: 96),¹⁰¹ más bien

⁹⁸ Respecto a la creación literaria, el documento denominado *Talleres para el Desarrollo de la Escritura en Lenguas Indígenas* afirma que "Actualmente ésta se sigue desarrollando y muestra nuevos caminos de creatividad; refleja las particularidades de las culturas indias y su cosmovisión sobre la naturaleza y la sociedad", pag. 18.

⁹⁹ En este sentido, indica Delgado (1998: 122), "lo particular no es lo contrario de lo universal, sino su requisito, el único lugar donde puede existir". Por eso mismo, para este autor "No hay minorías culturales, porque no hay otra cosa que minorías culturales" (Ibid.: 136) (*Traducción nuestra*).

¹⁰⁰ "Diversas doctrinas, ideas diferentes han sido usadas para cubrir de racionalidad el etnocidio" (EZLN, 3: 37).

¹⁰¹ En el documento 2 (pag. 12) de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar está escrito el siguiente párrafo: "En la Carta Magna, asegurar la obligación de no discriminar por origen racial o étnico, lengua, sexo, creencia o condición social, posibilitando con ello la tipificación de la discriminación como delito".

asentar el carácter minoritario de ciertas poblaciones suele enclaustrarlas en un mundo cultural inaccesible, por propio. Sólo un interrogante, ¿cuál puede ser el futuro de generaciones que se enfrentan a un mercado de trabajo que exige un perfecto conocimiento de varias lenguas, empezando por la nacional? Sin responder a la pregunta, es evidente que los territorios donde se asientan dichos grupos humanos no ofrecen alternativas tangibles para obtener el nivel de vida deseado en una sociedad sin marcadas desigualdades sociales, las únicas son el trabajo agrícola y la oferta de mano de obra barata para labores no cualificadas. Por lo tanto, si las poblaciones minorizadas políticamente no se plantean el dominio efectivo de al menos la lengua nacional será muy difícil que, cuando decidan traspasar las barreras de sus lugares de origen, no sigan viviendo en carne propia los efectos de la discriminación, por mucho que leyes y parámetros políticos formales se hayan modificado.

Aunque los debates marxistas sobre las clases sociales parecen arrumbados por el peso de la etnicidad y la libre determinación de los pueblos, tal vez no estaría mal recordar que la categorización étnica también puede jerarquizar la distribución de privilegios al interior de una sociedad (Delgado, 1998: 92-93), y mantener, desde la perspectiva socioeconómica, la fuerza de trabajo de los etnizados ajena casi siempre a la estructura salarial en la acumulación de capital, sobre todo por la misma jerarquización ocupacional que se produce dentro de las fronteras del Estado (Wallerstein, 1991: 130). Por consiguiente, si seguimos este planteamiento (Ibid.: 293), la agrupación que caracteriza al grupo étnico como procedente del pasado puede ocultar, bajo un manto cultural, los procesos económicos e ideológicos contemporáneos que organizan grupos sociales para competir, en evidente desigualdad, por los bienes y servicios del entorno. Lo expuesto no niega la diferencia cultural, propia de los seres humanos en sus relaciones de intercambio como sujetos sociales, sino que señala cómo esas diferencias pueden ser utilizadas para la jerarquización en espacios de vida compartidos si el mencionado intercambio social no se da en condiciones de igualdad. En cierta manera, y como ya se mencionó en páginas anteriores, los rasgos culturales diferenciados tienen capacidad para reproducir los esquemas de jerarquización vertical de las sociedades (Gellner, 1991: 71).

En la actualidad, parece olvidarse que los viejos parámetros del decimonónico racismo biológico bien pueden ser sustituidos por un solapado racismo amparado en la diferencia cultural. Si para el caso de los inmigrantes en Europa, o de otros grupos humanos minorizados al interior de los Estados

modernos, la situación es la de un "...racismo sin razas", donde el problema no es la herencia biológica sino "...la irreductibilidad de las diferencias culturales", en el caso de la etnificación de los grupos humanos mexicanos, sean llamados pueblos o grupos étnicos, el problema suele solucionarse con una afirmación fronteriza al interior de la nación, aunque tal hecho se niegue desde las partes involucradas en la discusión política. La explicación, pues, de esta inacabada construcción del Estado nacional tiende a ser sencilla y peligrosa a la vez: si no se logró la integración de todos los grupos humanos a la manera del indigenismo es porque tradiciones y formas de vida indígenas y no indígenas son incompatibles (Balibar, 1991: 37).¹⁰² Hecho que vendría a confirmar la existencia de colectividades humanas marcadas por su particularismo, visto como primitivismo casi siempre, que impide su equiparación con el resto de ciudadanos de un Estado y, para ello, no hay mejor medida que la graciosa concesión de derechos bajo el espejismo de la libre determinación o la autonomía (Ibid.: 42); aspectos éstos que tienden a perpetuar la cultura entendida como ente cerrado casi siempre, pero que no solucionan la inferioridad de estatus y política al interior de los Estados, especialmente si tomamos en cuenta que en México "la comunidad nacional" ha estado basada "...en un conjunto de sectores sociales interdependientes y no en una ciudadanía" (Lomnitz-Adler, 1995: 386).

No es casual, o al menos así lo entendemos, que la comunidad idealizada por los antropólogos culturalistas en México esté de nuevo en boca de distintas propuestas de solución autonómica.¹⁰³ De alguna manera, la figura comunitaria, como modelo de vida del indígena, permite extrapolar el discurso preservacionista ecológico con el del aislamiento cultural; es decir la cultura, en muchas ocasiones a través de la expresión comunitaria, se naturaliza para convertirse en un ente prácticamente genético al estar conformada por una diferencia irreductible que la sitúa como una prolongación de la naturaleza.

¹⁰² La necesidad de estar ubicado en algún tipo de clasificación o tipología puede formar parte de un peligroso racismo. La diferencia es considerada respetable siempre que no contamine partes del territorio o de la cultura propias. Los casos europeos estudiados por René Gallissot en Francia (1987: 12-27), o algunas de las ideas de Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1991), pueden sernos útiles.

¹⁰³ Tönnies (1979) planteo dos formas del estar social, la comunidad era una de ellas, concretamente la caracterizada como una etapa inferior de la evolución social tendente hacia la complejización de las sociedades modernas, de carácter asociativo y voluntario frente al comunalismo obligatorio por prescripciones religiosas, morales y por el parentesco y los lazos de sangre. Los culturalistas retomaron de estas divisiones, no únicamente planteadas por Tönnies, ciertos marcos teóricos para explicar el vivir social de los indígenas chiapanecos.

Si los grupos humanos, culturalmente diferenciados, se mantienen y preservan al conservar sus tradiciones también, metafóricamente, podemos mantener un sano equilibrio ecológico si lo aplicamos a la especie humana (Balibar, 1991: 93). Ello sería una forma más de contrarrestar el gran miedo planetario que los militantes ecologistas muestran hacia el agotamiento de los recursos naturales, la proliferación de residuos industriales y la destrucción de las culturas tradicionales (Ferry, 1994: 135).¹⁰⁴

Estos señalamientos posibilitan a Ferry (Ibid.: 145), exégeta de los movimientos ecologistas contemporáneos, decir que los militantes de la ecología vacilan "...entre las motivaciones románticas de la revolución conservadora y las <<progresistas>> de la revolución anticapitalista", o le permiten también establecer comparaciones entre el nacionalsocialismo y ciertas propuestas ecologistas que ignoran que "...el nazismo contiene, por unas razones que no tienen nada de contingentes, las primicias de un auténtico afán por preservar los <<pueblos naturales>>, es decir, una vez más <<originales>>" (Ibid.: 160).¹⁰⁵

Esta especie de fiebre étnica ha llegado incluso a las obras académicas para asentar que la sociedad comunal indígena y la sociedad nacional mexicana son dos tipos de sociedad incompatibles, que "Puede haber tolerancia mutua entre ellos, pero no vemos la posibilidad de convivencia amistosa" (Lenkersdorf,

¹⁰⁴ La convocatoria para celebrar en San Cristóbal de Las Casas el "II Encuentro Indígena de las Américas: por la diversidad natural, cultural y ecológica del planeta" (19-24 de abril de 1999) es un ejemplo de esta relación entre preservación de la naturaleza y la cultura. En dicha convocatoria se podía leer lo siguiente: "como consecuencia de la eliminación de la diversidad de los ambientes naturales, en las últimas décadas, se ha ido perdiendo una variedad importantísima de las diversas culturas que durante milenios se fueron formando, sustentadas por los distintos ecosistemas existentes a nivel planetario (...). Las formas de pensar de los pueblos indios conducen a la preservación, el cuidado y la planeación de culturas cotidianas para asegurar la sobrevivencia y el feliz desarrollo de todos los seres existentes, en contraste con las ideas de la sociedad tecnoindustrial..." (Comité Organizador del II Encuentro Indígena de las Américas en Chiapas, pp. 1-2). En esa misma línea se puede agregar lo expuesto por uno de los teóricos de la autonomía indígena, Héctor Díaz-Polanco (1997: 24): "En cambio, sólidos motivos permiten sostener que en nuestro continente los guardianes más eficaces —y por añadidura menos costosos— de los bosques y forestas son los pueblos indios, a condición de que sus formas de organización no sean agredidas y debilitadas, y de que no se vean forzados a modificar bruscamente sus patrones de reproducción..."

¹⁰⁵ "Tan sólo interesa (en palabras de Schoenichen, un científico nazi) un florecimiento de los naturales que sea conforme con su origen racial propio", frase que facilita a Ferry (1994: 162) elocubrar que "en todas sus variantes, hay que dejar que los indígenas se desarrollen por sí mismos", eso sí, con la prohibición de los matrimonios mixtos "porque implican la desaparición de las diferencias y la uniformización del género humano".

1996: 93).¹⁰⁶ Es decir, en el discurso antropológico, que se siente fiel a las máximas del relativismo anti-etnocéntrico sin ningún tipo de crítica,¹⁰⁷ se descubre, por una parte, la escasa reflexión sobre el papel del Estado en la vida de los hombres en la sociedad contemporánea y, por otra, ciertas loas al hecho comunal idealizado a través de la autenticidad; postulado tan caro a los principios racistas, aunque ciertos exégetas en clave religiosa lo estén reivindicando como un punto central en la construcción de las nuevas sociedades multiculturales (ver por ejemplo Taylor, 1993 y 1994).

Es decir, en muchos casos el valor de la diferencia que la reivindicación étnica conlleva se encamina más hacia la segregación, deseada como respuesta defensiva al peligro de ladinización, o como forma de solventar el problema indígena por parte de las instancias gubernamentales. En vez de superar la herencia colonial mexicana mediante una integración social y política, que no implica necesariamente el abandono de las diferencias culturales, se crean marcos jurídicos y legales que a través de una velada segregación solucionen las causas profundas determinantes de la marginación y distinción social.

El respeto a la diferencia, parte del ejercicio de uno de los derechos del ser humano, la libertad,¹⁰⁸ cuenta con suficientes argumentos para la defensa de la libre determinación. Sin embargo, la diferencia es un arma de doble filo; puede convertirse en segregación voluntaria o impuesta, por aquello de la dificultad implícita en compartir espacios entre seres de culturas y por ende comportamientos distintos y, por otra parte, esa diferenciación en espacios cercanos o compartidos es muy fácil que derive en un racismo solapado o militante. Pero si pensamos un poco más allá, la diferencia puede ser también un parámetro de tipologización social forzada que no conduce al ejercicio de

¹⁰⁶ Como una contraparte a las opiniones vertidas por Carlos Lenkersdorf (1996) sobre la identidad ver el trabajo de Pedro Pitarch (1996).

¹⁰⁷ Cualquier atisbo de crítica a propuestas de autonomía o respecto a los debates suscitados sobre Chiapas es observada como una conspiración progubernamental, así los defensores de los valores democráticos pueden decir que "se ha desatado una frenética campaña pública contra las aspiraciones autonómicas de los pueblos indios, conducida por un ejército de juristas, periodistas y 'expertos'. No hay que ser un paranoico para percibir la mano oficial en esta operación" (Díaz-Polanco, 1997: 223).

¹⁰⁸ Hablar del concepto libertad trasciende las posibilidades de análisis de este ensayo. Deberíamos remontarnos a las discusiones político-filosóficas que fundamentan el devenir de la sociedad y cultura occidental. Sin embargo, no hallamos un término más acorde con la idea de libre ejercicio de opciones políticas, religiosas..., más allá de las limitaciones sociales que no podemos obviar desde las ciencias sociales. Las discusiones permanentes en torno al ejercicio de la libertad o las libertades son un claro ejemplo de lo vigente y confuso del tema, especialmente en sociedades donde los desequilibrios socioeconómicos son tangibles.

la libertad, sino que necesariamente orienta a pensar la realidad social de los grupos humanos sin fisuras. Los denominados pueblos indígenas son un ente abstracto, hay muchas formas de ser y de decirse indígena, y otras tantas de pensar lo que eso significa. La insistencia en no perder identidad, como parte de una ontología espiritual, olvida que las categorías utilizadas para la discusión provienen de contextos distintos al mexicano, y que el contenido de una nación en otras latitudes no tiene parangón con lo ocurrido en Chiapas, por no salir del ámbito de referencia.

No sólo se piensa por los otros, sino que de manera determinista se predestinan actividades, formas de vida, en definitiva, las pocas o muchas posibilidades de elección que unos actores tienen en el marco físico y social donde habitan. El destino irreparable de los indígenas está definido por su esencia de hombre original, "auténtico", cualquier posibilidad de cambio es inferida como un peligro de merma de substancia identitaria. La consecuencia de esta pérdida sería la ladinización y su consecuente ruptura comunitaria, entendida como esencia y no como construcción social. Incluso los antropólogos hemos salido bañados en esta especie de reconocimiento de la autenticidad o valor cultural de ciertas prácticas indígenas, al ser mencionados como los futuros peritos para aspectos de difícil solución (doc. 3.1: 5). Cuestión que no debe extrañar si se recuerda que muchas ideas y discursos de los antropólogos han sido asumidos como verdades dogmáticas, dadoras de sentido para los involucrados en el baile de las políticas étnicas y en las definiciones y límites de la cultura indígena. Estas referencias incitan a repensar los parámetros políticos que surgen de la clasificación étnica al interior de una sociedad estatal, y a ubicarlos, actualmente, en la consecución de la libre determinación y la autonomía política.

La diferencia cultural *per se* no tiene por qué ser constructora de un ámbito político escindido o incrustado al interior de un Estado moderno, en muchas ocasiones tal diferencia también puede ser un mecanismo de integración "...entendida ésta como el reconocimiento a la portación de la propia cultura en una comunidad política que dé opciones a la participación ciudadana, en una sociedad abierta" (Fábregas Puig, 1997: 39). Es decir, la homogeneidad social que permite la integración legal de todos los ciudadanos mexicanos no sería incompatible con el pluralismo cultural (Delgado, 1998: 94-95). Más bien existe la posibilidad de pensar que la identidad diferencial, como lógica existencia de variantes culturales, se ejerza como un juego simulador que reclama, a través de dicho hecho diferencial, su existencia dentro

de un espacio social más amplio, como puede ser el nacional (Ibid.: 82). Pero estas cavilaciones se enquistan cuando la diferencia de grupos minorizados sólo se concibe como único sustento a un proyecto de transformación radical de la sociedad.

Las políticas de diferenciación: usos, costumbres y autonomía

La unidad nacional, a pesar de que gran parte del discurso sobre los pueblos indígenas se asiente en su reconocimiento como nación —sin ser nombrada por supuesto—, no es discutible salvo en reestructuraciones internas de carácter político, territorial y cultural, que se ha denominado reformulación o refundación del Estado desde diversos sectores de la opinión pública.

Dentro de este marco de acción la etnicidad se entiende como el soporte para ejercer una política y unos derechos, que sustentados en vigentes o supuestas diferencias culturales al interior del país, hacen que la población indígena tenga la posibilidad de fungir como los absolutamente otros al interior de la nación,¹⁰⁹ pero sin dejar de pertenecer a la misma.¹¹⁰ Para resumir, esta etnicidad se sustenta en una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la irrupción europea, una identidad propia con voluntad de preservarla, a partir de un territorio, y unas características culturales, sociales, políticas y económicas propias y diferenciadas (doc. 3.1). Más de un Estado quisiera poseer o haber tenido tal profusión de variantes para clarificar los vínculos que definen un Estado nacional o plurinacional.

La idea de autonomía no se separa de la libre determinación de los pueblos y de la definición de los mismos. Por ello, dicho concepto no sólo se ha convertido en un elemento de discusión y disputa política sino que es una praxis para comunidades del territorio chiapaneco a partir del mes de enero de 1994. Consejos Municipales Indígenas, declaraciones de municipios

¹⁰⁹ Utilizamos aquí el concepto de “absolutamente otro” expresado por Emmanuel Levinas (1987).

¹¹⁰ No es extraño entonces que los gobiernos federal y estatal en Chiapas siguieran practicando políticas derivadas del indigenismo y crearan instituciones o departamentos gubernamentales donde se privilegia las actividades culturales indígenas, que preferimos llamar folclóricas —sin ser peyorativo—, en forma de festivales, encuentros y concursos, incluso se crean revistas de carácter plurilingüístico. Nos referimos en concreto a la *Revista Nuestra Sabiduría*, que al menos editó 10 números, desde septiembre de 1991 a diciembre de 1996. Los 7 primeros auspiciados por el Gobierno del Estado de Chiapas y el Instituto Chiapaneco de Cultura; mientras que en los 3 últimos además del gobierno estatal es la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas la que da soporte a la revista por encontrarse en su seno el Departamento de Culturas Étnicas.

independientes o creación de las llamadas Regiones Autónomas Pluriétnicas son distintas denominaciones para resaltar la protesta ante un marco legal vigente, y el anhelo de reconstruir instituciones o de crear nuevas. Estos hechos traen consigo una diversidad en el contenido y organización de las propuestas autonómicas, sólo coincidentes en la respuesta a las instituciones estatales y en el anhelo práctico de un ejercicio de gobierno construido a través de la representación directa (García, Leyva y Burguete, 1998: 89). Así, del agotado modelo de conformación y distribución institucional representado por el municipio, se pasa a una acción autonómica con distintas experiencias y con poca claridad, hasta el momento, en su definición teórica.

Entre los aspectos señalados por los neozapatistas como bases del desarrollo autonómico se encuentran los siguientes:

“La autonomía implica también reconocer el derecho indígena, en un régimen jurídicamente pluralista, donde convivan las normas aplicables a todos los mexicanos y aquellas que se apliquen en la jurisdicción de las instancias autonómicas. Es decir, hace falta redistribuir competencias en todos los órdenes, en especial en lo político.

Sin embargo, la autonomía no implica que el Estado deje de tener responsabilidad para con estas instancias, que tendrán derecho a fondos públicos de compensación y a otros que correspondan a los pueblos indígenas, a fin de ser ejercidos conforme a sus planes y estructura de gobierno. Este régimen de autonomía implica reformas constitucionales de, al menos, los siguientes artículos: 3º, 43, 73, 115 y 116.

Otra omisión grave es el problema de la justicia: es necesario transformar profundamente el sistema actual para que se garantice la vigencia de los derechos y garantías no sólo individuales, sino también colectivos, de los pueblos indígenas. Los pueblos indios deben ejercer un gobierno propio porque sólo así podrán tener plena jurisdicción sobre sus territorios y sólo así podrán impartir justicia fundada en sus sistemas jurídicos. Esto conformará un sistema de pluralismo jurídico” (EZLN, 3: 152).

Distintos foros,¹¹¹ posiciones en los Acuerdos de San Andrés,¹¹² o la opinión de los teóricos sobre la problemática indígena, no concuerdan en la forma en que debe aplicarse la autonomía. Una de las discusiones fundamentales pasa por el contraste entre una autonomía comunitaria y otra regional. La propuesta de la Asamblea Nacional Indígena Plural (ANIPA) es la secundada por Héctor Díaz-Polanco (1997: 192), y significa la creación de Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) "...como un cuarto piso en la organización vertical de los poderes federales". Según dicho autor, el talante de la propuesta aseguraría "...la convivencia entre diversas etnias", dando a la modificación del marco legal el carácter de transformadora por encima de la realidades vigentes.¹¹³ Sin embargo, las diferencias de planteamiento se mostraron, y continúan en la actualidad, entre distintas posiciones. Este hecho debería interrogarnos sobre la claridad de una propuesta indígena, por única, y lo que significa a la hora de llegar a una solución definitiva. Es decir, lo que se plantea es si existe la posibilidad real, dentro de un marco institucional y jurídico vigente, de establecer un mosaico de fórmulas singulares en comunidades o regiones por encima de una solución que englobe a todas las posibles autonomías.

A pesar de las disputas, entre los asesores neozapatistas que han efectuado las propuestas de autonomía, tanto Díaz-Polanco (1997) como López y Rivas (1995) propusieron la creación de Regiones Autónomas Pluriétnicas; forma de solventar la dispersión étnica sin constreñir en un territorio a todos los hablantes de una lengua indígena. De esta manera, la autonomía

"...debe tener un carácter unificador de los distintos grupos étnicos y nacionales que convivan en un determinado territorio y ser, por tanto, pluriétnico-nacional, lo cual requerirá de acuerdos políticos que garanticen la representación democrática de todos y cada uno de los grupos existentes en

¹¹¹ Ver las propuestas presentadas por el desaparecido Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC); y también las de la Asamblea Nacional Indígena Plural (ANIPA). Posteriormente las del Congreso Nacional Indígena (CNI).

¹¹² Héctor Díaz-Polanco (1997: 187 y ss.) narra las diferencias que se produjeron en torno a las propuestas de ANIPA y del INI en las mesas de negociación.

¹¹³ De hecho la propuesta, para Héctor Díaz-Polanco (1997: 211) sería tan convincente que "las entidades supracomunales, las regiones o los municipios autónomos, implicarían descentralización política, disputarían poder a las instancias de gobierno vigentes y despertarían apetitos democratizadores que podrían ser contagiosos".

una región territorial en los órganos de autogobierno y en aquellos de representación municipal, estatal y federal” (López y Rivas, 1995: 117).

No parece que esta propuesta tome demasiado en cuenta las supuestas peculiaridades del gobierno indígena, manifestadas por los propios neozapatistas, más bien tiene mucho en común con la organización política liberal, fundamentada en la representatividad y en las prácticas de una democracia formal. Aunque ello no es un obstáculo si la interpretación se decanta por proteger a los minorizados:

“Este nuevo ordenamiento se expresará en leyes constitucionales y reglamentarias necesarias para la protección y el desarrollo de las lenguas indígenas; para el fomento, la preservación y la difusión de sus culturas, los usos y las costumbres de los pueblos indios; para ejercer el derecho de estar representados por autoridades que correspondan a sus formas específicas de organización social y contar con representantes, como pueblos, en ayuntamientos, gobiernos regionales autónomos, legislaturas estatales y el Congreso de la Unión; para proteger la integridad, la posesión y el desarrollo de los recursos, territorios y tierras; para reconocer e incorporar la especificidad étnica en la aplicación de leyes...” (Ibid.: 116).

Bartolomé (1995: 375) ha criticado la idea de Regiones Pluriétnicas Autónomas porque para lograrlas considera que deben crearse nuevas identidades colectivas, y para tal fin habría que recurrir a las estrategias hegemónicas tradicionalmente utilizadas por el Estado, por el contrario, él afirma que en México

“...existen multitudes de ámbitos étnicos y multiétnicos cuya regionalización, y consiguiente delimitación, es muy problemática y puede llegar a ser injusta y arbitraria. No se manifiesta con nitidez cuáles serían los criterios intervinientes en la definición de una región, ya que si la pertenencia cultural no es criterio suficiente, sólo se crearían nuevas jurisdicciones

político-administrativas, no muy diferentes de las preexistentes" (Ibid.: 374).¹¹⁴

Pero éstas, al igual que otras críticas, no tienen excesiva repercusión para los que apuestan por este tipo de planteamientos. Incluso lo sobresaliente de este derecho a la autonomía, a la libre determinación, es su conexión con los derechos humanos y culturales de los individuos, sin planteamientos que incidan en cómo están siendo interpretados por parte de los propios indígenas. Un etnógrafo de la talla de Galinier (1998)¹¹⁵ se preguntaba recientemente cómo los otomíes establecerán estas discusiones si no existen los conceptos de derechos y de cultura, como occidente los concibe, en su vocabulario. Se preguntarán ¿nosotros tenemos el derecho de ser lo que somos? O, por el contrario, se convertirán esos derechos en las formas visibles de su cultura como la danza, las fiestas, costumbres, idioma..., otorgando un carácter ornamental al término. La paradoja, como indica el mismo autor, es que los indígenas monolingües no son los que reivindican los derechos culturales sino aquellos que en la defensa de la "costumbre" encuentran una baza política, un medio de ascenso social (Ibid.: 2). Esta folclorización, pues, de lo cultural chocaría con aquello que de distinto a lo occidental pueden encontrar los etnógrafos en ciertas comunidades indígenas; la lógica simbólica inevitablemente contrasta con la lógica que se pretende ofrecer como indígena (Ibid.: 5).

Estas críticas se prolongan si enlazamos el concepto de autonomía con la perspectiva del control estatal,¹¹⁶ es decir, hasta qué punto la creación de nuevos pisos institucionales, aunque se digan autónomos, no facilita una

¹¹⁴ A pesar de que Bartolomé (1995: 373) intuye que la autonomía propuesta puede reproducir el modelo de dependencia de los indígenas con la creación de instituciones para la petición de recursos, configuradas en "reservaciones controladas a través de una nueva *indirect rule*", considera que las etnias portan un modelo civilizatorio alternativo debido a sus experiencias organizativas (Ibid.: 376). Tanto Miguel A. Bartolomé (1997: 186) como Alicia M. Barabas (1998) apuestan por autonomías municipales o comunitarias como base "...para la reconfiguración de comunidades étnicas en términos de colectividades autónomas, basadas en la libre asociación de grupos pertenecientes a una misma cultura" (Bartolomé, 1997: 186).

¹¹⁵ Nos remitimos a los estudios de Galinier (1987 y 1990) sobre la vida y cosmovisión de los otomíes.

¹¹⁶ Una de las acepciones del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (1996) señala que la autonomía es la "Potestad que dentro del Estado pueden gozar municipios, provincias, regiones y otras entidades de él, para regir intereses peculiares de su vida interior, mediante normas y órganos de gobierno propios".

presencia mayor del Estado. Leyva (1998) ya señaló cómo antes del conflicto que emerge en 1994 las comunidades de la Selva Lacandona gozaban de una mayor autonomía, entendida ésta como organización propia fuera de los controles estatales surgidos tras el conflicto.¹¹⁷

Cualquiera que fuese la solución, si en un futuro se establecen autonomías relacionadas con una vertiente étnica, es seguro que se incrementará el peso institucional dentro del ámbito estatal como lógica propia de un estado de derecho. Los interrogantes sobre la aplicación de tal autonomía inician con la delimitación del territorio, sin entrar siquiera en las competencias políticas. Los ejemplos de otros casos autonómicos recuerdan que las autonomías eficientes implican la construcción de un territorio donde la ciudadanía igualitaria de todos sus integrantes no sea discutida, a pesar de sus diferencias culturales.¹¹⁸ De la misma manera, un territorio con capacidad operativa requiere de instituciones centralizadas de poder y de unos ingresos que, en forma de recaudación fiscal, o por vía de compensaciones estatales, solventen los gastos creados por dichas instituciones. Si en sociedades con economías diversificadas existen problemas para la aplicación de estos parámetros, el interrogante surge cuando se trata de territorios sustentados únicamente en economías campesinas. A no ser que se produzca un replanteamiento o una reubicación geográfica, cosa poco lógica además de indeseable, las comunidades indígenas chiapanecas no cuentan ni con los recursos ni con el desarrollo económico deseado para poder mantener instituciones efectivas de poder o solventar las necesidades de su crecimiento.¹¹⁹

A raíz de estas reflexiones surge una pregunta de difícil respuesta, al menos hasta el momento, ¿cómo se evitarán las confrontaciones por la posesión

¹¹⁷ Para Xochitl Leyva (1998) la interlocución de las comunidades de la Selva Lacandona antes del conflicto tenía actores claramente reconocidos: los curas, los asesores y los guerrilleros, mientras que después de 1994 estos se han ampliado: "1.- Hay más y nuevos actores que miran y actúan en el ámbito regional, 2.- Las comunidades están no sólo divididas sino a veces polarizadas, 3.- Existe la presión militar de varios ejércitos: el EZLN, el Ejército Mexicano, Las Fuerzas antinarcóticos, los paramilitares del MIRA y los ejércitos internacionalistas pro-derechos humanos, y 4.- Al verse reducida o desaparecida la unidad hegemónica del common, en muchas comunidades ya no hay un control territorial sino muchos controles ejerciendo fuerzas en direcciones distintas sobre el mismo territorio y sobre la misma población".

¹¹⁸ Ver al respecto el caso español.

¹¹⁹ Ver al respecto D. Villafuerte, S. Meza, J. Morales, M.C. García, C. Rivera, M. Lisbona y G. Ascencio (1999), así como los artículos recogidos por J.P. Viqueira y M. H. Ruz (1995), o el artículo de J.P. Viqueira (1999).

de la tierra de cultivo entre autonomías indígenas vecinas si los grupos humanos que las componen sólo vislumbran la solución de sus problemas económicos y de reproducción social a través de la expansión y colonización? No es casual esta pregunta si tomamos en cuenta que el mayor Moisés indicaba que la lucha era también por la tierra (Le Bot, 1997: 221), o que en el 502 aniversario del descubrimiento de América se dijera que "Nosotros somos los hombres y mujeres verdaderos, los dueños de estas tierras, de esta agua y de nuestros corazones. No viviremos ya más de rodillas" (EZLN, 2: 101). Es decir, una vez delimitado el territorio controlado por la autonomía, cómo dar respuesta a la expansión territorial de los hablantes de alguna lengua indígena, y si ésta se produjera hasta qué punto no causaría conflictos entre autonomías. El ejemplo de los tzotziles con asentamientos por todo el estado de Chiapas, e incluso en Oaxaca, es una buena piedra de toque para los cegados por la autonomía sin ningún tipo de análisis crítico de la realidad etnográfica. Y decimos los tzotziles porque su diáspora representa para la entidad chiapaneca un ejemplo de que territorio y unidad cultural no siempre van de la mano, a no ser como posible proyecto panindígena que hasta el momento no ha tenido eco en Chiapas, aunque sí existan manifestaciones cada vez más crecientes de "conciencia panétnica" como recurso político aglutinador (Bartolomé, 1997: 57).

Por otra parte, cómo evitar las racias étnicas en puntos habitados por hablantes de distintas lenguas si el sustento ideológico de la autonomía nace de un concepto territorial que hunde sus raíces en el tiempo de los ancestros. Es demasiado altruista pensar que alguna fracción no se apodere de este discurso para aplicarlo en momentos de conflictividad social.¹²⁰ No todo en Chiapas es la Selva Lacandona colonizada en una epopeya de vida, donde las comunidades se construyeron a partir de dicha experiencia colonizadora, y cuyo imaginario está marcado por la confluencia de distintos proyectos civilizatorios y políticos.¹²¹

¹²⁰ La solución de los defensores de la autonomía más parece partir, repetimos, de los criterios propios de una democracia formal que de las supuestas formas indígenas de consenso que ya hemos ejemplificado en palabras de algún dirigente neozapatista. Por ejemplo, López y Rivas (1995: 120) considera que "Cada región pluriétnica tendrá un órgano de gobierno para los asuntos de su competencia, en los que estarán representados todos los grupos étnico-nacionales en condiciones de igualdad y con independencia del peso demográfico".

¹²¹ Xochitl Leyva y Gabriel Ascencio (1991: 43) señalaron que la naturaleza multiétnica de la población colonizadora de la Selva Lacandona originó una identidad social aglutinante en donde "ser indígena", considerarse como tal y hablar un idioma distinto al castellano contribuyó a generar un fuerte lazo de identidad cultural, propicio para la organización política frente a la otredad mestiza.

Las interrogantes son muchas pero sólo agregamos una más relacionada con la inserción a la vía autonómica de aquellas comunidades indígenas que desde tiempo atrás han optado por las instituciones políticas que ofrece el Estado, es decir, los partidos políticos y las elecciones tal como ocurre en el resto del país. ¿Estas comunidades podrán mantener su condición de alejadas de los proyectos autonómicos? y ¿cómo se solventarán las deserciones de aquellas que, optando por la autonomía, decidan posteriormente incorporarse a una vida política similar a la del país?

Pero esta discusión autonómica caería en saco roto si no se retomara uno de los puntos centrales en el debate de los derechos indígenas, y este no es otro que el de los usos y costumbres. Estos se han convertido en la panacea del hacer democrático, por comunitario e indígena, en una especie de naturalización de los seres humanos y de sus prácticas. Incluso se escuchan referencias al derecho indígena, que es un concepto irreal, sin que ello signifique que no existan formas de llegar a soluciones cuando se plantean conflictos. Decimos irreal porque la misma historia colonial muestra cómo ya a finales del siglo XVI los indígenas recurrieron a la justicia hispana para resolver sus pleitos, hecho que motivó la creación del Juzgado General de Indios, vigente prácticamente durante todo el periodo colonial (Borah, 1985). Es decir, cuando se usa el concepto de usos y costumbres se refiere al derecho consuetudinario, aquel que por costumbre se aplica en un territorio o entre un grupo humano determinado, como ocurre en muchos Estados actuales.¹²² Este derecho es en un buen número de ordenamientos legales del ecúmene compatible con el derecho positivo, como lo demuestra también el interés de los indígenas en el periodo colonial por utilizarlo.

Asentado esto, no significa que privilegiar un derecho de transmisión oral y de aplicación interpretativa, por su misma condición de oral, no esté sujeto a los conflictos y controles de poder al interior de cualquier comunidad, por tal motivo los mediadores en los conflictos no tienen por qué ser “imparciales” o “justos”, aunque la solución de los litigios tienda a dejar satisfechas a las partes (Collier, 1995: 125). En el mismo sentido, es dudoso afirmar que todas las comunidades indígenas aplican la justicia a través de estos medios, si tal cosa ocurriera sería conveniente preguntar al INI por qué efectúa talleres sobre derecho indígena para la “Formación de investigadores en derecho consuetudinario”.¹²³

¹²² El INI se ha encargado de publicar distintos libros referentes a la cuestión jurídica entre los indígenas, entre ellos Teresa Valdivia (1994).

¹²³ Bajo dicho nombre en 1996 se llevó a cabo el Segundo Taller sobre Derecho Indígena en el

Lo que resulta difícil de resolver es cómo introducir en un ordenamiento jurídico coherente las situaciones de hecho que se dan en las actuales comunidades mexicanas, por una parte nos referimos a los "itinerarios" utilizados para solucionar problemas legales, que no son otra cosa que acudir a distintas instancias, ya sea de "costumbre" o de derecho positivo, dependiendo del problema y de las soluciones dadas en la primera instancia, tal como observó J.F. Collier (1995: 46). Y, por otra parte, el definir a la comunidad como el sujeto de derecho plantea un debate sobre su compatibilidad con los derechos humanos propios de una definición individual del sujeto legal. Habría que discernir primero qué entienden por derechos humanos los actores étnicos involucrados, y cómo argumentar a favor de la libertad y de las prácticas democráticas cuando la corporación se concibe como el ser propio de ciertos grupos sociales, que casualmente coinciden con los denominados indígenas.¹²⁴ Como afirma Mazet (1998) la oposición entre el derecho tradicional de extracción cultural y los derechos del hombre de origen liberal es tanto conceptual como de función, especialmente cuando los sujetos de aplicación no tienen una forma uniforme de concebirse indígenas.

Es J. Collier (1995: 19-21), una de las investigadoras pioneras en suelo mexicano en materia de antropología jurídica, quien ha señalado la transformación en el uso de la palabra "costumbre" por parte de los zinacantecos desde la década de los setenta hasta la actualidad. Así, mediante la asunción de ese término las facciones opuestas en la comunidad de Apas (Zinacantán) recurren a la separación entre "costumbre" y "ley" para vindicar a los miembros que utilizan las conciliaciones comunitarias o recurren a "abogados ladinos", respectivamente.¹²⁵ Por ello el concepto "costumbre" es utilizado como "arma verbal" frente a sus opositores comunitarios, o frente a los funcionarios públicos, y forma parte de una construcción y reinterpretación

Centro Coordinador de Copainalá (Chiapas), cuyo objetivo era: "Formar investigadores en derecho zoque y tzotzil para rescatar de cada una de las comunidades los usos y costumbres jurídicas de la normatividad comunitaria".

¹²⁴ Al respecto Nozick (1988: 280-281) ejemplifica, a partir de la "historia del esclavo", la dificultad para compatibilizar los derechos individuales con los corporativos cuando el amo permite a cada uno de sus esclavos, con excepción de uno, votar para tomar decisiones. El resultado de esta prueba, para este autor, es que el esclavo sin voto tiene un cambio de amo, en vez de uno tiene a todo el grupo de esclavos, es decir, "usted tiene un amo de 10,000 cabezas. Quizás los 10,000 serán más amables" que el único amo, pero "aun así ellos son sus amos".

¹²⁵ La información sobre la comunidad de Apas (Zinacantán) procede del trabajo de G.A. Collier, "The new politics of exclusion", citado en la bibliografía de J.F. Collier (1995).

de procedimientos tradicionales adaptados a sus relaciones intra y extracomunitarias. Nos encontramos, entonces, más que en un cúmulo de certezas jurídicas o teóricas, en un espacio de creación e interpretación discursiva tanto por parte de los indígenas como de los actores que por distintos motivos están en contacto con dichos conceptos. Igualmente, habrá que interrogarse hasta qué punto los nuevos Juzgados de Paz creados por el gobierno estatal chiapaneco no empatan con viejas instituciones coloniales, que recuerdan a políticas paternalistas de protección.

Es reiterada, por otra parte, la referencia a una posible balcanización de Chiapas si estas propuestas autonomistas logran concretarse. El peligro no se encuentra en la repetición de acontecimientos ocurridos en Yugoslavia durante la década de 1990, sino en la poca claridad y visión política de futuro si se concreta un proyecto autonómico sólo como confrontación ante las instituciones de gobierno nacional y estatal. La autonomía puede convertirse entonces en un gueto de indígenas, y ello es más marcado cuando leyes o instituciones son promulgadas únicamente para poblaciones minorizadas, aunque se haga por el interés de protegerlas. Incluso la protección crea hostilidades y agravios en los sectores más débiles del grupo dominante, entendiéndose en este caso mestizos, y se corre el peligro de formalizar "...diferentes tipos de ciudadanía, con lo cual se vulneraría el principio de igualdad ante la ley" propia de un Estado (Delgado, 1998: 113) (*Traducción nuestra*). ¿Cómo asegurar entonces la igualdad de derechos, y los derechos individuales de los ciudadanos cuando se crean diferencias debidas a la singularidad étnica? Esta interrogante, sin embargo, puede ser leída de una manera totalmente diferente, como lo hace De la Peña (1995b: 5). Para este autor las nuevas demandas indígenas, que él engloba bajo el concepto de "ciudadanía étnica", están ampliando los espacios de discusión y participación política y social en México. De esta manera, los discursos étnicos o las reivindicaciones culturales se plantean como una búsqueda de "ciudadanía étnica" (Ibid.: 34).

Desde nuestra perspectiva, el problema adquiere otra dimensión, la de hacer compatible el derecho a la diferencia de cualquier grupo humano, al interior de espacios públicos más amplios al abarcado por tal grupo, con el derecho universal de los individuos que se inscribe en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en la Constitución mexicana. Debate que implica poner sobre el tapete conceptos de filosofía política: la conciliación entre lo individual y lo comunitario, o si se quiere, entre la subjetividad y la

universalidad.¹²⁶ En definitiva, la cuestión es cómo imaginar en sociedades complejas el cada vez más creciente reclamo de visibilización de aquellos grupos humanos que por diferencias culturales, religiosas o de cualquier tipo quieren ver respetados sus derechos o que éstos estén incorporados a la legislación de un Estado. Por lícito que sea el reclamo parte de una contradicción intrínseca, por una parte la pretensión del reconocimiento de la diferencia a través de códigos universalistas, como el de derechos humanos, mientras que al interior de dichos grupos diferenciados no necesariamente se respetan tales derechos individuales. De esta manera, y para el caso que nos convoca, los pueblos indígenas son entendidos como mónadas cerradas, por las definiciones que de ellos se dan, sin que se hagan menciones explícitas a aquellos miembros del grupo que no comparten la definición que los encasilla. Estas circunstancias, olvidadas en muchas ocasiones por los entusiastas de los reclamos étnicos, conducen a que se den contrasentidos tan obvios como el de las expulsiones de evangélicos en los Altos de Chiapas al amparo de los usos y costumbres del lugar.¹²⁷

Sin embargo, un aspecto tratado en páginas anteriores es el que significa naturalizar las formas políticas de los seres humanos. Si entonces aludimos a la equiparación que se establece entre grupos humanos y elementos de la naturaleza, la cuestión incita ahora a pensar las formas de abordar la problemática política de los derechos humanos o de los pueblos indígenas. Si estos últimos adquieren la condición de objetos que deben protegerse por ser su condición natural y no social, por supuesto que se rompe con las ideas liberales occidentales, pero también se rompe la subjetividad propia de la política y deja al carácter de natural la construcción ética de la sociedad y su desarrollo; el bien y la verdad estarían inscritos en el ser de los propios grupos indios en vez de recordar que las valoraciones éticas y normativas forman

¹²⁶ Ver por ejemplo, los planteamientos de Rawls (1990 y 1997) y sus discusiones con Habermas (1998); así como los comentarios de Nozick (1988). Mientras que Rawls y Habermas enfocan sus distintos puntos de vista desde el predominio de la teoría liberal individualista, Taylor (1993 y 1994) propugna visibilizar la diferencia cultural en el ámbito público, debido a que la individualidad no sería tal sin los elementos empíricos que la constituyen, entiéndase religión, etnia, orígenes nacionales, etc.

¹²⁷ En el mismo sentido es fácil observar cómo la diversidad de credos religiosos ha sido considerada uno de los elementos causales de los problemas en las comunidades indígenas, mientras que lo mismo que ellos exponen pueden reclamar los derechos individuales o los derechos humanos de los miembros de tales comunidades. La *Memoria de la Audiencia Pública sobre las Expulsiones Indígenas y el Respeto a las Culturas, Costumbres y Tradiciones de esos Pueblos* es un buen ejemplo.

parte del hacer político de las sociedades.¹²⁸ Algunos analistas de la situación política chiapaneca han sufrido una conversión teórica al confrontar sus opiniones con los textos de ciertos planteamientos en boga: “Pues bien gracias a Taylor y Honneth los kilos de romanticismo, idealización y esencialismo que encontré en los documentos revisados no los calificué de ‘barbaridades sin sentido’ ” (Leyva, 1999: 11). Los trabajos de Taylor (1993 y 1994) no tienen por qué ser calificados de barbaridades aunque no estemos de acuerdo con sus ideas, sin embargo, su influencia herderiana, ya detectada para la antropología en México por Aguirre Beltrán (1983) y De la Peña (1995a), no sólo puede ser criticable desde un riguroso análisis que recuerde las lamentables consecuencias de extrapolar reflexiones filosóficas a hechos sociales, en este caso a los pueblos o a las naciones,¹²⁹ sino que su historicismo moral tiende a resultar incompatible con sus propuestas de diálogo, que él denomina “...entramado dialógico, que nos liga a los demás” (Taylor, 1994: 99). Incompatible porque si lo auténtico consiste en ser fieles a nosotros mismos, como sentido de pertenencia a un todo más amplio dado en lo cultural, religioso..., en qué sentido podrán dialogar grupos humanos inconmensurables y, concretamente, como podrán sentarse a platicar cuando las posiciones de los que discrepan con tu análisis son consideradas “formas pervertidas” (Ibid.: 99).¹³⁰

Nos parece que estas propuestas, que están siendo retomadas por los defensores del multiculturalismo, como máxima expresión del reconocimiento de la diferencia cultural, deberían deconstruirse para observar cómo su sustento no sólo es romántico en lo social, sino descaradamente religioso en su concepción; no es extraño, entonces, que sus obras estén recibiendo la atención

¹²⁸ Ver la reciente discusión al respecto de Luc Ferry (1994: 188-196). Como antecedentes históricos podemos citar a Baruch Spinoza (1985: 16) que en el siglo XVII ya señalaba: “El hombre, como parte de la naturaleza, constituye una parte del poder de la naturaleza. Por consiguiente, todo lo que resulte necesariamente de la naturaleza humana, en tanto que se la concibe como determinada en la naturaleza humana, resulta necesariamente del poder del hombre”. Dos siglos después Stuart Mill (1995: 68-69), aunque criticado por su utilitarismo, señaló los peligros que implica otorgar un origen natural o sobrenatural a las doctrinas morales: “Un origen así haría de todas ellas algo sagrado, y prohibiría que fuesen comentadas o criticadas”. Igualmente las críticas ofrecidas por Max Weber (1984: 642)

¹²⁹ Charles Taylor (1993: 51) no duda en asumir ciertos planteamientos de Herder sin ningún tamiz crítico: “Y lo mismo que las personas, un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, es decir a su propia cultura”, aunque posteriormente matiza que tal propuesta condujo a un nacionalismo benigno y maligno.

¹³⁰ Así denomina Charles Taylor (1994: 99) los análisis efectuados por Derrida, Foucault y sus seguidores.

de múltiples revistas teológicas, como señala Carlos Thiebaut (1994: 34) en la introducción de uno de sus textos.

De todo ello se desprende la dificultad, si retomamos a Taylor y a sus seguidores, de establecer puentes entre distintas culturas que cuentan con imperativos éticos disímiles, entendiendo que las culturas, como un todo de pertenencia para los sujetos sociales, emanan imposiciones éticas surgidas de su autenticidad histórica.

Estos elementos conceptuales han de ser tomados en cuenta antes de precipitar decisiones, aunque cualquiera que sea la opción o tendencia política parece que todas se solventan con una palabra mágica: tolerancia.

El subcomandante Marcos lo decía claramente: "Pienso que el nudo principal está ahora en la tolerancia del otro, cuando el otro es minoría. Ese es el problema que hace falta resolver al interior de las comunidades, pero yo veo que se produce la discusión entre los compañeros" (Le Bot, 1997: 287). Si Marcos propone la tolerancia el interior de las comunidades neozapatistas, el antropólogo Lenkersdorf (1996: 93), en una cita ya utilizada en otro apartado, la utiliza como la única forma para que convivan las "incompatibles" sociedades de indios y mestizos: "Puede haber tolerancia mutua entre ellos, pero no vemos la posibilidad de convivencia amistosa".

Esta, pues, es la palabra comodín que soluciona los problemas políticos y permite vislumbrar una sociedad que rompe con las iniquidades del pasado y se proyecta hacia un futuro esperanzador, hacia un *topos* chiapaneco y mexicano igualitario y sin discriminaciones o castas. Esta tolerancia no se inscribe en el "Respeto o consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque sean diferentes a las nuestras",¹³¹ sino que "Es la tolerancia como concesión desde la verdad. Es la tolerancia como necesario mal menor" (Tomás y Valiente, 1996: 225). Es decir, esta tolerancia parece ser el resultado, desde cualquiera de los sujetos que se pronuncien sobre ella, de un acto de dadivosa concesión, de compasión, o de inevitable disimulo para conseguir unos objetivos.

Sin embargo, en una sociedad, realmente democrática, en un Estado de derecho en ejercicio de sus funciones, con una constitución vigente que sentido tendría tolerar, como bien se interroga Tomás y Valiente (Ibid.: 227); más bien se tolera por pragmatismo, cuando no se tiene la fuerza suficiente para imponer la intolerancia deseada (Ibid.: 243). Por ello "Sólo lo que nos duele o disgusta es o puede ser objeto de tolerancia, no lo que amamos o nos

¹³¹ *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (1996).

alegra la vida”: “Nadie dice tolerar la belleza de la rosa o la música de Mozart, pero sí debemos tolerar a quien niegue la hermosura de aquella flor o deteste la música de Mozart, y dejarlos que en su pecado lleven la penitencia” (Ibid.: 249). La tolerancia hacia el otro, hacia el diferente, se convierte en una concesión en vez de una práctica cotidiana. En definitiva, derecho a la diferencia y tolerancia surgen de la misma concepción, de aquello que necesita ser respetado aunque no concuerde con el resto, situación que interroga más sobre la validez de las instituciones y códigos políticos vigentes que sobre la consecución y obtención por decreto del respeto propio que toda constitución moderna tiene a la igualdad y libertad de sus ciudadanos. Como dice Delgado (1998: 137):

“Una vez hayamos asumido que las sociedades que se dicen democráticas lo sean de verdad, de lo que se trata es de aplicar simplemente a los otros lo que reclamamos para nosotros mismos: el derecho a la indiferencia, es decir, el derecho al anonimato, el derecho a pasar desapercibido, a no tener que justificarse constantemente. La auténtica pedagogía que el movimiento antirracista haría bien en arrancar, tendría que proclamar que el *derecho a la diferencia* pasa por el ejercicio de un cierto *derecho a la indiferencia*, tal como lo ha definido Isaac Joseph (1997), reconocer que no hay nada que decir delante de lo que sencillamente es un hecho” (*Traducción nuestra*).

Para recapitular, creemos que la libre determinación de los pueblos indígenas expresada en la autonomía resulta, a pesar de los panegíricos lanzados a su favor,¹³² una nueva instancia burocrática surgida de la criticada cultura occidental. Instancia comprometida con la asunción de formas políticas llamadas tradicionales y que no deja de poner sobre el tapete la manida discusión entre modernidad y tradición. No es el espacio para desmenuzar estos argumentos, pero si seguimos la línea argumental hasta ahora expuesta parece incompatible fundar un entramado institucional de carácter

¹³² Veamos la ficción romántica y apriorística de Héctor Díaz-Polanco (1997: 34): “La autonomía, como modelo abierto y democrático, no puede admitir patrones únicos, excluyentes e intolerantes, ni respecto al mundo mestizo ni al indígena. Se ambiciona, por el contrario, encontrar fórmulas de convivencia respetuosa para diversos modos de vida y estilos culturales en el marco de la nación transmutada, en un nuevo ambiente social creado por la democracia y la pluralidad”.

modernizador aseverando que “Es indispensable y vigente asegurar la perduración de la naturaleza y la cultura en los territorios de los pueblos indígenas” (doc. 1: 5). Pensar la política desde la cultura perdurable es tan poco real como irresponsable porque no recuerda los excesos ideológicos del culturalismo.¹³³

Esa especie de segregación voluntaria, por la aplicación de usos y costumbres —tan difíciles de reglamentar para una puesta en práctica justa—, sólo aumenta la distancia y discriminación entre los mexicanos; distancia que no se suele suprimir por decreto o sancionar jurídicamente como se propone en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (doc.2: 12). Lo expuesto puede ocasionar el auge de burocracias, de las que normalmente resultan nuevos cacicazgos al interior de las comunidades.¹³⁴

Pero esto no es óbice para reconocer que el levantamiento armado del EZLN y los cinco años de confrontaciones posteriores han abierto una brecha política que muchos mexicanos, incluidos los indígenas neozapatistas o diversas organizaciones con marcado cariz étnico, han aprovechado para incorporarse al debate y a la organización política.¹³⁵ En Chiapas esto ha sido visible a través del ingente número de organizaciones campesinas y sociales que han surgido después de 1994. El resultado de esta efervescencia y de los reclamos políticos todavía es imprevisible, sin embargo hay un largo camino que recorrer todavía si se pretende que ciertas propuestas cuajen en verdaderos cambios estructurales, al menos en lo que a Chiapas se refiere.

5. Una visión crítica: utopía, estado y antropología

“...la esencia de la nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y que todos hayan olvidado muchas cosas”
Ernest Renan, *Qué es una nación*, pág. 66.

No fue casualidad que iniciáramos este ensayo con un epígrafe que rechaza los gurús, los métodos y los maestros. No como una reacción a

¹³³ Estos planteamientos pueden recordarnos los propuestos por el funcionalismo respecto a la identificación de la sociedad como sistema en equilibrio, ver por ejemplo a Talcott Parsons (1984).

¹³⁴ El precedente de los antiguos maestros preparados por el INI, auténticos paladines del liderazgo caciquil en muchas comunidades chiapanecas es un ejemplo, por sólo referirnos a un caso. Ver Jan Rus (1995) y los trabajos de Luz Olívía Pineda (1993 y 1995).

¹³⁵ Ver lo expresado al respecto por Guillermo de la Peña (1995b).

cualquier ejercicio del poder, sino con el convencimiento de que ninguna creencia o dogma de fe tiene el monopolio para negar la capacidad de pensar la realidad en que vivimos. El "liberalismo caduco", como ha sido tildado por algún escritor (Díaz-Polanco, 1997: 230), es en sus logros el que permite discutir sobre las cuestiones que han aparecido en este ensayo y el que sigue aportando conceptos básicos como los de democracia, derechos humanos o libertad.

Estos mismos conceptos se utilizan para luchar contra un Estado y sus órganos de poder, pero pocas veces conducen a reflexionar sobre la actitud, estructura y funcionamiento de la sociedad civil a quien cobija. Decimos esto porque si el ejercicio del poder, representado por el Estado y sus instituciones, es deplorable sólo por ser poder, tendríamos que estar alertas ante cualquier otro planteamiento de poder alternativo y legitimado en sí mismo. Por ejemplo, la autonomía indígena convertida en institución y hecho de poder puede muy bien ser tan criticada como cualquier otra institución estatal, a no ser que el ejercicio democrático esté implícito en la ontología de su constitución. Esta circunstancia sobrepasa el papel de los hombres en sociedad, únicos constructores del poder desde nuestra perspectiva, y puede hacer de las instituciones algo tan peligroso para los conceptos defendidos como el mismo ejercicio de un poder autoritario.

Por ello, si nuestro ser social está determinado únicamente por una cultura ya establecida y delimitada no podremos contemplar la sociedad en su conjunto de manera crítica.¹³⁶ Ni siquiera sería imaginable otra sociedad porque sus características estarían definidas de antemano (Nozick, 1988: 288-289). Por eso mismo, es necesario interrogarse sobre la existencia real de una comunidad, o de un modelo de sociedad ideal donde tengan cabida todos los seres humanos (Ibid.: 298), independientemente de su religión, adscripción étnica o posición económica. Esta ha sido, desde su fundación, una de las tantas preguntas que se han realizado las ciencias sociales; de ahí que la antropología haya estado o sea cercana a orientaciones, decisiones o puestos de poder, y de forma consciente ha creído posible aportar soluciones científicas a los problemas sociales. Incluso muchos de los discursos y propuestas generadas por la antropología son la base de los planteamientos actuales, tanto por parte de los gobiernos federal y estatal como de los neozapatistas y sus asesores.

¹³⁶ "La tradición, reducida a la transmisión del pasado, se definiría entonces como el *instinto* propio de una especie humana tan programada en sus comportamientos como las demás especies animales" (Ferry, 1994: 49).

Pero el papel de las ciencias sociales no se limita al debate sobre la conformación del Estado nacional, también los inicios de nuestras disciplinas, como afirmaba Krotz (1988: 13), no "...pueden comprenderse adecuadamente en sus orígenes como ciencias sin recurrir a esta tradición utópica occidental". Es decir, los científicos sociales, en su condición de analistas de la sociedad, están abocados a proponer alternativas que logren realizar el sueño utópico en la tierra, en el tiempo de su escritura. Mas esa misma fe puede hacernos olvidar que

"La utopía es un *marco* para las utopías, un lugar donde las personas están en libertad de unirse voluntariamente para perseguir y tratar de realizar su propia concepción de la vida buena en la comunidad ideal, pero donde ninguno puede *imponer* su propia visión utópica sobre los demás. La sociedad utópica es una sociedad de utopismo" (Nozick, 1988: 300).¹³⁷

En las afirmaciones de Nozick se encuentra uno de los debates de la propia antropología en Chiapas, debate donde la clarificación del presente y la discusión sobre el contenido y aplicación de conceptos no tendrá una consecución plausible si la misma ciencia no realiza una anamnesis de su papel en el México contemporáneo. Revisión histórica en relación con el conocimiento creado y a las falacias establecidas, y que son parte de los estereotipos o verdades asumidas por la opinión pública.¹³⁸ Por ejemplo, la tradición,¹³⁹ o la etnicidad, como categorías clasificatorias, constituyen eslabones de múltiples definiciones que sobre lo cultural y lo político se manejan cotidianamente en México. En forma de tautología o paradoja están presentes

¹³⁷ Nozick (1988: 307) distingue tres posiciones utópicas: "el utopismo *imperialista*, que admite el meter por la fuerza a cada uno en una pauta de comunidad; el utopismo *misionero* que espera persuadir o convencer a todos de vivir en una clase particular de comunidad, pero que no los forzaría a hacerlo; y el utopismo *existencial*, que espera que una pauta de comunidad existirá (será viable), aunque no necesariamente universal, de manera que aquellos que lo deseen puedan vivir de conformidad con ella".

¹³⁸ Esa anamnesis es la propuesta recientemente por Immanuel Wallerstein (1998: 3-4) para el caso de la utopía. Para dicho autor "Lo último que necesitamos son más visiones utópicas", más bien propone en el concepto "utopística" "...la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociales humanos y sus limitaciones, así como de los ámbitos abiertos a la creatividad humana (...). Es, por lo tanto, un ejercicio simultáneo en los ámbitos de la ciencia, la política y la moralidad".

¹³⁹ Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1988).

y dispuestas al análisis minucioso de los científicos sociales y son un reto por la ambivalencia política que representan.

Dentro de estas paradojas se incluye la discusión que sobre el papel de los pueblos indígenas se ha llevado a cabo desde 1994, aunque éste no sea su punto de partida. Distintas posiciones tomaron partido para analizar el conflicto, una de ellas la denominamos "escapista" (Lisbona, 1995: 49) porque, sustentada en el prejuicio, niega la capacidad a los indígenas de ser sujetos sociales, actores de sus propias decisiones; en la otra posición se otorga a los marginados de siempre la capacidad política, no sólo de crear un ejército, sino de poseer un proyecto de nación alternativo.¹⁴⁰ Pocos son los que se atreven a poner en duda este proyecto autonómico para no ser tildados de reaccionarios o gobiernistas. Pero en cierta manera, esta es una discusión que prolonga un añejo debate en México, en el cual se dirime el futuro de la nación a través de un repliegue comunitario propio de lo que se considera tradicional, donde estarían incluidos los indígenas o, por otra parte, se buscan las respuestas a los problemas nacionales en proyectos modernizadores o economicistas, anclados en la actualidad en las políticas neoliberales. Manida discusión evolucionista que pone sobre la mesa las diferencias estructurales de la sociedad, pero que también recuerda que uno de los aspectos a debatir es la propia paradoja de la construcción estatal mexicana desde el periodo revolucionario al menos, y esa no es otra que la de concebir el ejercicio político a través de principios liberales mientras que en la praxis se niegan, como ha ocurrido con las medidas de reforma agraria.¹⁴¹

Esta ambivalencia no es patrimonio del poder, los mismos promotores de las alternativas para construir un nuevo pacto federal, o refundar el Estado, se sirven de los planteamientos y conclusiones apuntados durante muchos años por la antropología funcionalista y culturalista de origen norteamericano, que establece una separación social incuestionable entre los indios y los mestizos, separación basada en diferencias culturales y que, además, desconoce los procesos históricos de las sociedades estudiadas. Se abandonan de esta forma los postulados indigenistas de la integración para caer, las más de las

¹⁴⁰ A la otra visión del conflicto la denominamos "romántica" porque "se sustenta en la consideración casi mítica de la población indígena; el paternalismo propio del Estado mexicano hacia el <<indio>> a través de la política indigenista se torna ahora un paternalismo cultural" (Lisbona, 1995: 46).

¹⁴¹ Como afirma David Brading (1993: 104) "la misma filosofía que postulaba el ideal del pequeño propietario, negaba a sus partidarios los medios para lograr sus objetivos; la reforma agraria efectiva sólo era posible a través de la negación del liberalismo".

veces, en el simplismo cultural que congeló a los indígenas en la historia y reificó un contenido cultural que ahora es el estandarte de las reivindicaciones políticas.

Estos reclamos, llevados a la confrontación, se están desarrollando sobre todo en el campo étnico, y ello debería interrogarnos sobre el papel que ha jugado el Estado y sus órganos de gobierno en su construcción, y el papel que jugará allá donde hasta ahora su presencia era especialmente débil, que coincide con los espacios físicos ocupados por los indígenas. Igualmente una preocupación latente se centra en cómo la solución de estos problemas políticos que enfrenta el Estado no confirmará y alimentará, por su carácter de confrontación étnica, la diferenciación social mexicana entre el campo y la ciudad, entre el primitivo y el civilizado, entre el violento, por bárbaro, y el pacífico, por instruido.¹⁴²

La diferencia, como irreductible fenómeno cultural, es fácil argumento para ser avalado en forma de simulacro político por parte de los representantes del poder porque, en definitiva, es planteada desde las filas de la oposición neozapatista; con lo cual la acción política para demostrar el agotamiento del ficticio proyecto de Estado mestizo puede nutrir a un Leviatán desentendido de los problemas indígenas porque, por su misma naturaleza, tienen una solución que un Estado moderno no tiene la capacidad de atender; sólo aquellos que comprenden su contenido, por ser fenomenológicamente indígenas, podrán solventarlos.

Los reproches para aquellos que han querido interpretar al neozapatismo desde una perspectiva crítica no deben ser óbice para seguir hurgando en la historia, aunque no corresponda a la región de estudio. Y para ello remitimos a ciertas afirmaciones de Hobsbawm (1995) que cuestionan los parámetros de la etnicidad como único soporte cierto en el ejercicio de la política.¹⁴³ Como ha ocurrido en otros momentos de la historia humana, ciertos

¹⁴² No es extraño entonces que podamos leer cosas como las siguientes: "En pocas palabras, la evolución cultural del indígena, se quedó atrapada en el siglo XV y los instrumentos de sobrevivencia, incluso la tecnología de punta que en su periferia se manifiesta, ningún efecto motivador han surtido" (Lescieur, 1998: 17); o "Nos preguntan si la indígena de Chiapas es una cultura atrasada. Siempre hemos dicho que no. Que es una de las más ricas, mágicas y místicas del continente americano. Diríamos sin embargo, que es una cultura atrapada en el tiempo y en las hondanadas miserables de una región agreste como la de los Altos de Chiapas" (Ibid.: 20).

¹⁴³ "La llamada de la etnicidad o de la lengua no proporciona absolutamente ninguna orientación de cara al futuro, (...). Es simplemente una protesta contra el *statu quo*, o, para ser más exacto, contra <<los otros>> que amenazan el grupo étnicamente definido" (Hobsbawm, 1995: 186) "Sin embargo, esto no quiere decir que tales reacciones étnicas proporcionen en algún sentido

hechos en vez de ser la terapia o el diagnóstico de la enfermedad parecen más los síntomas de la misma (Ibid.: 187).

Tal vez sea el momento de preguntarse si la reindianización, como parte de una realidad sustentada en la idea de comunidad modélica, es la terapia a los problemas que acucian a Chiapas;¹⁴⁴ posiblemente en vez de pensar que es el milagroso remedio se debería primero analizar con urgencia las causas profundas del conflicto y hacia donde pueden evolucionar si el tratamiento no es el adecuado. No vaya a ocurrir, como diría el refranero, que el remedio sea peor que la enfermedad.

Pero lo hasta ahora expuesto sobre el papel de las ciencias sociales, y concretamente de la antropología, en el debate suscitado en México, no tiene sentido si no se regresa a la conformación del Estado-nacional. Si hacemos caso al desarrollo propuesto por Anderson (1993: 84), México, al igual que el resto de repúblicas americanas de nueva creación en el siglo XIX, había sido una unidad administrativa prácticamente desde el siglo XVI. Este fue el primer paso para imaginar, junto a otros aspectos de carácter histórico y religioso, lo que iba a ser el territorio nacional mexicano.¹⁴⁵ Las naciones imaginadas, por construidas, para ser tales deben identificarse como comunidades políticas, de esta forma "...independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal" (Ibid.: 25). Nacen así naciones sumamente identificadas con el proceso político de estatalización. México es un ejemplo, y lo es también en el proceso de creación cultural de la nación a partir del propio Estado.

El mestizaje, como proyecto de desindianización, y fundamento para la creación de una cultura nacional, se ha convertido en la actualidad en obsoleto, para ser sustituido por el respeto al hecho diferencial expresado en la autonomía. Sin embargo, también existen voces que al observar el peligro de culturizar el debate piensan que el mestizaje o la hibridación son la panacea, o la forma actual que las sociedades tienen de concebirse en un mundo un principio alternativo para la reestructuración política del mundo del siglo XXI" (Ibid.: 191). El mismo Touraine (1993: 396) incide en estos aspectos al asegurar que la fractura del modelo revolucionario liberal que establecía "la alianza entre la modernización económica y las transformaciones sociales, (con su desaparición) cede el sitio a la defensa de una identidad, a veces tradicional, más a menudo construida o reconstruida, contra la modernidad".

¹⁴⁴ Luis Vázquez León (1992: 109) sugiere que este proceso de reindianización "...guarda cierto parecido con la estructura social estamentaria colonial en lo que toca a la aparición de nuevos deberes y derechos legalmente establecidos".

¹⁴⁵ Ver Brading (1993), Lafaye (1977 y 1997) y Noriega (1992).

culturalmente globalizado; por mi parte sigo la exposición de Manuel Delgado (1998: 127) para afirmar que

“...aquellos que defienden (...) el *mestizaje cultural* no son plenamente conscientes que están dando la razón a las nuevas formas de racismo, en la medida que proclamando que las culturas *se han de mezclar* están sugiriendo que pueden no hacerlo. Ante esta premisa se ha de declarar que no es necesario mezclar las culturas porque de hecho no pueden hacer otra cosa y cada una de ellas es en sí misma una mezcla” (*Traducción nuestra*).

Ante la imposibilidad de un mestizaje de concepción política, puesto que el cultural sería la forma de ser del hombre en sociedad, el Estado mexicano ha promovido manifestaciones culturales, proyectos de higienización social con programas de salud, de desarrollo comunitario y de educación bilingüe, por citar algunos, encaminados a controlar esa diferencia cultural a través de la folclorización de sus manifestaciones. No es extraño entonces que ciertos acuerdos con el EZLN hayan sido corroborados; no son más que las medidas que siempre ha querido implementar, ahora bajo el manto de la utopía preservacionista. Tal vez el sueño de eliminar la discriminación por decreto (doc. 1: 9), o el perfil que se pretende dar a la autonomía, ya sea comunitaria o regional, no es más que una reformulación de la integración institucional para la incorporación al Estado nacional. Lo cuestionable es que a partir de cualquiera de las propuestas, tanto del gobierno como de los neozapatistas, se modifique el panorama de desigualdad y la acelerada fractura de los mecanismos de estructuración social, cada vez más agravados y de solución impredecible mientras la sociedad chiapaneca no se piense en su conjunto.

Por el contrario, la visión de la realidad se ha instalado en el maniqueísmo por el cual, al igual que en muchos momentos de la historia europea, unos siguen relacionando al campesino (indígena) con el atraso y el primitivismo, y otros lo convierten en el héroe de un nuevo proyecto civilizatorio, por ser propio, ancestral y auténtico.¹⁴⁶

¹⁴⁶ El estudio de Mondher Kilani (1994: 137-205) sobre una región alpina de Suiza muestra como esta dualidad se instala en la descripción del montañés suizo; puede ser, dentro de su atraso económico de principios de siglo, la imagen de la tradicional simplicidad y tenacidad suiza y el refugio de los elementos democráticos del país, a la vez que el recuerdo negativo de

En esta disyuntiva, la necesidad de cambios en la sociedad chiapaneca y mexicana ha llevado a muchos a mencionar la conocida máxima de "más de lo mismo" para referirse a la política ejercida por el gobierno. El "más de lo mismo" sería la acción lógica de los gobiernos que quieren cambiar sin modificar de fondo el sistema, como apuntaron los psicólogos sociales de Palo Alto. Dicho cambio se produce dentro de un determinado sistema, pero en sí éste permanece inmodificado (cambio 1), mientras que otro tipo de cambio facilita la transformación del sistema (cambio 2) (Watzlawick et al., 1992: 30). Lo que se pretende al utilizar este esquema no es situar contextos políticos únicamente en situaciones estudiadas por la psicología social, sino ubicar la necesidad de cambio a través de un ejemplo. Según lo expuesto, el "cambio 1" no sólo es aplicado por el gobierno, sino por los opositores en una especie de "Síndrome de utopía", mediante el cual "La idea de que la equivocación puede residir en las premisas es intolerable e inadmisibles, ya que las premisas son la verdad, son la realidad" (Ibid.: 79). En estas circunstancias lo que se propone como solución es la causa del mismo problema, motivo en términos psicológicos de depresiones, y en términos políticos, sugerimos, de derrotas.

El "cambio 2", desde esta perspectiva, se asienta en la deconstrucción de los contenidos que sostienen aquello que se quiere defender, es decir, demostrar lo lúbil de la categoría étnica como realidad política; cuestionar la esencia comunal como elemento constructor de espacios democráticos y, por último, crear alternativas políticas y económicas basadas en proyectos de futuro que incluyan a todos los actores sociales, ya que es imposible crear una sociedad con perspectivas de justicia social sustentada en las fragmentaciones excluyentes entre el campo y la ciudad, o entre el indígena y el mestizo.

Si dudamos, pues, del resultado de estas propuestas autonómicas no es por negar la capacidad política de los actores involucrados sino porque en una negociación con cualquier Estado las fuerzas se miden por el peso del territorio y de la población que se convierte en la solicitante de autonomía. Una comunidad o una región con poco peso económico y político al interior de un Estado nacional tiene escasas posibilidades de sobrevivir por sus propios medios y ejercer la libre determinación planteada. Tal vez el reclamo de autonomía no debe observarse desde esa perspectiva sino desde la que apunta

la pobreza absoluta del pasado. Igualmente, en la actualidad, la idealización de la vida campesina, tiende a naturalizar sus prácticas culturales creando una ambivalencia entre la mirada del turista y de las autoridades, y el papel que desempeñan los propios habitantes de la región del Valais.

a un deseo, o una necesidad de mayor presencia del Estado, de aquel que en las mismas proclamas neozapatistas se ha olvidado de proveer clínicas, educación, medios de comunicación o trabajo a los más desposeídos. La autonomía, desde esa visión, no es igual a menos presencia estatal sino todo lo contrario, a una mayor participación del mismo para ofrecer certezas de futuro. Por esto, la sociedad civil no tiene que ser entendida como una fuerza de choque, o como un inerte cuerpo pedigüño en espera de las migajas ofrecidas por las instituciones estatales, sino que es el cuerpo de la nación y partícipe de las decisiones del Estado.

Pero para que tal cosa ocurra se requieren profundas transformaciones estructurales, entre ellas las formas del hacer político. En Chiapas éstas no pueden modificarse al mismo ritmo que se desarrollan en el país, aunque éste sea lento para muchos, si el objetivo del cambio se articula a través de una esperanza redentora que espera el advenimiento de una incierta utopía comunitaria, o de la reconstrucción, por otro lado, de las corporaciones o banderías de seguidores fieles, por comprometidos para la misma sobrevivencia con líderes o institutos políticos de cualquier signo.

El neozapatismo, como cualquier movimiento social, está caracterizado por la ambigüedad, y según Krotz (1988: 114) la ambigüedad utópica es "...similar a la de las doctrinas en las ciencias sociales (...), y sólo la realización práctica podrá evaluar la calidad de su contenido". Sin embargo, y al igual que ocurre con las ciencias sociales, el devenir de la realidad histórica modifica las exposiciones científicas y, por supuesto, los ideales políticos. En el caso que nos ocupa, una solución, cualquiera de las planteadas, también contará con una trampa política sustentada en la culpabilidad del "otro" si el resultado no es el esperado. La utopía

"...contiene una *denuncia*: acusa la situación social existente de mala y, al mismo tiempo, de mejorable (...); la utopía más bien trata de encontrar las *causas* de esta situación y dibujar una sociedad ideal opuesta, en donde ya no existan estas causas y, por consiguiente, los efectos de las mismas" (Ibid.: 60).

De esta forma, el planteamiento utópico se tiene que analizar a través del resultado de las propuestas políticas y recapitular, una vez puestas en práctica, si al no lograrse la sociedad deseada se solventa la aporía que significa pensar un proyecto político como modelo ideal y con resultados no tan

esperanzadores. Cuando los utopistas piensan la sociedad como "perfecta", "estática y rígida", y la conciben funcionando sin problemas debido a la consecución del modelo ideal, porque consideran "...que los mecanismos sociales y las instituciones funcionarán como ellos predicen" (Nozick, 1988: 315), dejan a un lado la autocrítica necesaria y la visión de futuro que significa cualquier desajuste del modelo, y en Chiapas su acorde funcionamiento pasa por una verdadera transformación de las estructuras económicas y políticas, de difícil consecución cuando la política se articula a través de la confrontación, o como efecto reactivo.

Como lo expresaba Cardín (1993: 113) respecto a los movimientos gays, también ubicados dentro de los grupos marginales considerados por el discurso del EZLN, la solución de sus problemas no pasa por el mero voluntarismo de un acto especular que olvida que el campo de la política es tal por ser complejo y caracterizarse por la jerarquización de "...objetivos en orden a su consecución práctica", lo contrario es la obnubilación de las consignas que supuestamente establecen las diferencias entre los oponentes. Es por ello que para Cardín (Ibid.: 117) estos postulados se acercan a la esquizofrenia que considera las consignas como la realidad misma, a modo teológico.

Y si de teología se habla, es conveniente interrogarse hasta qué punto los que propugnan consignas liberacionistas desde una mítica comunidad prístina cristiana, por no decir inexistente, no luchan con excesivas ventajas sobre la población civil a quien quieren arropar. Pretenden "...gozar de los derechos que el Estado garantiza en el ámbito político (conseguidos tras una secular lucha contra el dogmatismo religioso) dentro de un ámbito soberanamente dogmático como es el de las grandes religiones organizadas" (Cardín, 1997: 98).¹⁴⁷ Por lo tanto, es peligroso pensar que la automática defensa de los pobres y marginados, representados por los indígenas en Chiapas, es un signo de progresismo y coherencia política si no se analiza desde qué privilegios se ejerce ese discurso.

Ya que se hizo mención a las estructuras, la aparición del EZLN ha facilitado el resurgimiento de un viejo reclamo en Chiapas que se especifica

¹⁴⁷ "...la T(eología (de la) L(iberación) desborda programáticamente los límites entre fe privada y convivencia política establecidos por el Estado burgués de derecho, para ofrecer como alternativa la utopía de una sociedad solidaria y justa que vendría a ser la realización del Reino de Dios en la tierra.

Semejante utopía supone en realidad la vuelta a un ideal cristiano precatólico, que encontró históricamente su mejor plasmación político-doctrinal, no en agustinismo político, como suele creerse, sino en el islam" (Cardín, 1997: 56).

en el acceso a la tierra. Aunque no sea la punta visible de los discursos neozapatistas, las acciones de los campesinos chiapanecos a través de la toma de propiedades ha sido justificada e impulsada por el aliento que el levantamiento significó entre las organizaciones campesinas, tanto de amplia trayectoria como las creadas en 1994. Aunque la lucha por ésta última ha sido y es un mecanismo de reivindicación política desde hace varios decenios, y en la cual los indígenas se encuentran involucrados en muchos casos desde las leyes liberalizadoras del siglo pasado, esta bandera no es en la actualidad un argumento de lucha frente a un Estado nacional, o la solución de la problemática chiapaneca. Las desigualdades sociales ciertas, el inicuo reparto de la riqueza e impartición de justicia, son causas suficientes para afirmar lo apropiado del descontento y la necesidad de transformaciones sociales de fondo, sin embargo, los argumentos utilizados no tienen un proyecto defendible en el futuro como bien se cuestiona Morales Bermúdez (1992: 277):

“La tierra, pasión por el elemento, tan distante como nos parece a los habitantes de la vida moderna, mancha de sangre su corazón. Me parece que como bandera política es digna de una revisión a fondo. ¿Qué modelo de sociedad se puede construir a partir de la conquista de la tierra?”

Reivindicación posiblemente justa pero anacrónica desde un punto de vista político y económico y que conlleva a pensar la política futura desde el retorno a la idea de un vivir comunal autosuficiente, y decimos autosuficiente porque no se cuenta con medios para transformaciones visibles a corto plazo. La lucha por la tierra también enlaza, en la reivindicación autonómica, con la relación que los pueblos indígenas mantienen con la misma como parte del soporte cultural de su cosmovisión. Este planteamiento, demostrado por etnógrafos de indudable solvencia académica, ha de ubicarse en su justa medida cuando la etnicidad, tal como ha sido comentada a lo largo de este ensayo, queda encapsulada en definiciones ontológicas pero a la vez solicita modificaciones estructurales en su vivir, a partir del acceso a ciertos privilegios de la modernización. Hay que interrogarse hasta qué punto las innegables modificaciones que dicha modernización aportaría serían compatibles con un ser y hacer indígena que no rompa con visiones tradicionales y construya una etnicidad de contenidos nuevos como ya está ocurriendo. Es, seguramente, la aporía que Galinier (1998) manifestaba al plantear la dificultad de encajar una

práctica cultural indígena otomí, singularizada en el modo de concebir el mundo, en proyectos étnicos que son asumidos y reivindicados por aquellos que ya no están insertos en dicho modo de pensar la realidad otomí. O para decirlo con otras palabras, cómo encuadrar una cultura que no es concebida como un conjunto de rasgos cuantificables, en un marco legal de definición y acción de los mismos.

Las reivindicaciones étnicas, y ejemplos de Chiapas y Oaxaca son evidentes, son asumidas en ocasiones por individuos que han dejado de utilizar la lengua indígena como idioma materno, pero que incorporan a los reclamos políticos el soporte ético otorgado por una identidad territorial, religiosa o cultural, es decir, trasladan a la reivindicación política la esencialidad del ser diferente. A este voluntarismo ético, por denominarlo de alguna forma, Touraine (1993: 367) lo cuestiona, parafraseando a Ricoeur, de la siguiente manera: "(Hay que) desconfiar de la tentación de situar la ética por encima de la política, lo mismo que el momento inmóvil del ser por encima de la agitación de los fenómenos sociales e individuales. En un mundo secularizado, la apelación al más allá se deja oír a duras penas".

El conflicto chiapaneco podemos afirmar que está instalado en esta especie de dicotomía entre racionalización gubernamental y proyecto ético alternativo. La razón política del EZLN y sus seguidores es considerada legítima porque surge de un principio ético: el derecho cultural de los indígenas legitimado en su pasado y afirmado en la idea comunitaria. Estas aseveraciones, por supuesto, han de ser deconstruidas por los científicos sociales si no quieren caer en el principio de culpabilidad que otorga una división maniquea entre indígenas buenos oprimidos y población mestiza, aunque no nos guste esa tipología. Si no se consolida este esfuerzo se puede seguir alentando una construcción sociogenética del Estado por encima de su valor como resultado político.

No es de extrañar, por lo tanto, que el tema del multiculturalismo no aparezca como un debate sino como la realidad misma, donde las diferencias culturales se encuentran instaladas para reconocer y clasificar a los individuos de un Estado. Es conveniente definir hacia dónde conduce la separación cultural en las prácticas cotidianas de grupos humanos minorizados y dónde quedarán los "contrabandistas" y "tránsfugas" que continuamente atraviesan las fronteras culturales porque dichas fronteras no están "...hechas de historia o de genes (...), sino de humo" (Delgado, 1998: 137) (*Traducción nuestra*).

El diálogo intercultural, propuesto en los documentos firmados por

neozapatistas y gobierno, no deja de ser un bello concepto de resonancias filosóficas muy en boga,¹⁴⁸ pero resulta complejo insistir en tautologías sin establecer de qué diálogo estamos hablando, quiénes lo sustentan, y en representación de quién. En Chiapas, como en muchos lugares más de la república mexicana, los diálogos interculturales son fenómenos cotidianos, no representan una novedad, sus conflictos y acuerdos forman parte de la convivencia y negociación diaria, por eso la dificultad de sujetar a conceptos y reglas precisas las situaciones de hecho.¹⁴⁹ Tal vez esta perspectiva cambie si se piensa que

“Todo individuo necesita sentirse integrado en un grupo, en un yo colectivo, en un ‘nosotros’. Pero ninguna identidad colectiva es total, ni sería bueno que pretendiera serlo. Siendo todas parciales e incompletas y de naturaleza heterogénea, hemos de aprender a sentirnos miembros de distintos círculos, individuos que no se identifican total y exclusivamente con nada ni con nadie, lo cual no significa la preferencia por el desarraigo individualista sino el reconocimiento racional de una realidad social compleja en la que cada hombre es punto de intersección de distintos sujetos colectivos. Si aprendiéramos esta lección (...), no caeríamos en la tentación de convertir en entidades míticas y esenciales ninguna de estas instancias...” (Tomás y Valiente, 1996: 96).

Esta liberalidad, a la hora de concebir el accionar identitario no tiene demasiadas perspectivas reales, ni siquiera teóricas, en el Chiapas actual. Sin

¹⁴⁸ Junto a Habermas (1989 y 1990) se encuentra otro filósofo alemán, Karl-Otto Apel, cuyas ideas sobre los diálogos intersubjetivos guardan mucha similitud con su compatriota. Para una discusión sobre su aplicación en América Latina ver Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raul Fonet B. (1992).

¹⁴⁹ Si pensáramos la intersubjetividad o los diálogos intersubjetivos, ofrecidos por ciertas corrientes filosóficas, como formas de acceder a la dignidad humana gracias al reconocimiento en el otro de nuestra propia condición (Mate, 1991: 21) lograríamos entender que mientras exista el “radicalmente otro” no habrá sujetos. Es decir, nosotros no existimos sin el otro pero, a la vez, nosotros somos también parte de muchos otros que vivimos o deseamos vivir. Estas ideas aunque sólo esbozadas pretenden hacer de la separación nosotros-otros un espacio vívido, pero también dúctil y con límites imprecisos. Ideas que entran en conflicto con la ontológica separación que sitúa en Chiapas sólo una antítesis entre indios y ladinos o mestizos. Para el caso de Chiapas Pedro Pitarch (1995: 235-250) ofrece una rica variedad de matices sobre la condición identitaria.

embargo, el repliegue hacia formas primordiales de identificación remite a nuevos planteamientos del hacer político, a la quiebra de los anteriores marcos de control y ejercicio del poder, a los desajustes del mismo o, si se tiene la suficiente profundidad histórica, a replantear de qué manera los espacios regionales se incorporan a la construcción del Estado nacional mexicano.¹⁵⁰ El porqué de la no consolidación estatal o de la quiebra de sus mecanismos de control puede esclarecer con más sustento esta irrefrenable polarización de la sociedad chiapaneca que apunta, si la tendencia no se revierte, a que la violencia se instituya en el eje vertebrador de las relaciones sociales mientras que no existan alternativas a lo que tal violencia posibilita: "...al mismo tiempo, unir y mantener separados los segmentos incompatibles o antagónicos copresentes en una misma sociedad" (Delgado, 1996: 116). Violencia, entonces, que lejos de ser algo ajeno a las relaciones sociales se convierte en "...una de las figuras predilectas de la alteridad", mediante la cual "...los violentos son siempre 'ellos'" (Delgado, 1996: 101). Violencia como recurso cultural, como lenguaje ritualizado gracias al cual se une y se separa a los componentes de una sociedad cuando ésta ha decidido comunicarse a través de un intercambio de males, o del "ultraje-don" (Ibid.: 102-102). Hechos que no vendrían más que a confirmar que la construcción de lo social y de la política en Chiapas se ha hecho a espaldas del Estado o, por decirlo de otra manera, al margen del mismo con instancias locales o paralelas de poder, lejos de que el propio Estado se convirtiera en el articulador de lo social. Como indica Delgado (Ibid.: 111) para el caso colombiano,

"No se trata ya sólo de la importancia de lo regional (...), sino de que, de espaldas a la administración estatal, fue una red de solidaridades primarias la que ejerció las labores de mediación. Fueron los gamonales, las clientelas, los compadrazgos, el caciquismo y, por supuesto, las familias extensas a los que se encomendó la tarea de constituirse en fuentes de autoridad y referentes para la identidad".

¹⁵⁰ Para Immanuel Wallerstein (1998: 51) la quiebra de los marcos modernos de hacer política es una cuestión generalizada en la actualidad, especialmente por el aumento del papel del clientelismo y de la autodefensa extraestatal. Para dicho autor, el control de estos mecanismos caracterizó el desempeño de los estados modernos. Sin embargo, para el caso mexicano Claudio Lomnitz-Adler (1995: 373) nos recuerda que la construcción del nacionalismo mexicano estuvo sustentado en la defensa de espacios de poder regionales. "Así, la defensa de la soberanía nacional se equiparó a la defensa de la comunidad y de la familia".

Así, dentro de la fragmentación con la que se está construyendo la sociedad chiapaneca, la violencia parece encargarse de unir y separar los fragmentos, está cubriendo la inoperancia de la política y mostrando la plurijerarquización sobre la que se sostiene (Ibid.: 115).¹⁵¹ Y como insiste Delgado (Ibid.: 115) la respuesta policial y militar a tal estallido violento agrava más o engrandece el circuito de vendettas, sólo es "...el sentimiento de adscripción identitaria, la comunidad ni que sea parcial de conciencias o, como ahora se prefiere, de experiencias, lo único que puede ocupar con verdadera eficiencia esos mismos canales que había abierto y por los que antes circulaba la venganza".

El papel del Estado, esa contraparte cargada de atributos negativos, pero necesaria en las negociaciones y en su aporte a las comunidades indígenas, según leímos en los reclamos del EZLN, no se ha consolidado en Chiapas como el actor centralizador de las relaciones sociales. Más bien el clientelismo, las camarillas políticas y las relaciones patrón-cliente enturbian la concreción de una verdadera y efectiva presencia estatal.¹⁵² Ello imposibilita, en la actualidad, la articulación de las relaciones sociales y puede provocar, si las condiciones no se modifican, que la violencia se instaure como forma de dirimir las competencias entre individuos y grupos de presión. Como asentaba Elias (1994: 475), en sociedades de economía natural y con una centralización escasa, por no decir ficticia de la autoridad, son muy débiles los niveles de "...intercambio, el entramado, la interdependencia entre las distintas clases sociales".

Más que el olvido, como proponía Renan (1987: 66) para construir una nación, o el estar "...unidos para lo mejor y para lo peor" (Elias, 1994: 385), podemos estar enfrascados en luchas intestinas que en vez de guiar a la obtención de un Estado que ejerza su papel de centralizador y redistribuidor

¹⁵¹ Por ejemplo, en declaraciones reproducidas en el periódico *Cuarto Poder* (27-I-99) el presidente de la Asociación de Hoteles y Moteles de Chiapas consideraba que "desgraciadamente la gente se ha armado porque el gobierno no nos ha dado la seguridad necesaria". Para un breve desarrollo de la quiebra de los mecanismos de control estatales ver lo expuesto por Immanuel Wallerstein (1998: 50-54).

¹⁵² Analizando el problema chiapaneco Andrés Fábregas Puig (1994: 19) especificó tres puntos para la "Revisión y cambio": las relaciones ladino-indio, por asentarse en categorías coloniales y racistas; las estructuras de poder, que consolidaron las relaciones patrón-cliente en Chiapas, y la relación de los pueblos indios con el Estado, que supone cuestionar el orden jurídico en el que se sustenta la acción del Estado nacional. Pero, como apunta el mismo autor, "En el centro del problema está la desigualdad social y ésta no desaparece en una mesa de negociaciones" (Ibid.: 19).

lo encaminen hacia la fisonomía del Estado gendarme, de tan ingratos recuerdos en la historia de la humanidad.¹⁵³

6. A modo de conclusión

Ante este panorama, tal vez excesivamente pesimista, es conveniente poner punto final a este ensayo. Es sabido que la eficacia simbólica de hechos y movimientos sociales equivale en la praxis política a la eficacia histórica que el paso del tiempo siempre reclama. Esa misma máxima puede ser aplicada a las opiniones que surgen para analizar tales hechos y movimientos cuando están escritas en el momento de su desarrollo. Este trabajo se encuadra en ese grupo de opiniones y, por lo tanto, la pertinencia o acierto de las mismas no es una preocupación de certeza académica sino de discusión.

Por este motivo, es lógico que el ensayo haya circulado, o incluso dado bandazos, entre el papel de la antropología, como parte de las ciencias sociales, y el acercamiento a ciertos puntos e ideas que captan la atención pública nacional e internacional. Si destacamos, al principio de estas páginas, la intrínseca relación de la antropología con las definiciones políticas del Estado nacional mexicano, en la actualidad estamos viviendo un nuevo impulso a esta relación. Sin embargo, la misma se ha convertido en muchos casos en reactiva y en plataforma de propuestas políticas.¹⁵⁴ El resultado de estas circunstancias, repetimos, es incierto todavía y no es conveniente recurrir a predicciones oraculares cuando lo que se juega es el destino de sujetos sociales, pero no es vano recordar que si en un momento de la historia de México la antropología fue una "ciencia útil" para el Estado, ahora lo puede ser para otras interpretaciones de la realidad que distan mucho de valorar la disciplina antropológica como crítica, situándola como recurso moral, o discurso político de verdad.

¹⁵³ Dicho Estado redistributivo, sin necesidad de convertirse en manipulador de la violencia, es denominado por Nozick (1988: 39) ultramínimo, aunque el mismo autor reconoce que "un Estado más extenso que el Estado mínimo podía tener justificación con base en que era necesario, o el instrumento más apropiado, para lograr la justicia distributiva" (Ibid.: 226).

¹⁵⁴ Consideramos como propuestas reactivas aquellas que sintetizan la respuesta al poder establecido a través de la utilización de mecanismos similares a los criticados. Por citar un solo ejemplo se encuentra el caso del artículo de A. Kraus titulado "Carta a la sociedad civil", publicado en el periódico *La Jornada*, 2-III-99, pp. 1/5. En dicho artículo se llama al voto en la Consulta Nacional realizada por el EZLN como una forma de "...construir esa democracia tan anhelada como distante", sin embargo, no se pasa por un tamiz crítico el mismo contenido de las preguntas, tan decantadas políticamente como las de cualquier referéndum propuesto por las dictaduras políticas.

Sin embargo, la intención de estas páginas ha consistido en interrogarnos sobre la posibilidad real de que loables intentos de transformación al interior de una sociedad dada se puedan conseguir con buenas intenciones éticas. Por el contrario, y aunque esa ética sirva como aglutinante de diversos movimientos nacionales e internacionales, creemos que las propuestas que surgen de alientos morales sólo desembocan en consignas teológicas,¹⁵⁵ consignas que obvian y reniegan de cualquier crítica.

Si al desgaste de las estructuras políticas en Chiapas se le agrega esta visión moral de la sociedad, el plato para el desencuentro de caminos está servido si no se abren los espacios para el diálogo, y la reconstrucción del tejido social. Por su parte, si el levantamiento armado ha mostrado la crisis política y social para construir un Estado dejado en las manos del libre mercado o de políticas paternalistas; también debemos reflexionar si la utopía liberacionista, comunitaria, o como deseemos llamarla, aporta sólidos elementos para construir una sociedad compleja.

El papel de las ciencias sociales no puede alejarse de la mencionada crítica, como forma de participación en dicho diálogo. La crítica no es incompatible con la voluntad política de transformaciones, pero sólo el conocimiento profundo puede alentar esa voluntad de cambio, de lo contrario, las estrategias de toma o transformación del poder resultarán infructuosas, aunque el convencimiento ético de poscer la verdad nuble cualquier otra visión.

La esperanza surgida del levantamiento neozapatista en muchos sectores de la sociedad mexicana e internacional, loable en cualquier movimiento que pretende zarandear las estructuras políticas, no debería impedir que los analistas aporten elementos para el debate y la "comprensión crítica relativizadora", como pretendía Cardín (1997: 42). Esta posición crítica no ha de entenderse como una forma de "conservadurismo honesto", según calificativo de Wallerstein (1998: 8), sino como la manera en que los científicos sociales alientan reflexiones e incitan al diálogo en una sociedad tan convulsionada como la chiapaneca.

Tuxtla Gutiérrez (Chiapas), mayo de 1999

¹⁵⁵ Como ejemplo teológico, aunque bien podría ser aplicado a discursos que han surgido de las ciencias sociales, concretamente de la antropología, una cita de Leonardo Boff (1986: 64) es significativa: "Son los pobres los naturales portadores de la utopía del Reino de Dios; son ellos los que llevan la esperanza y a ellos debe pertenecer el futuro".

Documentos citados

- América Indígena*, vol. LVIII, n. 3-4, México, 1996.
- Crónicas intergalácticas EZLN, Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, Planeta Tierra, México, 1997(2).
- Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Madrid, 1992.
- Documento 1, *Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional*, Acuerdos de San Andrés Larráinzar, 16 de enero de 1996.
- Documento 2, *Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4. de las reglas de procedimiento*, Acuerdos de San Andrés Larráinzar, 18 de enero de 1996.
- Documento 3.1, *Compromisos para Chiapas del gobierno del estado y federal y el EZLN, correspondientes al punto 1.3. de las reglas de procedimiento*, Acuerdos de San Andrés Larráinzar, 17 de enero de 1996.
- Documento 3.2, *Acciones y medidas para Chiapas. Compromisos y propuestas conjuntas de los gobiernos del estado y federal y el EZLN*, Acuerdos de San Andrés Larráinzar, 17 de enero de 1996.
- EZLN, *Documentos y Comunicados*, 1, Ediciones Era, México, 1994.
- EZLN, *Documentos y Comunicados*, 2, Ediciones Era, México, 1995.
- EZLN, *Documentos y Comunicados*, 3, Ediciones Era, México, 1997.
- Ley de Derechos Humanos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo*, Congreso de Quintana Roo, Chetumal, s.f.
- Memoria de la Audiencia Pública sobre las Expulsiones Indígenas y el Respeto a las Culturas, Costumbres y Tradiciones de esos Pueblos*, H. Congreso del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1992.
- Talleres para el Desarrollo de la Escritura en Lenguas Indígenas*, SEP, México, 1996.

Bibliografía

- Aguilar Camín, Héctor**, "Derechos indígenas. Las seis diferencias", en *Nexus*, n. 230, México, 1997, pp. 7-9.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo**, *El proceso de aculturación*, UNAM, México, 1957.
- *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.

- Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, CIESAS, México, 1983.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas**, *La política indigenista en México*, tomo II, INI-CNCA, México, 1991.
- Alcina Franch, José** (Comp), *Indianismo e indigenismo en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Alonso, Jorge**, *La tendencia al enmascaramiento de los movimientos políticos. El caso del Partido Socialista de los Trabajadores*, CIESAS, México, 1985.
- Anderson, Benedict**, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993.
- Apel, Karl-Otto**, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Apel, Karl-Otto**, Enrique Dussel y Raul Fornet B., *Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación*, S.XXI-UAM, México, 1992.
- Assmann, Hugo** (Ed), *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1991.
- Báez-Jorge, Félix**, "Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad", en *La Palabra y El Hombre*, n. 87, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1993, pp. 17-38.
- Bakunin, Mikhail Aleksandrovic**, *Dios y el Estado*, F. Sempere y Cía, Valencia, s/f.
- Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein**, *Raza, Nación y Clase*, IEPALA, Madrid, 1991.
- Barabas, Alicia M.**, *Utopías indías. Movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México, 1989.
- "Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (Coordinadores), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, CONACULTA-INAH, México, 1998, pp. 343-366.
- Bartolomé, Miguel Alberto**, "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México", en *América Indígena*, n. 1-2, México, 1995, pp. 361-382.
- Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, INI-Siglo XXI, México, 1997.
- Bartra, Roger**, *Estructura agraria y clases sociales en México*, Era, México 1974.
- Boff, Leonardo**, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1986.

- Bonfil Batalla, Guillermo**, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, vol. IX, UNAM, México, 1972, pp. 105-124.
- Utopía y revolución*, Nueva Imagen, México, 1981.
- México Profundo. Una Civilización Negada*, CNCA-Grijabo, México, 1989.
- "¿Problemas conyugales? Una hipótesis sobre las relaciones del estado y la antropología social en México", en *CIENCIA. Revista de la Academia de la Investigación Científica*, vol. XLV, n. 3, México, 1994, pp. 281-289.
- Borah, Woodrow**, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, FCE, México, 1985.
- Bourdieu, Pierre**, "El espacio social y la génesis de las 'clases'", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, n. 7, Universidad de Colima, Colima, 1989, pp. 27-55.
- Brading, David**, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Era, México, 1993.
- Braudel, Fernand**, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, FCE, México, 1953.
- Breton, Roland J.L.**, *Las etnias*, Oikos-tau, Barcelona, 1983.
- Cardín, Alberto**, *Un cierto psicoanálisis*, Libertarias/Prodhuñi, Madrid, 1993.
- Contra el catolicismo*, Muchnik Editores, Barcelona, 1997.
- Caso, Alfonso, Silvio Zavala, José Miranda y Moisés González**, *La política indigenista en México*, tomo I, INI-CNCA, México, 1991
- Coatsworth, John H.**, "Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa", en Friedrich Katz (Comp.), *Revolución, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Tomo I, Era, México, 1990, pp. 27-61.
- Colas Latorre, G. y J.A. Salas Ausens**, *Aragón en el siglo XVI: alteraciones sociales y conflictos políticos*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1982.
- Collier, Jane F.**, *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, UNICACH-CIESAS, México, 1995.
- Connor, Walker**, *Etnonacionalismo*, Trama editorial, Madrid, 1998.
- De Castiglione, Baltasar**, *El Cortesano*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.
- De la Grange, Bertrand y Maite Rico**, *Marcos, la genial impostura*, Aguilar, México, 1998.
- De la Peña, Guillermo**, "El empeño pluralista: la identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico", en Héctor Díaz-Polanco (Comp.), *Etnia y nación en América Latina*, CNCA, México, 1995a, pp. 79-103.

- “La ciudadanía étnica y la construcción de ‘los indios’ en el México contemporáneo”, CIESAS-Occidente, Guadalajara, 1995b (manuscrito).
- Delgado Ruiz, Manuel**, “Violencia y ciudad. El intercambio de males en Medellín (Colombia)”, en Carlos Caravantes (Coord.), *Antropología Social de América Latina*, VII Congreso de Antropología Social, Instituto Aragonés de Antropología, Zaragoza, 1996, pp. 101-117.
- Diversitat i Integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*, Empúries, Barcelona, 1998.
- Díaz-Polanco, Héctor**, *La rebelión zapatista y la autonomía*, S. XXI, México, 1997.
- Douglas, Mary**, *Cómo piensan las instituciones*, Alianza Universidad, Madrid, 1996.
- Dussel, Enrique**, *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, Potrerillos Editores, México, 1995.
- Easton, D.**, *Esquema para el análisis político*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982.
- Elias, Norbert**, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1994.
- Esteva, Gustavo**, “Sentido y alcances de la lucha por la autonomía”, ponencia presentada en la reunión de la *Latin American Studies Association*, Guadalajara (México), abril de 1997.
- Fábregas Puig, Andrés**, “Una reflexión sobre el conflicto chiapaneco”, en *Anuario 1993*, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1994, pp. 9-20.
- “Una reflexión antropológica en torno a la antropología en México”, en *Anuario 1996*, Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, 1997, pp. 9-41.
- Ferry, Luc**, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994.
- Florescano, Enrique**, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México, 1997.
- Foster, R. y J.P. Greene**, “Introducción”, en J.H. Elliott, R. Mousnier et al., *Revoluciones y Rebeliones de la Europa Moderna*, Alianza Editorial-Club Internacional del Libro, Madrid, 1984.
- Galinier, Jacques**, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, INI-CEMCA, México, 1987.
- La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM-CEMCA, México, 1990.

- “Des ‘droits culturels’ pour les indiens? Discussion autour d’une aporie ethnographique”, en *Coloquio Internacional Identites, droits culturels et pouvoir. Rencontre tripartite d’anthropologues mexicanistes*, Paris, diciembre de 1998 (ponencia).
- Gallissot, René**, “Sous l’identité, le proces d’identification”, en *L’Homme et la Société*, n. 83, Paris, 1987, pp. 12-27
- Gamio, Manuel**, *Forjando patria*, Porrúa, México, 1992(4).
- García, María del Carmen, Xóchitl Leyva y Aracely Burguete**, “Las organizaciones campesinas de Chiapas frente a la reforma del Estado: una radiografía”, en *Cuadernos Agrarios*, n. 16, México, 1998, pp. 75-94.
- García de León, Antonio**, *Resistencia y Utopía*, 2 tomos, Era, México, 1989.
- Geertz, Clifford**, *Los usos de la diversidad*, Paidós-ICE/UAB, Barcelona, 1996.
- Gellner, Ernest**, *Naciones y nacionalismo*, CNCA-Alianza Editorial, México, 1991(2).
- Gómez, Magdalena**, *Derechos Indígenas. Lectura comentada del convenio 169 de la organización internacional del trabajo*, INI, México, 1991
- Habermas, Jürgen**, *Teoría de la acción comunicativa*, (2 volúmenes), Taurus, Buenos Aires, 1989-1990.
- Habermas, Jürgen y John Rawls**, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós ICE-UAB, Barcelona, 1998.
- Hernández, Moisés**, “Destino chungo cruel y canalla (O la verídica historia de cómo se hizo el cerco de Paz en San Cristóbal de las Casas, Chis.)”, en Mario B. Monroy (Comp), *Pensar Chiapas, Repensar México. Reflexiones de las ONGs mexicanas sobre el conflicto*, Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia, México, 1994, pp. 87-95.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída**, *Histories and Stories from the ‘Other Border’. Identity, Power and Religion among the Mam Peasants from Chiapas, México (1933-1994)*, Tesis de Doctorado en Filosofía (Dep. de Antropología), Universidad de Standford, 1996.
- “Nuevos imaginarios en torno a la nación: el movimiento indígena y el debate sobre la autonomía”, en *Estudios Latinoamericanos*, n. 9, Facultad de Ciencias Políticas-UNAM, México, 1998, pp. 125-139.
- Hobsbawm, Eric**, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1995(2).
- Sobre la historia*, Crítica, Barcelona, 1998.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger** (Ed.), *L’invent de la tradició*, Eumo, Vic(Barcelona), 1988.

- Jauffret, Eric**, *Révolution et sacrifice au Mexique. Naissance d'une nation (1910-1917)*, Les Editions du Cerf, París, 1986.
- Juliano, Dolores**, *Chiapas: una rebelión sin dogmas*, Casa de la Solidaritat, Barcelona, 1995.
- Katz, Friedrich** (Comp.), *Revolta, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, dos tomos, Era, México, 1990.
- “Introducción: las revueltas rurales en México”, en Friedrich Katz (Comp.), *Revolta, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Tomo I, Era, México, 1990, pp. 9-24.
- “Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial”, en Friedrich Katz (Comp.), *Revolta, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Tomo I, Era, México, 1990, pp. 65-93.
- “Las rebeliones rurales a partir de 1810”, en Friedrich Katz (Comp.), *Revolta, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Tomo II, Era, México, 1990, pp. 177-213.
- Kilani, Mondher**, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Editions Payot Lausanne, Dijon, 1994.
- Kohler, Ulrich**, *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, INI, México, 1975.
- Krotz, Esteban**, *Utopía*, UAM-Iztapalapa, México, 1988(2).
- Lafaye, Jacques**, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977.
- Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, FCE, México, 1997.
- Le Bot, Yvon**, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, FCE, México, 1995.
- Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza y Janés, Barcelona, 1997.
- Legorreta, María del Carmen**, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México, 1998.
- Lenkersdorf, Carlos**, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México, 1996.
- Lescieur Talavera, Mario**, *El derecho del Diálogo y de la Paz. Antelas del Derecho Indígena en Chiapas*, H. Congreso del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1998.
- Levinas, Emmanuel**, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1987.
- Leyva, Xochitl**, “Del ‘comón’ al Leviatán. Síntesis de un proceso sociopolítico

- en el medio rural mexicano", en *América Indígena*, vol. LV, n. 1-2, 1995, pp. 201-234.
- "Autonomías en zonas de conflicto armado: retos y perspectivas", ponencia presentada en el *Foro Sureste sobre Derechos Indígenas*, San Cristóbal de Las Casas, noviembre de 1998.
- "Chiapas es México: autonomías indígenas y luchas políticas con una gramática moral", en *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*, n. 93, año 15, UAM-Azcapotzalco, México, 1999.
- "De Las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)", en *Desacatos*, n. 1, CIESAS, México, (en prensa).
- Leyva, Xochitl y Gabriel Ascencio**, *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS-UNAM-UNICACH-FCE, México, 1996.
- "Espacio y organización social en la Selva Lacandona: el caso de la subregión Cañadas", en *Anuario 1990*, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1991, pp. 17-49.
- Lisbona, Miguel**, "Vivir en Chiapas. Notas para el estudio del conflicto armado en México", en *Generació*, Barcelona, 1995, pp. 17-56.
- "Notas sobre tradición y políticas étnicas en Chiapas: el ejemplo de los zoques", ponencia presentada en el encuentro sobre *Identidad y Región*, INAH, Tepoztlán, Morelos, octubre de 1996.
- Locke, John**, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1981.
- Lomnitz-Adler, Claudio**, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz, México, 1995.
- López y Rivas, Gilberto**, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, México, 1995.
- Maquiavelo, Nicolás**, *El Príncipe*, Orbis, Barcelona, 1983.
- Marzal, Manuel M.**, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Anthropos-UAM-Iztapalapa, Barcelona, 1993.
- Mate, Reyes**, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Mazet, Guy**, "Droits culturels et droits de l'Homme", en Coloquio Internacional *Identites, droits culturels et pouvoir. Rencontre tripartite d'anthropologues mexicanistes*, Paris, diciembre de 1998 (ponencia).
- Medina, Andrés**, "El zapatismo chiapaneco y la figura nacional del indio en México", en *Anuario 1995*, Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, 1996, pp. 9-35.
- Meyer, Jean**, "La paradoja soviética y su herencia", en Miguel A. Bartolomé y

- Alicia M. Barabas (Coordinadores), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, CONACULTA-INAH, México, 1998, pp. 147-156.
- Mill, John Stuart**, *La utilidad de la religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Morales Bermúdez, Jesús**, "El Congreso indígena de Chiapas: un testimonio", en *Anuario 1991*, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1992, pp. 242-370.
- Noriega Elio, Cecilia** (Ed.), *El nacionalismo en México*, El Colegio de Michoacán, México 1992.
- Nozick, Robert**, *Anarquía, estado y utopía*, FCE, México, 1988.
- Palop, José Miguel**, *Hambre y lucha antifeudal. Las crisis de subsistencia en Valencia (siglo XVIII), Siglo XXI*, Madrid, 1977.
- Parsons, Talcott**, *El sistema social*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Pineda, Luz Olivia**, *Caciques Culturales. El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*, Altres Costa-Amic, Puebla, 1993.
- "Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (Ed.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS-CEMCA-UdG, México, 1995, pp. 279-300.
- Pitarch, Pedro** "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (Ed.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS-CEMCA-UdG, México, 1995, pp. 237-250.
- *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México, 1996.
- Pozas, Ricardo e Isabel Horcasitas**, *Los indios en las clases sociales de México*, S. XXI, México, 1971.
- Rawls, John**, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1997.
- *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Renan, Ernest**, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Robespierre, Maximilien**, *La revolución jacobina*, Península, Barcelona, 1973.
- Rousseau, Juan Jacobo**, *El contrato social*, SARPE, Madrid, 1983.
- Rudé, George**, *Protesta popular y revolución en el siglo XVIII*, Ariel, Barcelona, 1978.
- Ruiz Abreu, Carlos** (Coord.), *Historia del H. Congreso del Estado de Chiapas*, (3 tomos), Gobierno del Estado de Chiapas, México, 1994.
- Said, Edward W.**, *Representaciones del intelectual*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Sánchez, Guillermina e Isidro Olvera**, *Los pueblos indígenas en la legislación nacional*, INI, México, 1997.

- Soustelle, Jacques**, *Los cuatro soles. Origen y ocaso de las culturas*, Guadarrama, Madrid, 1969.
- Spinoza, Baruch**, *Tratado teológico-político y Tratado político*, Tecnos, Madrid, 1985.
- Taylor, Charles**, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.
- La ética de la autenticidad*, Paidós-ICE/UAB, Barcelona, 1994.
- Tello Díaz, Carlos**, *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995(3).
- Thiebaut, Carlos**, "Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor", en Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós-ICE/UAB, Barcelona, 1994, pp. 11-34.
- Thompson, E.P.**, *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1984(2).
- Tomás y Valiente, Francisco**, *A orillas del Estado*, Taurus, Madrid, 1996.
- Tönnies, Ferdinand**, *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida*, Península, Barcelona, 1979.
- Touchard, Jean**, *Historia de las ideas políticas*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1990.
- Touraine, Alain**, *Crítica de la modernidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1993.
- Tse-Tung, Mao**, *La construcción del socialismo*, Fundamentos, Madrid, 1977.
- Valdeón, Julio**, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
- Valdivia, Teresa** (Coord y Ed), *Costumbre jurídica indígena (bibliografía comentada)*, INI, México, 1994.
- Van Bath, Slicher**, *Historia Agraria de Europa occidental (500-1850)*, Península, Barcelona, 1974.
- Vázquez León, Luis**, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, CNCA, México, 1992.
- Vilar, Pierre**, *Cataluña en la España moderna. Investigaciones sobre los fundamentos económicos de las estructuras nacionales*, Crítica, Barcelona, 1978.
- Historia de España*, Crítica, Barcelona, 1986(22).
- Villafuerte, Daniel**, "Frontera sur y globalización" en *Anuario 1997*, Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, 1998, pp. 9-36.
- Villafuerte, Daniel; S. Meza; J. Morales; M.C. García; C. Rivera; M. Lisbona y G. Ascencio**, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, Plaza y Valdés-UNICACH, México, 1999.

- Villoro, Luis**, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, SEP-Ciesas, México, 1987.
- Viqueira, Juan Pedro**, "Los peligros del Chiapas imaginario", en *Letras Libres*, n. 1, México, 1999, pp. 20-28/96-97.
- Viqueira, Juan Pedro y Mario H. Ruz** (Ed), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS-CEMCA-UdG, México, 1995.
- Wallerstein, Immanuel**, *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, Siglo XXI-UNAM, México, 1998.
- Warman, Arturo**, *...Y venimos a contradecir*, SEP-CIESAS, México, 1988.
- "El proyecto político del zapatismo", en Friedrich Katz (Comp.), *Revuelta, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Tomo II, Era, México, 1990, pp. 9-23.
- Watzlawick, Paul, John H. Weakland y Richard Fisch**, *Cambio. Formación y solución de los problemas humanos*, Herder, Barcelona, 1992.
- Weber, Max**, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1984.