Luchas "muy otras"

Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas

Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk
coordinadores

UNACH
AUTONOMA
CIESAS

Colección Teoría y Análisis

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

LUCHAS “MUY OTRAS”

ZAPATISMO Y AUTONOMÍA
EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE CHIAPAS

http://zapatismoyautonomia.wordpress.com

Diseño de portada: Irais Hernández Güereca
Arte de portada: Beatriz Aurora
Corrección de estilo: Pablo Salmerón
Asistencia editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Fotografías interiores: Mariana Mora Bayo
Municipio Autónomo 17 de Noviembre
y Municipio Autónomo Francisco Gómez

Primera edición: 28 de marzo de 2011

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
UAM-Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud, Coyoacán
C.P. 04960 México, DF.

D.R. © Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social (CIESAS)
Calle Juárez 87, Col. Tlalpan,
Tlalpan 14000, Distrito Federal

D.R. © Universidad Autónoma de Chiapas
Boulevard Belisario Domínguez Km. 1081,
Colina Universitaria, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
Calle Presidente Obregón S/N
Col. Revolución Mexicana
C.P. 29220, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

ISBN: 978-607-477-506-8
ISBN de la colección Teoría y análisis: 978-970-31-0929-6

Impreso y hecho en México / Printed and made in Mexico

Luchas “muy otras”

Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas

Bruno Baronnet
Mariana Mora Bayo
Richard Stahler-Sholk

COORDINADORES

CIESAS
Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Rector general, Enrique Fernández Fassnacht
Secretaria general, Iris Santacruz Fabila

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO
Rector, Salvador Vega y León
Secretaria de la Unidad, Beatriz Araceli García Fernández

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Director, Alberto Padilla Arias
Secretario académico, Jorge Alsina Valdés y Capote
Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL
José Luis Cepeda Dovala (presidente) / Ramón Alvarado Jiménez
Roberto Constantino Toto / Sofía de la Mora Campos
Arturo Gálvez Medrano / Fernando Sancén Contreras

COMITÉ EDITORIAL
Graciela Lechuga Solís (presidenta)
Francisco Luciano Concheiro Bórquez / Anna María Fernández Poncela
Felipe Gálvez Cancino / Diego Lizarazo Arias
Yolanda Massieu Trigo / Jaime Sebastián Osorio Urbina
Alberto Isaac Pierdant Rodríguez / José Alberto Sánchez Martínez
Verónica Tejeda Alvarado

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL (CIESAS)
Directora general, Virginia García Acosta
Director académico, Diego Iturralde Guerrero
Subdirector de Difusión y Publicaciones, Gonzalo Maulén Destéfani

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
Rector, Jaime Valls Esponda
Secretario general, Hugo Armando Aguilar Aguilar
Secretario académico, Gonzálo Vázquez Natarén
Director de la Facultad de Ciencias Sociales, Jorge Mauro Robledo Cossío
Coordinador del PIFI de la DES Ciencias Sociales y Humanidades, Juan Carlos Cabrera Fuentes

Los recursos que aporta la UNACH para esta publicación
provienen del Programa Integral de Fortalecimiento Institucional, PIFI.

Índice

Prólogo. La invitación 13
Pablo González Casanova

Introducción 19
Bruno Baronnet
Mariana Mora Bayo
Richard Stahler-Sholk

CAPÍTULO I
OTRA PRÁCTICA, OTRA TEORÍA

Otro modo de hacer ciencia.
Miseria y rebeldía de las ciencias sociales 59
Andrés Aubry (1927-2007)

Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía.
La investigación como tema de debate político 79
Mariana Mora Bayo

CAPÍTULO II
CIUDADANÍA E IDENTIDAD EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Construyendo nuevas formas de ciudadanía.
Resistencia zapatista en la región Altos de Chiapas 115
Alejandro Cerda García

Ejercer los derechos/reconfigurar la resistencia
en las Juntas de Buen Gobierno zapatistas 135
Shannon Speed

Más allá de la hegemonía. El zapatismo y la otra política 163
Neil Harvey

CAPÍTULO III
EDUCACIÓN Y RESISTENCIA

Entre el cargo comunitario y el compromiso zapatista.
Los promotores de educación autónoma en la zona Selva Tseltal 195
Bruno Baronnet

Dos proyectos de sociedad en Los Altos de Chiapas. Escuelas secundarias
oficial y autónoma entre los tsotsiles de San Andrés 237
Raúl Gutiérrez Narváez

De la casa a la escuela zapatista.
Prácticas de aprendizaje en la región ch'ol 267
Kathia Núñez Patiño

CAPÍTULO IV
SALUD Y COMUNIDAD

El territorio del alma. Una experiencia de acompañamiento
psicosocial en la zona norte de Chiapas 299
Ximena Antillón Najlis

Niños y niñas en territorio zapatista.
Resistencia, autonomía y guerra de baja intensidad 317
Angélica Rico Montoya

Chiapas, años de guerra, años de resistencia. Mirada psicosocial
en un contexto de guerra integral de desgaste 341
Cecilia Santiago Vera

Autonomía y un puñado de hierbas. La disputa por las identidades
de género y étnicas por medio del sanar 371
Melissa M. Forbis

CAPÍTULO V
ECONOMÍA POLÍTICA Y RECURSOS NATURALES:
EL ENTORNO DE LAS COMUNIDADES

Autonomía y economía política de resistencia
en Las Cañadas de Ocosingo 409
Richard Stahler-Sholk

Entre el "sueño zapatista" y el "sueño americano". La migración
a Estados Unidos en una comunidad en resistencia 447
Alejandra Aquino Moreschi

Visiones y sentires sobre el deterioro ambiental. Un punto de partida
para el manejo sustentable y la autonomía 489
Adriana Gómez Bonilla

Conclusiones
Luchas "muy otras":
reflexiones sobre procesos en marcha 517
Bruno Baronnet
Mariana Mora Bayo
Richard Stahler-Sholk

ANEXOS

Sitios internet de referencia 531

Películas de las comunidades autónomas 533

Bibliografía 541

Los autores 573

Con profunda admiración, respeto y cariño, dedicamos este modesto esfuerzo a la memoria de Don Andrés Aubry, Doña Angélica Inda, Jtatik Samuel Ruiz, y a Nicolás Méndez Solís defensor de derechos humanos del Caracol de Roberto Barrios, que sus legados sigan nutriendo los imaginarios políticos de los que se rebelan y resisten, convencidos que el mundo no puede ser otra cosa, salvo uno donde quepan muchos mundos.

Agradecimientos

A lo largo de este trayecto tuvimos el honor de acompañar y luchar al lado de las bases de apoyo zapatista y de numerosas organizaciones sociales en San Cristóbal de Las Casas. Quisiéramos extender nuestro profundo agradecimiento a l@s compañer@s de las comunidades zapatistas, quienes nos acogieron con paciencia y buen humor en el espíritu del "caminar preguntando" que nos une. También a Don Pablo González Casanova, entusiasta del concepto del libro, quien participó en el taller de discusión de borradores de los capítulos en 2008 y gentilmente aceptó ofrecer un prólogo al libro. Contamos con la sabiduría y asesoría de nuestro equipo informal de "madrinas" del libro –las doctoras Mercedes Olivera Bustamante, Elsie Rockwell, Aída Hernández Castillo, y Guiomar Rovira. Beatriz Aurora, reconocida artista y luchadora de larga trayectoria, generosamente prestó su obra de arte representada en la portada de esta edición. El doctor Raymundo Sánchez Barraza y el equipo del Cideci en Jovel, mostraron la generosidad que los caracteriza al hospedar a los autores, asesores y a las y los compañeros bases de apoyo que participaron en el seminario en enero 2008. Pablo Salmerón aportó sus talentos para la corrección de los estilos diversos de l@s autores. Le agradecemos la atención cuidadosa del maestro Miguel Ángel Hinojosa Carranza de la UAM-Xochimilco, y las labores de tod@s los trabajadores editoriales de dicha institución, así como del CIESAS y de la UNACH. Reconocemos el apoyo que recibimos por parte de nuestros familiares, amig@s y compañer@s de organizaciones sociales e instituciones académicas que leyeron y comentaron versiones de los capítulos.

En este proceso tuvimos el honor de sentir la inspiración de gigantes. Andrés Aubry y su esposa Angélica Inda, ambos infatigables luchadores sociales, investigadores persistentes de la historia olvidada, defensores constantes de los derechos de los pueblos indígenas, portadores del optimismo, estarán siempre con nosotros (en el sentido del "nosotros inclusivo" de las lenguas mayas). Don Andrés fue participante y entusiasta del proyecto del libro, y su espíritu nos siguió acompañando cuando nos reunimos en la Sala Andrés Aubry de la Universidad de la Tierra-Cideci para realizar un diálogo entre investigadores y miembros de las comunidades sobre los borradores de capítulos en enero 2008. El compromiso y la convicción de Nicolás Méndez Solis, compañero ch'ol y destacado defensor en La Red de Defensores Comunitarios por los Derechos Humanos ha sido un referente importante para los que tuvimos la fortuna de trabajar a su lado. Otra presencia espiritual que quisiéramos reconocer es el Jtatik Samuel Ruiz, teólogo de la liberación, pastor fiel a los pueblos sedientes de justicia y dignidad, creyente siempre en el potencial de los seres humanos. Sin lugar a dudas su luz, reflejada en el Congreso Indígena realizado en 1974, dio pauta para miles que levantarían la cabeza para mirar hacia un nuevo horizonte.

BIENVENIDOS
TIERRA Y LIBERTAD
LA TIERRA ES DE
QUIEN LA TRABAJA
TA
MUK'UL PUY
SUTU IK' YUUN
JK'OPTIK
CARACOL
TORBELLINO
DE NUESTRAS
PALABRAS

PRÓLOGO

La invitación

Pablo González Casanova

Este libro no pertenece a las ciencias sociales acostumbradas. Sus autores buscan unir el rigor académico a la lucha por la emancipación. En sus trabajos vinculan los problemas epistemológicos y los éticos de tal modo que la solución de aquéllos es impensable sin la de éstos. Mi incursión en la obra es de mero comentarista, asombrado por el curso y el giro de la investigación.

Andrés Aubry, historiador destacado y conocedor de larga data de temas indígenas de Chiapas, me llamó una mañana y me dijo que quería tomar un café conmigo. Yo estaba en San Cristóbal de Las Casas. Quedamos de encontrarnos una hora después en la cafetería que está al otro lado de catedral, frente al jardín. Ahí me contó del proyecto y de las inesperadas experiencias que había tenido. Una de ellas dio inicio a mis sorpresas.

"Para ver si podíamos realizar la investigación –me dijo– fuimos a solicitar permiso a la Junta de Buen Gobierno. Nos pidieron que les dejáramos el proyecto y que 'ya nos contestarían'. Poco después nos invitaron a verlos".

—Bueno –dijo uno de ellos–, pues hemos acordado que sí pueden hacer la investigación.

"Tras nuestro agradecimiento y gusto –siguió Aubry–, me preparé a explicarles los problemas que queríamos investigar".

—¡Ah!, ¡no!, ¡no! –me interrumpieron–, los problemas los ponemos nosotros y ustedes hacen la investigación.

Este relato de Aubry me trajo a la memoria aquello que Durkheim sostuvo: "Para hacer de la sociología una ciencia debemos estudiar los fenómenos sociales

como cosas". Ahora resultaba que "las cosas" nos plantean los problemas que debemos investigar...

Pocos meses después de esa conversación, Aubry falleció en un accidente automovilístico. Para todos fue una pérdida muy dolorosa. Si hoy escribo estas líneas es porque sus jóvenes colaboradores me renovaron la invitación, e incluso me invitaron a participar en un extraño seminario del que hablaré después.

Los investigadores y sus perspectivas

Ahora quiero referirme a los investigadores. Se trata de un grupo de personas de varias nacionalidades y disciplinas, todos comprometidos con el proyecto zapatista de emancipación, y conscientes de las diferencias entre la "investigación participativa" que Ackoff (1974) precisó hace años, y esta otra, moral e intelectualmente comprometida a resolver los problemas de los pueblos indios lejos de todo espíritu paternalista o asistencialista, indigenista o indianista, y plenamente conscientes de que están investigando en medio de una gran lucha que no busca sólo resolver problemas locales, o nada más de los pueblos indios, sino problemas que de una manera u otra atañen a todos los seres humanos, como los de la autonomía, la dignidad, el coraje de quienes "no se rinden ni se venden".

Los investigadores participantes han vivido su compromiso trabajando y luchando por la construcción de la alternativa a que los pueblos están entregados, en medio de asedios, de incursiones, despojos, asesinatos individuales y colectivos, y acciones de guerra llamadas "acciones cívicas". Con un temple ejemplar han alcanzado la legitimidad que les da su identidad en la lucha con las comunidades. Vienen de México y otras partes del mundo, uno de El Colegio de México, otra del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), otro más de la Universidad de Eastern Michigan, por no citar con nombre y centro académico sino a los coordinadores: Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo, Richard Stahler-Sholk. A ellos se añaden el propio Andrés Aubry, Shannon Speed, Neil Harvey, Alejandro Cerda García, Raúl Gutiérrez Narváez, Kathia Núñez Patiño, Cecilia Santiago Vera, Ximena Antillón Najlis, Angélica Rico Montoya, Melissa Forbis, Alejandra Aquino Moreschi, Adriana Gómez Bonilla.

Todos ellos tienen muy claro que los pueblos zapatistas luchan por alternativas de gobierno y de organización social "desde abajo". Todos se dan cuenta de lo

que el pensamiento cosificador y colonizador, eurocentrista y racista nunca pudo deshacerse: logran reconocer que los indios tsotsiles, tseltales, tojolab'ales, ch'oles son "agentes fundamentales" en la teorización de sus propias experiencias y en el conocimiento práctico de sus teorías sobre las luchas que dan y las organizaciones que construyen. Ven en sus construcciones y luchas sus propias posibilidades de construir un mundo alternativo que sustituya al modo actual excluyente e insostenible. Combinan sus conocimientos con los de los pueblos, y combinan también sus saberes con los de los pueblos. No enfrentan conocimientos y saberes como categorías maniqueas y metafísicas. Descubren con los pueblos lo nuevo de la historia universal. En la alternativa los pueblos zapatistas no buscan la alternativa del pasado, ni en el camino, el camino de la toma del poder o del acceso al gobierno de los movimientos revolucionarios anteriores. Esa posición no los hace renunciar al poder como articulación de sus propias fuerzas. Es más, los pueblos construyen gobiernos que son otro tipo de gobiernos. A éstos les atribuyen el derecho y la obligación de mandar pero obedeciendo los lineamientos que sus pueblos les señalan. Insertan el movimiento de los pueblos zapatistas en la historia de la nación y del Estado-nación en México, y en el peso que en ella tienen los pueblos indios, sin que pretendan que otros sigan igual camino en todo el mundo. No cometen el error de que su posición sea paradigma de la posición de todos los pobres y los pueblos de la Tierra. Aunque sin hacerla suya, respetan la vía por la que marchan, por ejemplo, los cubanos o los bolivianos. Dentro de esa flexibilidad, no dan cabida a la menor concesión en lo que a la autonomía y la dignidad se refiere. Miran con la visión de los vencedores. La forma misma en que cultivan la práctica de las utopías, y de las políticas emancipadoras, es prueba de su conciencia de que otra política se hace necesaria, y de que en ella tienen pleno derecho a participar quienes vienen de otras creencias y otras ideologías, siempre que como ya lo han ellos hecho igualen con su conducta el conocimiento y el saber.

Los investigadores redescubren y precisan lo que ya veían como una ciencia humanizada y moral durante la investigación realizada.

El seminario de la Lacandona en San Cristóbal

En enero 2008, los coordinadores me invitaron a un seminario en la Universidad de la Tierra/CIDECI en San Cristóbal para discutir los trabajos de la investigación.

Fue una experiencia inolvidable. Al seminario asistieron investigados e investigadores. En torno a una larga mesa se creó ese "espacio de reflexión mutua y de retroalimentación interactiva" de quienes teniendo una misma posición frente al opresor, parten de distintas posiciones. El seminario buscaba no sólo desentrañar las variadas prácticas de la autonomía en las comunidades sino "aclarar en forma explícita las contradicciones inherentes al trabajo de campo" y que exigen aclaraciones entre los investigadores y los investigados. Es más, el seminario tomaba en cuenta que los especialistas eran objeto y sujeto de investigación, y que los investigados habían actuado numerosas veces como investigadores y en ambos papeles unos y otros se apersonaban.

Lo concreto, como general y particular, logró profundizar hasta el nivel de las raíces. Permitió subir nuevamente "de abajo y a la izquierda", a dos objetivos característicos: el del pensamiento crítico y el del pensamiento alternativo. No se quedó en las innovaciones conceptuales ni en las del lenguaje hablado o escrito. De pronto uno de los participantes, que era miembro de la Junta de Buen Gobierno de un remoto Caracol de la Selva nos explicó la importancia de vencer el miedo y de vivir la fraternidad y la fiesta como formas de mantener claridad en la mente y fortaleza en la lucha. Fue una rara ponencia sin disconfirmaciones y antes con una prueba irrefutable. Para que supiéramos de qué hablaba el miembro de la Junta de Buen Gobierno que en la Selva manda obedeciendo nos pidió que con la mano derecha tomáramos la mano de quien estaba sentado de ese lado, y que otro tanto hiciéramos con la mano izquierda. Cuando ya todos nos habíamos agarrado de la mano dijo: "¡Ahora levántense! y a poco volvió ordenar: ¡Ahora siéntense!, ¡Ahora levántense! ¡Ahora salten!" Y todos nos pusimos a saltar muertos de risa, viviendo la fraternidad, la alegría y la esperanza, en medio de ese mundo asediado…

De ese mundo viene este libro, que nos lleva al futuro de una humanidad capaz de emanciparse y de sobrevivir.

Mayo de 2010

SELVA LAC

INTRODUCCIÓN

Bruno Baronnet
Mariana Mora Bayo
Richard Stahler-Sholk

El 6 de julio de 2007 se celebró el Segundo Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, un encuentro que sobresale frente a la docena de encuentros realizados en territorio zapatista desde 1994 porque los representantes de los gobiernos autónomos de las cinco regiones, conocidas como Caracoles, presentaron por primera vez, pública y detalladamente, una evaluación de su desempeño como autoridades civiles, ubicando sus esfuerzos en una trayectoria histórica de lucha social local. En sus narraciones fue evidente la teorización de lo político que emerge a raíz de más de una década de prácticas cotidianas de la autonomía.

En el Caracol IV Torbellino de nuestras palabras, con sede en el ejido Morelia, ubicado en la región que abarca el municipio oficial de Altamirano, Aurelia,* joven tseltal de 17 años, relató cómo trabajan las mujeres del municipio autónomo 17 de Noviembre:

> En los colectivos de las mujeres trabajamos en la hortaliza, cuidamos gallinas, tenemos conejos, y aprendemos a bordar y hacer artesanía. Pero no sólo eso, es sólo el principio. De ahí también tenemos pláticas, reflexionamos sobre la vida que tenemos en la casa. Las más grandes nos van explicando a las jóvenes cómo tenemos que defender nuestros derechos. La autonomía es contra el mal gobierno y también contra cuando los hombres no tratan bien a las mujeres. Hablamos y nos reímos cuando estamos haciendo pan. Contamos de nuestras vidas, a veces lloramos y a veces nos reímos. Y también tenemos encuentros de puras mujeres. Vemos que los hombres, cuando tienen sus reuniones, pura plática echan. Y se empiezan a quedar

* Nombre ficticio.

> dormidos. En cambio nosotras no. Combinamos pláticas con el juego. Salimos a jugar básquetbol y movemos el cuerpo. Así nos da más ánimo para trabajar. Es así como estamos haciendo la política. Así es como estoy aprendiendo a hacer la política en la autonomía... Yo represento la primera generación de la educación autónoma. A mi lado está mi maestro, y hoy aquí estoy con ustedes.

Este libro se dedica precisamente a recopilar textos con base en trabajos de campo realizados entre 2003-2007, que analizan las prácticas indígenas de autonomía política en las diferentes zonas de influencia zapatista en Chiapas. Estas prácticas generan una reconceptualización de lo político que emerge desde los espacios de la educación, en los talleres de salud, en las asambleas, en los colectivos de producción de las mujeres y de los hombres, tal como menciona Aurelia.

Nuestro enfoque principal está en las comunidades bases de apoyo aunque reconocemos sus prácticas políticas como parte del movimiento zapatista más amplio. En ese sentido partimos de la premisa de que el zapatismo, al ser un movimiento social, implica la aglutinación de una constelación diversa de personas y grupos que buscan un cambio social radical y rechazan las restricciones de las instituciones y formas convencionales de "hacer política". Ello se inscribe en el marco de un "movimiento de movimientos", representado por el Foro Social Mundial con su lema "Otro mundo es posible", notorio por su audacia en su actuar de tomar y reconfigurar desde abajo los nuevos espacios de la época de la globalización (Jelín, 2003; Mertes, 2004; Baschet *et al*., 2009). Tomamos en cuenta el impacto del movimiento no sólo en la vida cotidiana de sus militantes o integrantes más directamente involucrados, sino también su incidencia histórica en los procesos más amplios de transformación social. Es a partir de estas reflexiones que proviene una serie de experiencias políticas particulares donde las bases de apoyo zapatista ofrecen reflexiones universales, o mejor dicho *pluriversales*; es decir, la convivencia de "múltiples y diversos proyectos ético-políticos, en donde pueda existir una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad entre los pueblos del mundo" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

En este contexto, ubicamos la construcción de alternativas "muy otras" por parte de las bases de apoyo zapatista en un conjunto de prácticas contrahegemónicas, distintas a la dominante. La frase "luchas muy otras" que aparece en el título del presente libro quizás no sea admisible para la Real Academia de la Lengua Española, pero representa la forma cotidiana de hablar en lo que le llaman "castilla" en las

comunidades indígenas de Chiapas.[1] Refleja las especificidades culturales de la población local, a la vez que se reconoce las prácticas sociales de las bases de apoyo en una genealogía global de movimientos antisistémicos.

Por movimientos antisistémicos nos referimos a los que critican y se oponen a las políticas económicas y culturales del capital, y a los rezagos históricos de la colonialidad. Si bien la etapa del colonialismo como momento histórico ha quedado en el pasado, el legado hegemónico continúa manteniendo a los pueblos indígenas y a las poblaciones de sus descendientes de América Latina en los estratos más bajos de la sociedad (Wallerstein, 2004; González Casanova, 2006). Aquí enfatizamos la apropiación y resignificación de la "otredad" como un eje central de lucha de estos grupos subalternos, retomando el lema altermundista de que "Otro mundo es posible". Se reproduce en la denominación de La otra campaña zapatista, referencia irónica a la campaña electoral de 2006 que los zapatistas rechazaron por su vacuidad. La otra campaña no-electoral condujo a que varias agrupaciones de adherentes y simpatizantes se autodenominaran La otra Jovel, La otra Tijuana, etcétera. A lo largo de la compilación, nos enfocamos en dos elementos principales que identificamos como aportaciones fundamentales de las bases de apoyo zapatista a las nuevas formas de hacer política de los grupos subalternos y antisistémicos: la autonomía como eje de nuevas prácticas del poder y de la democracia, y la producción de nuevas identidades políticas. Antes de abordar estas aportaciones consideramos necesario detenernos brevemente en una recapitulación histórica del movimiento zapatista.

El movimiento zapatista desde la literatura existente

Como es conocido, la fase de lucha armada del movimiento duró apenas doce días, del 1 al 12 de enero de 1994. El conflicto armado se transformó al plano político debido, en parte, a las movilizaciones masivas de la sociedad civil nacional e internacional que lograron un cese al fuego, abriendo espacio para las intervenciones mediadoras de una Comisión Nacional de Intermediación (Conai) encabezada por

[1] Sobre la apropiación local de palabras del castellano, como por ejemplo la frase "de por sí", véase comentario en Mentinis (2006:159-162); y el análisis sociolingüístico de Lenkersdorf (2002) y Paoli (2003).

el entonces obispo Samuel Ruiz García (†) (1924-2011), y una multipartidaria Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) en representación del Congreso de la Unión. Entonces, las estructuras de la rebelión armada constituidas por insurgentes y milicianos dieron paso a las iniciativas de organización social y política de los civiles que integraban las bases de apoyo.

La unidad básica de la estructura político-civil zapatista es la comunidad de los pueblos tsotsil, tseltal, ch'ol, tojolab'al, junto con población mestiza en las zonas Altos, Selva, Norte y Fronteriza de Chiapas que habitan ejidos, rancherías, y "nuevos poblados" establecidos en tierras que fueron tomadas tras el levantamiento, sobre todo en el primer año de la rebelión.[2] Cada comunidad elige sus dirigentes, adopta sus normas, y toma sus decisiones (por ejemplo, sobre el uso y beneficio de las tierras colectivas y el trabajo comunitario que le toca a cada familia) por medio de asambleas periódicas.

A partir de diciembre de 1994 se declararon 38 municipios autónomos rebeldes zapatistas, o MAREZ (número que luego fluctuaría), al rechazar las estructuras locales del gobierno oficial que el zapatismo caracterizaba como "mal gobierno". Las comunidades correspondientes a cada MAREZ (cuyas demarcaciones geográficas difieren de los muncipios oficiales) eligen por periodos definidos por cada zona (generalmente de uno a tres años) a los representantes al concejo municipal y a los comités de educación, salud, agraria, y de honor y justicia que funciona como sistema judicial alternativo al oficial.

Las distintas corrientes de movimientos campesinos e indígenas y sus expresiones políticas que confluyeron en las décadas anteriores a la rebelión, además de los cambios críticos en la economía política con sus resultantes desplazamientos y recomposiciones sociales, constituyeron el caldo de cultivo del zapatismo que ahora se ve reflejado en los municipios autónomos.[3] Si bien nos enfocamos en las

[2] Algunas monografías que enfocan el tema del reparto agrario en el contexto del levantamiento zapatista, son los estudios de Van der Haar (2001) y de Núñez Rodríguez (2004). Un enfoque complementario es el libro de Bobrow-Strain (2007), sobre la reacción de los terratenientes de la zona norte de Chiapas ante el resquebrajamiento de las relaciones sociales históricas.

[3] Para entender las ópticas y las opciones de las comunidades, véase el trabajo de Neil Harvey (1998), que analiza el cruce del impacto de las políticas neoliberales, la experiencia de distintas corrientes históricas de organización campesina, y la emergente identidad política indígena en Chiapas. Maya Lorena Pérez Ruiz (2005) ahonda en el tema de las diversas organizaciones

prácticas de los actores sociales que optaron por el "¡Ya basta!", es reconociendo que el zapatismo se inserta en una diversa gama de largos procesos organizativos en la región.

De hecho al reconocerlos como un eje de una larga tradición de luchas sociales, nos diferenciamos claramente de aquellos que insisten en ver al zapatismo como una imposición de actores externos que se manifiesta principalmente en la forma de una organización militarizada (Tello, 2000; Estrada, 2007 y 2009). En este sentido, Estrada Saavedra (2007), adopta un enfoque bastante crítico del zapatismo basado principalmente en las perspectivas de luchadores sociales no zapatistas y ex zapatistas de una región de la Selva Lacandona.[4] El mencionado trabajo se enfoca en el aspecto político-militar de la insurgencia a partir de 1994, pasando por alto la construcción del proyecto de autonomía de las bases de apoyo civiles.

En contraste, esta compilación se ubica como parte de la literatura existente que pretende entender los procesos de lucha cotidiana de los actores civiles que le han apostado a la autonomía y la auto-determinación de los pueblos, incluyendo comunidades no-zapatistas. Esos textos dan cuenta de la relevancia de las demandas de autonomía en las comunidades indígenas y del impacto aunque sea indirecto del zapatismo en ese entorno. Incluye los trabajos de Mattiace, Hernández Castillo y Rus (2002) y de Pérez Ruiz (2004), compilaciones que recogen experiencias concretas en el ámbito de las comunidades indígenas chiapanecas. Otros trabajos recopilan más teóricamente el concepto de autonomía para las comunidades indígenas, como por ejemplo los de las antropólogas Hernández Castillo (2001) y Nash (2001).

---

campesinas que formaban parte del contexto cuando surgió el zapatismo. La compilación de Viqueira y Ruz (1995) recopila el ensayo muy astuto de Jan Rus sobre los mecanismos priístas de cooptación de las jerarquías indígenas "tradicionales" en Los Altos de Chiapas. El antropólogo George Collier (1998) aporta importantes observaciones sobre la dimensión religiosa en la zona de Los Altos. Para la región de la Selva Lacandona, véanse los trabajos de historia social de Leyva y Ascencio (1996) y De Vos (2002). Para un análisis de las estructuras de la tenencia de la tierra véase Reyes Ramos, Moguel Viveros y Van der Haar (1998) y de Villafuerte Solís (2002). Para contextualizar el conflicto actual desde la historiografía véanse Aubry (2005), Benjamin (1995), y Olivera y Palomo (2005).

[4] Hermann Bellinghausen (2008), "Previsible, nuevo activismo de la Cocopa en Chiapas". *La Jornada*, 21 de noviembre. Hermann Bellinghausen (2008), "Privilegia AN su visión editorial sobre la situación en Chiapas", *La Jornada*, 23 de noviembre. Rosaluz Pérez (2008), "Academia y contrainsurgencia en Chiapas", *La Jornada/Ojarasca*, 21 de abril.

Además, se destacan estudios comparativos de diversos modelos de autonomía indígena, incluyendo algunos contrastes con el caso zapatista, como la propuesta de Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP), basada en un concepto de autonomía concebida como descentralización de los poderes del Estado; en los trabajos de Díaz-Polanco (1997), Mattiace (2003), las compilaciones de Burguete Cal y Mayor (1999), de Gabriel y López y Rivas (2005 y 2008), y de Gasparello y Quintana Guerrero (2009).

Uno de los más recientes de este *corpus* es la compilación de Leyva, Burguete, y Speed (2008), que explícitamente aborda el tema metodológico de la "posicionalidad" del investigador y su relación con los actores sociales en la construcción del conocimiento. Consideramos que el escuchar y tomar en serio la palabra de los sujetos con respecto a su propio movimiento, reconociendo honestamente la "posicionalidad" del investigador al acompañar el proceso desde adentro de la comunidad, es parte de una práctica de descolonización de las ciencias sociales (Speed, 2008:2-11). En vez de retomar una postura positivista clásica que propone una distancia y objetividad en relación al movimiento estudiado, los autores en esta compilación hacen explícito su posicionamiento político frente a lo social.

Todos los estudios arriba citados forman parte del *corpus* de conocimiento en torno a las experiencias autónomas. Esta compilación complementa el enfoque territorial/regional de la mayoría de ellos, desde un abordaje temático –por ejemplo, temas de educación y salud autónoma, agroecología, identidad étnica, economía política y sustentabilidad. La literatura sobre procesos autonómicos ofrece una buena base para evaluar de forma integral la experiencia de la autonomía impulsada por el zapatismo, y sobre todo el salto organizativo representado por la conformación en 2003 de los cinco Caracoles con sus respectivas Juntas de Buen Gobierno (JBG) como centros regionales de autogestión.

Fue a partir de agosto de 2003 que se anunció otro nivel de gobierno autónomo por zona, conformado por cinco centros conocidos como Caracoles (véase mapa) ubicados en La Realidad (I), Oventik (II), La Garrucha (III), Morelia (IV) y Roberto Barrios (V), en donde las funciones de gobierno están a cargo de JBG.[5] Las nombradas JBG están conformadas por representantes rotativos de los MAREZ,

[5] Ese año también fue el décimo aniversario del levantamiento. Para una recopilación de testimonios directos de las mismas comunidades indígenas véase Muñoz Ramírez (2003).

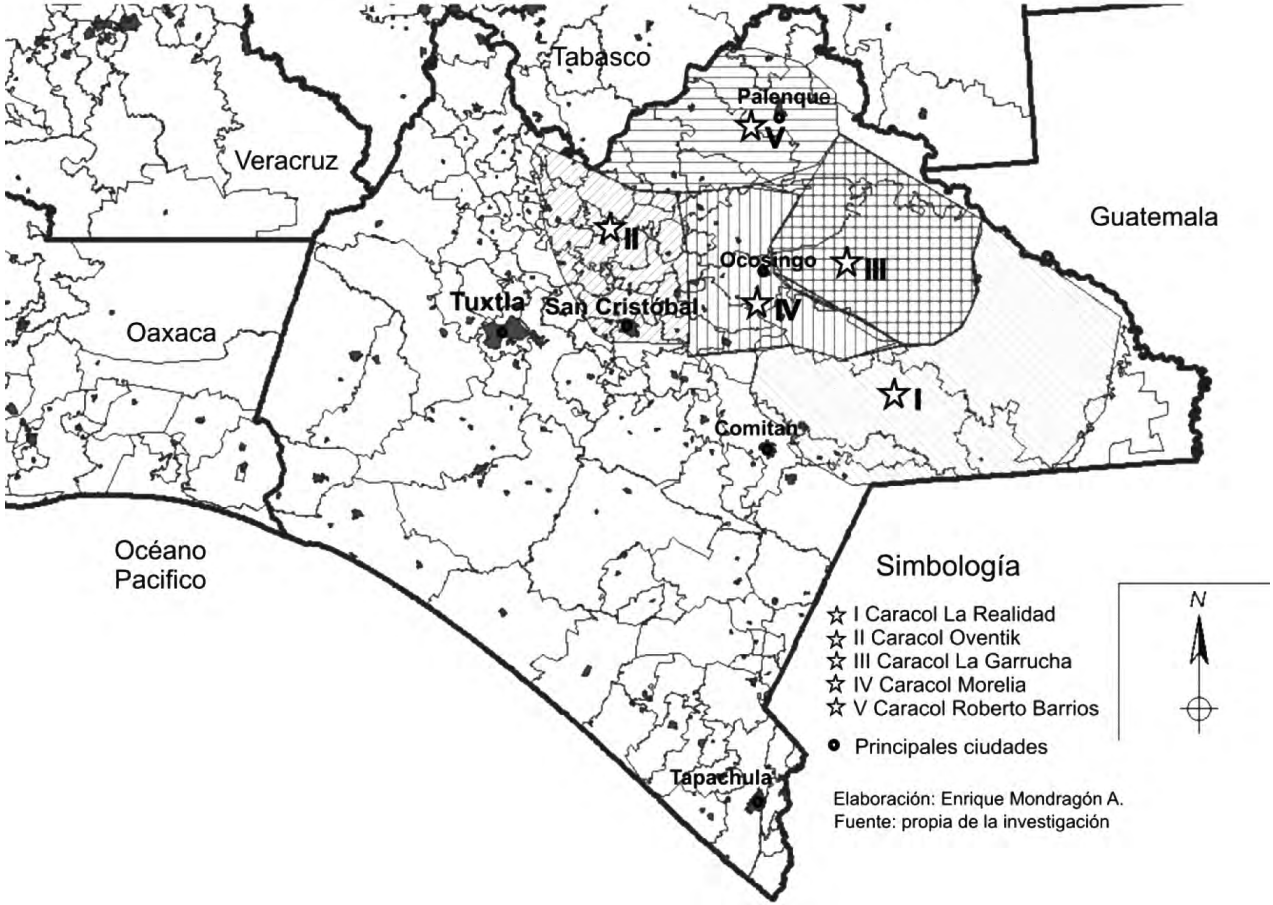
permitiendo una coordinación de prioridades e iniciativas en un sentido más amplio. Las declaraciones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) explícitamente reconocen este paso como un esfuerzo por recuperar para las comunidades la capacidad de tomar decisiones, para no dejar la autoridad en manos de los mandos militares zapatistas o de las organizaciones no gubernamentales simpatizantes que llegaban a "ayudar". En ese sentido representa una ampliación y maduración del proceso de autonomía, tras casi diez años de experiencia en la resistencia y rebeldía abierta.

Los integrantes de las JBG cumplen su servicio rotativo por periodos de entre ocho días y un mes (según el Caracol), turnándose entre una terna elegida por tres años en asambleas de las comunidades (Fernández, 2010). Las autoridades de los tres niveles de gobierno autónomo –comunidad, municipio y Caracol– prestan su servicio sin salario, aunque sus respectivas comunidades pueden tomar acuerdos de apoyar con mano de obra en sus parcelas y colaborar para sus gastos de transporte en el periodo correspondiente a su turno.

Cabe aclarar que las comunidades zapatistas no son unidades territoriales o sociales cerradas, sino que se definen por la pertenencia voluntaria a redes que se rigen por las normas y prácticas alternativas de autogobierno. Muchos de sus servicios, entre ellos los de mediación y justicia, están abiertos a no zapatistas, y de hecho los "territorios zapatistas" existen sobre terrenos altamente politizados, en que las bases de apoyo coexisten con miembros de organizaciones campesinas que no simpatizan con el zapatismo, con miembros de los distintos partidos políticos en una misma comunidad e incluso pueden ser de la misma familia extensa. Desde el levantamiento armado, la presencia del Estado se ha dado en gran parte mediante una militarización de las regiones, una presencia de las fuerzas armadas que si bien ha cambiado con el tiempo, ha sido una constante.

Para entender la complejidad de estos procesos, son pocos los textos que reúnen datos y testimonios directamente de las comunidades zapatistas. El libro de Híjar González (2008) recopila las voces de autoridades y promotores de diversos proyectos y de algunos acompañantes de la sociedad civil. Otros observadores externos se ofrecen como cajas de resonancia para reflejar las perspectivas de la base social del movimiento, entre ellos los textos de Jan de Vos (2003) y de la Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos en Chiapas, CCIODH (2002, 2008). Una mirada con enfoque en el tema de la justicia es la

Las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas (2010)



interpretación de Speed (2007), basada en el trabajo con defensores comunitarios de derechos humanos.

En esta categoría destacan trabajos centrales que recogen específicamente las voces de mujeres indígenas. Entre los primeros esfuerzos sistemáticos en ese sentido estarían los de Rovira (1997) y de Ortiz (2001). Luego se publicaron varias compilaciones más interpretativas enfocadas en temas de mujeres y género, como las de Eber y Kovic (2003) y de Speed, Hernández Castillo y Stephen (2006), y otras compilaciones más amplias sobre luchas de mujeres indígenas, como la de Hernández Castillo (2008). En el presente libro, el tema de género es central en el capítulo de Melissa Forbis, nueva versión traducida de su texto en el libro coordinado por Speed, Hernández Castillo y Stephen (2006). Sin embargo, reconocemos que es un aspecto fundamental del movimiento que requiere más trabajo analítico y que ha sido abordado de forma más directa en los estudios ya mencionados.

Estos trabajos comentados representan esfuerzos importantes por recentrar el análisis y abrir espacios para las voces tradicionalmente excluidas desde las comunidades. Nuestra compilación también rescata ese tipo de perspectiva directa, explorando temas y problemáticas específicas en las prácticas autonómicas con el objetivo de reflexionar sobre su relevancia más amplia. Los capítulos aquí expuestos enfatizan las acciones y las reflexiones de los propios sujetos, de las mujeres y los hombres tseltales, tsotsiles, tojolab'ales y ch'oles, bases de apoyo zapatista. Es a partir de sus esfuerzos de todos los días en que se forjan alternativas sociales frente a un Estado mexicano que se niega a reconocer sus plenos derechos como pueblos, frente a un escenario de guerra integral de desgaste, y frente a la territorialización de nuevas lógicas del capital. Es importante mencionar que la influencia de los principios y prácticas zapatistas se extiende más allá del núcleo de comunidades donde brotó la rebelión, incorporándose en espacios sociales tan variados como los grupos que se consideran presos políticos en las cárceles de Chiapas, jóvenes urbanos, otras comunidades indígenas en diversos estados en la República y en colectivos solidarios dispersos por todo el mundo.

La presente compilación nace precisamente de la inquietud de escuchar las reflexiones teóricas del quehacer político de estas mujeres y hombres campesinos zapatistas tseltales, tsotsiles, tojolab'ales y ch'oles. Las siguientes dos secciones apuntan hacia dos aportaciones fundamentales: la autonomía como una redefinición del poder y de la democracia, y la producción de nuevas identidades políticas.

La autonomía como una redefinición del poder y de la democracia

La fase actual de la globalización bajo el paradigma neoliberal ha impulsado una readecuación del papel del Estado en su función reguladora de la acumulación capitalista. Por lo tanto, el poder –entendido como la concentración de relaciones que abarcan la toma de decisiones, capacidad disciplinaria y la producción de conocimientos– no se aglutina en las instituciones del Estado; los ejes de contradicción y conflicto en el sistema posfordista –de producción trasnacional móvil y flexible– no se encuentran tan fijos en el tiempo y el espacio como fue el caso en décadas atrás. A esto Michael Hardt y Antonio Negri lo identifican como parte de nuevas expresiones de reterritorialización del capital, en la que los saberes, las ideas, la cultura y los servicios, se convierten en esferas principales de regularización y de mercantilización. Los autores retoman el concepto de *biopoder* de Michel Foucault para ubicar las formas en que las fuerzas regulatorias del Estado se articulan a estos nuevos modos de producción a tal grado que son inseparables de la vida social y biológica de poblaciones (Hardt y Negri, 2004).

Sobre este mismo terreno se ejercen nuevas expresiones de resistencia y de rebeldía. Los capítulos de esta compilación apuntan hacia las diversas formas en las que las comunidades indígenas zapatistas cuestionan cómo la colonialidad del poder mantienen la sociedad mexicana estructurada en jerarquías basadas en la intersección de etnia, clase y género. Sus prácticas autonómicas en su territorio reflejan intentos de ejercer mayor control sobre la reproducción social y cultural de la población como aspectos inseparables del quehacer político. En ese sentido, son reflejo de una intensificación de las expresiones de lucha dedicadas a tener mayor control sobre las diversas formas de vivir, a lo que Hardt y Negri (2004) denominan producciones *biopolíticas* de actores subalternos.

A la vez, las actividades cotidianas en los municipios autónomos representan la readecuación correspondiente de formas de lucha que intentan transformar las relaciones de poder desde los márgenes del Estado. Se suman a nuevas dinámicas de protesta volátil y móvil, como la batalla de Seattle en ocasión de la reunión ministerial de la Organización Mundial de Comercio (OMC) en 1999, o la construcción de nuevas redes de organización militante que rebasan los límites territoriales del Estado. No es de sorprender, entonces, que los viejos paradigmas de tomar por asalto armado el poder del Estado se vean limitados frente a una nueva realidad, en donde el Estado no es el único cuerpo en el que se concentran las capacidades

regulatorias hegemónicas ni la producción de subjetividades ligadas a los nuevos intereses del capital.

Esto nos obliga a repensar el concepto de revolución, ya que el eje de cambio no necesariamente reside en las instituciones estatales (Foran, 2003). Muchos movimientos antisistémicos –y no todos los movimientos políticos y sociales lo son, porque algunos se reducen al ámbito electoral– ya no apuntan hacia la toma del poder estatal, sino que buscan la transformación de las sociedades "desde abajo", es decir, desde las mismas relaciones sociales de los sectores subalternos. Esa visión de iniciativas descentralizadas y diversas representa un posible desafío al capitalismo como paradigma global, que en su fase actual implica una homogenización desde arriba que fomenta y facilita la acumulación privada de excedentes.

Esta expresión de lucha al margen de las instituciones estatales es particularmente evidente en el caso del movimiento zapatista. A partir de la transformación de un ejército a un movimiento social, la estrategia del EZLN se ha enfocado en la movilización de la sociedad civil. En una consulta organizada por los simpatizantes del movimiento a nivel nacional el 27 de agosto de 1995, en la cual participaron 1 300 000 personas, se expresó la preferencia por seguir organizándose como fuerza independiente en vez de la opción de crear o juntarse con partidos políticos. El zapatismo efectivamente definió un camino de transformación al margen de las instituciones estatales y del sistema partidista, y desde ahí pretende generar prácticas democráticas basadas en la participación y acción directa de la sociedad civil, en vez de las opciones armada o electoral.

Paulatinamente se han construido nuevas estructuras de gobierno alternativo en el ámbito de la comunidad, municipio autónomo y, a partir de 2003, en las Juntas de Buen Gobierno (González Casanova, 2003). En la medida en que las estructuras autónomas generan sistemas alternativos de educación, salud, justicia, y proyectos alternos de agroecología, producción y comercialización, medios de comunicación, etcétera (Mattiace, Hernández Castillo, y Rus, 2002; Pérez Ruiz, 2004), se están construyendo nuevas relaciones sociales además de un eje alternativo de legitimidad política. Cabe hacer notar que durante algunas fases de "silencio" y aparente desaparición del movimiento (durante periodos extendidos de falta de declaraciones públicas del Subcomandante insurgente Marcos), la realidad al interior de las comunidades ha sido de intensa organización y actividad política y social.

Los procesos autonómicos, por supuesto, no están exentos de contradicciones, aunque en principio representan un experimento de democracia radical (Esteva,

2002) que emerge en gran medida por concentrarse en generar espacios de toma de decisiones propios en vez de transformar las instituciones estatales. Mediante asambleas y encuentros se busca crear espacios horizontales y participativos, con la meta de construir un modelo de "mandar obedeciendo", en el que la asamblea comunitaria o municipal "manda" y el gobierno autónomo "obedece" (Olivera, 2004; Aguirre Rojas, 2007). Esas prácticas, en procesos continuos de desarrollo, son nuestro enfoque de estudio.

Los capítulos de esta compilación detallan las múltiples formas en las que las bases de apoyo zapatista generan una redefinición del concepto de poder, a la vez que interactúan constantemente con fuerzas estatales que buscan seguir reinsertando su soberanía y lógicas de dominación, sobre todo mediante el monopolio de la violencia. Lo novedoso del actuar zapatista es que no solamente han negociado una nueva relación Estado-sociedad o un nuevo pacto ciudadano, sino que han ocupado ese espacio sin pedir ni esperar permiso.

Queremos aclarar que incluso cuando las bases de apoyo rechazan las instituciones estatales, eso no quiere decir que se encuentren al margen del Estado o que éste no ejerce su fuerza en los territorios bajo influencia zapatista. La expresión más evidente es la vigilancia y la represión a partir de la presencia de las fuerzas de seguridad. Aunque con distintos enfoques e intensidades, en las administraciones de Salinas (1988-1994), Zedillo (1994-2000), Fox (2000-2006), y Calderón (desde 2006) se han desarrollado estrategias de contrainsurgencia, apoyándose inclusive en grupos paramilitares, fomentando conflictos intracomunitarios, y ofreciendo incentivos selectivos para repuntar la hegemonía y ocultar la mano del aparato represivo. Ese conjunto de políticas es lo que se ha denominado "guerra de baja intensidad" (GBI) o "guerra integral de desgaste", que tiene como objetivo lograr el colapso aparentemente interno del proyecto alternativo mientras se minimiza el costo visible de la contrainsurgencia.

De ahí que la construcción política zapatista se da necesariamente en un contexto de guerra, o del "conflicto armado no resuelto" de Chiapas, lo cual implica un proceso simultáneo de resistencia y de construcción de formas de gobierno alternativa. En ese contexto de lucha cotidiana, el eje del movimiento no es tanto en el ideario escrito del zapatismo sino en la construcción (en medio de circunstancias adversas) de prácticas políticas y sociales alternativas –por ejemplo de educación, salud y economía– proceso que conlleva sus tensiones y contradicciones, mismas que se aprecian al adentrarse en la vida de las comunidades autónomas.

La construcción de nuevos sujetos políticos

La redefinición del quehacer político pasa necesariamente por dos procesos que son abordados en esta compilación, el mandar obedeciendo y la producción de conocimiento de la lucha misma. El primero, al ser una propuesta que invierte el vínculo entre la autoridad y la base, plantea una transformación en las relaciones de poder y un intento de difundir el ejercicio de toma de decisión entre la población, en vez de concentrarlo en el liderazgo. El segundo, también se refiere al ejercicio de poder, en este caso vinculado al conocimiento. Existe un reconocimiento explícito por parte de las bases de apoyo en las regiones en las que se llevaron a cabo los estudios de esta compilación, que ambos procesos desempeñan un papel significativo en la producción de nuevas identidades políticas. Una nueva identidad política radical implica la transformación del ejercicio de poder entre las autoridades y las bases, y pasa por los debates y discusiones que generan nuevas ideas sobre la lucha misma. Por lo tanto, en la medida en que se crean espacios públicos alternativos y culturales distintos a los dominantes, se rompen parcialmente las capacidades regulatorias del Estado, incluyendo la coerción, que se dirigen hacia los pueblos indígenas. Lo que esta compilación demuestra es que al compartir una ética democrática radical y un apego a su territorio rural, los nuevos sujetos políticos son comunidades de campesinos indígenas con estrategias y recursos diversos –y a veces desiguales– que construyen en su cotidianeidad novedosas formas de autogobierno.

Un viejo dilema de la izquierda ha sido la problemática de la "conciencia falsa", la tendencia de los actores sociales de pensar y actuar de una forma distinta a la que la teoría predice que serían sus intereses objetivos. De ahí las prácticas desafortunadas de vanguardismo, verticalismo y racismo de muchos modelos organizativos históricos. El zapatismo también tiene algunos antecedentes en las viejas estructuras jerárquicas y clandestinas, defecto de origen que reconoce el propio subcomandante insurgente Marcos (2001) al aclarar que los integrantes del núcleo insurgente que inicialmente encabezaron el alzamiento armado no pueden ser líderes del movimiento. Por otro lado, cualquier movimiento antisistémico se enfrenta contra un sistema que tiene sus instrumentos para imponer definiciones de identidades y liderazgos.

En el caso mexicano, esas prácticas hegemónicas se han manejado de forma bastante sofisticada, durante y después de lo que el escritor peruano Mario Vargas

Llosa describió como el reino de la "dictadura perfecta" del Partido Revolucionario Institucional (PRI) (Rus, 1998; Hernández, Paz y Sierra, 2004). El viejo modelo del partido-Estado imponía identidades colectivas corporativistas a los pueblos indígenas, y el que no se conformaba era sujeto a expulsión de la comunidad por parte de los caciques intermediarios del poder. En la actualidad el modelo neoindigenista intenta articular y producir nuevos sujetos indígenas como parte de proyectos de desarrollo neoliberales, en nombre de una supuesta libertad de las comunidades a ejercer "sus intereses" frente a las opciones que ofrece el mercado.

Mediante una reinterpretación de procesos históricos sociales como parte de las prácticas cotidianas en las comunidades zapatistas, emergen nuevas identidades políticas que representan un desafió a los dos esquemas arriba mencionados. Estas identidades emergentes incluyen, aunque no se reducen a, el ejercicio de facto de sus derechos colectivos como indígenas y campesinos y amplían nociones de ciudadanía. Si bien es cierto que dichas subjetividades que se construyen a partir de la práctica de la autonomía zapatista son el reflejo y el resultado de diversas estrategias de lucha (Swords, 2008), se debe reconocer que las identidades siempre son construcciones sociales que se producen y reproducen –a veces estratégicamente– en contextos históricos de intereses encontrados. Si bien la reforma al artículo 4 constitucional en 1992 había reconocido el carácter pluricultural de la nación, las demandas zapatistas en la negociación de los Acuerdos de San Andrés de 1996 apuntaban a una reforma del Estado al plantear nuevos derechos que les corresponderían a los pueblos indígenas. El movimiento zapatista optó por cuestionar la definición hegemónica del Estado nación en México –cuestionamiento avalado en el artículo 39 de la Constitución de 1917– para reivindicar los mismos derechos históricos de la Revolución Mexicana, reclamando también como suya la figura histórica de Emiliano Zapata. Reconoce las luchas campesinas históricas como parte del proceso de formación del Estado-nación y de los derechos ciudadanos, pero a la vez el movimiento insiste en el derecho a la diferencia derivada de las historias colectivas específicas de los pueblos originarios. En este caso, se trata de una demanda eventualmente aceptada con la firma, en 1996, de los Acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígena; que fueron llevadas a cabo muy parcialmente por el Estado mexicano tras las reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena en 2001. Esa construcción de múltiples dimensiones de identidad y derechos colectivos es lo que se ha denominado ciudadanía étnica (Harvey, 2007, Leyva, 2007). Combina los

derechos correspondientes a la identidad que abarca la ciudadanía mexicana, con los derechos pertenecientes a la identidad de los pueblos indígenas que implica autonomía para definir estructuras en la toma de decisiones y uso de recursos dentro de un hábitat histórico. Los derechos, tanto indígenas como ciudadanos, se inscriben dentro del ámbito del derecho internacional, que incluye el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), así como los demás componentes del marco de los derechos humanos universales.

Mientras algunos autores de esta compilación se enfocan en la ampliación y resignificación de los derechos y de la ciudadanía, otros se centran en la producción de identidades políticas que trascienden las capacidades regulatorias de los mismos, sobre todo a partir de nuevas relaciones entre las autoridades y los "gobernados" (Speed, 2007; Holloway, Matamoros y Tischler, 2008). A su vez, al constituirse en autoridades locales alternativas, rechazando los programas del "mal gobierno" oficial, para adoptar una estrategia que llaman "resistencia", las bases zapatistas enfrentan el reto de lo que Leyva, Burguete y Speed (2008) denominan "gobernar en la diversidad". Las nuevas formas de hacer política que están evolucionando en espacios zapatistas están vinculadas a las identidades territoriales que enmarcan el ejercicio de formas propias –y a veces contradictorias– de autonomía a escala comunal y regional, y que constituyen el núcleo de la invitación a la sociedad civil en general para reorganizar sus espacios sociales de una forma más democrática y horizontal.

Ahora bien, los textos que conforman este libro documentan las prácticas de rebeldía que los pueblos zapatistas construyen en la cotidianidad de su movimiento. En parte, esta lucha social se sostiene en su potencial organizativo con el fin de construir puentes entre diversos actores políticos desde sus diferencias, en vez de imponerles una categoría homogénea y uniforme. Así, se confirma que la identidad social no es algo estático ni reducido a un concepto de cultura vaciado de relaciones de poder, sino el resultado de una producción constante de sentido por parte de los nuevos sujetos políticos del sureste chiapaneco. Como lo comprueban varios capítulos del presente volumen, esto ocurre en un contexto territorial donde impactan los efectos de la desigualdad social, de la guerra integral de desgaste, del deterioro ambiental y de la dominación masculina. Además, otros capítulos confirman que la construcción de identidad política en las familias engloba a los niños y los jóvenes quienes aparecen como sujetos en camino de formación en

sus respectivos territorios. Ellos figuran en efecto en las decisiones de política educativa y en el calendario cultural de las comunidades de los MAREZ. Al enfocarnos en este rinconcito del sureste mexicano, no es que estemos planteando que la experiencia de las comunidades autónomas zapatistas sea el primer ni el único intento de construir nuevas identidades políticas; sino que un escrutinio desde adentro puede enriquecer el conocimiento y la práctica de las luchas sociales contrahegemónicas.

Breve historial del proyecto de libro colectivo

Este libro colectivo nace en 2005 a raíz de una alerta roja del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que limitó el acceso de actores externos a su territorio. Entonces un grupo de activistas sociales e investigadores nos empezamos a reunir en San Cristóbal de Las Casas. La alerta roja, de la que posteriormente nace la iniciativa de La otra campaña, fue oportuna para reflexionar sobre el desempeño que les corresponde a distintos actores en determinado momento, además de analizar la situación política y la trayectoria de resistencia de los nueve años previos en los municipios autónomos.

Nos encontrábamos ante una coyuntura que requería de nuevas definiciones y posturas políticas por parte de actores que han estado apoyando y acompañando, de diversas formas y desde distintos espacios, las propuestas autónomas zapatistas. Se debe recordar que, en ese momento, se estaba consolidando la autonomía mediante los hechos. Dos años antes, en agosto de 2003, el subcomandante Marcos había anunciado la creación de los cinco Caracoles, para sustituir a los centros político-culturales zapatistas previamente denominados Aguascalientes (González Casanova, 2003). No fue un simple cambio de nombre, ya que también designaron nuevas autoridades.

La ampliación de los órganos autonómicos implicó no solamente consolidar los espacios de toma de decisiones civiles frente a las estructuras político-militares sino también redefinir las relaciones con actores externos. En el mismo comunicado en que se anuncian las JBG, Marcos critica el papel de muchos simpatizantes solidarios fundamentado en la "lástima y la limosna". Los zapatistas exigen romper con estos modelos solidarios de dependencia (Rovira, 2009; Barmeyer, 2009) para fomentar actos de rebeldía en conjunto –la "solidaridad mutua" en vez de

la "solidaridad altruista", cada quien desde su "propia trinchera" (Olesen, 2005; Dellacioppa, 2009). Este giro pretendió que la lucha zapatista no se concentrara exclusivamente en los municipios autónomos, sino que se fuera extendiendo a lo largo de la República.

En este sentido se lanzó la *Sexta declaración de la Selva Lacandona* en junio de 2005, con un comunicado del EZLN que anunció una iniciativa conocida como La otra campaña, en la víspera de una campaña electoral en donde el candidato de la Coalición por el bien de todos, Andrés Manuel López Obrador, se promovió como alternativa de cambio a escala nacional. La otra reiteró la convicción zapatista de que los cambios fundamentales no vienen de la clase política. Pero también fue un nuevo llamado a la sociedad civil a movilizarse, dejando a un lado los sectarismos y verticalismos de la vieja izquierda para construir otra forma de hacer política (Harvey, 2005; González Casanova, 2006). Implícitamente, ha sido un reconocimiento de que una rebelión local por sí sola no es suficiente para enfrentar al capitalismo global y al Estado neoliberal. Esa lección parece aún más urgente si se considera el giro más represivo y autoritario que ha representado la administración del gobierno de Felipe Calderón, y la respuesta bastante fragmentada de las izquierdas ante la coyuntura, como advirtió Marcos en su nueva caracterización de Delegado Zero (Castellanos, 2008).

La otra campaña marcó un nuevo momento de la lucha zapatista que se puede definir por cuatro periodos de su trayectoria desde el levantamiento del primero de enero de 1994. El periodo de definición del curso del movimiento ocurrió en los años 1994-1995. Luego, con el estancamiento de las negociaciones con el gobierno federal, se lanzó una serie de iniciativas, tanto dentro como fuera de las comunidades, en 1997. En 2003 se dio un salto cualitativo en la estructura organizativa del movimiento con la creación de los Caracoles a cargo de las Juntas de Buen Gobierno. Y, por último, en 2005 se anunció el inicio de La otra campaña, que ha implicado definir una estrategia de alianzas sin perder de vista la visión de la autonomía desde el interior de las comunidades. Fue justo ante el inicio de esa etapa más reciente, que los autores de los capítulos aquí incluidos nos empezamos a reunir para reflexionar sobre los desafíos que en el momento se vislumbraban e identificar cuáles eran los nuevos papeles que deberíamos tomar ante ellos.

El libro nació de tres inquietudes principales. En primer lugar, de la necesidad política de analizar y reflexionar sobre los caminos ya emprendidos, para recuperar las lecciones que nos podrían ser útiles en una nueva fase del movimiento social.

Naturalmente, estas experiencias se concentraban en los municipios autónomos. Por ello, surgió la necesidad de recuperar las nuevas formas de hacer política desde las propias experiencias de las bases de apoyo zapatista. Esto lo considerábamos particularmente importante en relación con una serie de desafíos en el marco del lanzamiento de La otra. Las reuniones preparatorias en 2005 revelaron la profundidad del trabajo pendiente por incluir en la construcción de nuevos sujetos sociales las identidades de los pueblos indígenas y de género, no relegadas a categorías auxiliares en la lucha anticapitalista y desde abajo (Mora, 2007). Otro dilema que se ha enfrentado en esa fase del zapatismo ha sido su relación con las luchas paralelas en otras partes del mundo, como elemento de un movimiento social de carácter global (Wallerstein, 2006; Zibechi, 2006b), un reto que sigue cobrando mayor relevancia. Si bien las luchas son dispersas en esta época de la globalización neoliberal, el reto es cómo salir de las experiencias particulares para entenderlas de forma articulada.

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, nuestras reflexiones sobre la autonomía se insertan en un contexto de reticencia inicial de los zapatistas a comprometerse con las luchas en otros países e incluso con organizaciones y actores que incluyen la participación en las estructuras y políticas partidarias o gubernamentales entre su repertorio de lucha –como por ejemplo el MST de Brasil y los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia. A partir de 2006, esto se fue flexibilizando hasta cierto punto, reflejado por algunos acercamientos con delegados del MST y de la red Vía Campesina, particularmente en el Encuentro de los pueblos indígenas zapatistas con los pueblos del mundo en 2006. Y sin embargo, en el ámbito continental, esta nueva etapa de lucha emergió en un contexto de nueva efervescencia política, desde la toma del poder de figuras como Evo Morales en Bolivia (en 2005); la disputa en contra de la hegemonía estadounidense por parte del bloque político que constituye la Alternativa Bolivariana para las Américas (ALBA) impulsada por Hugo Chávez a partir de 2001 y ampliada en 2007 con la fundación del Banco del Sur, procesos de suma relevancia política para el continente y que a la vez se han mantenido alejados del zapatismo (Barrett, Chávez y Rodríguez-Garavito, 2008). Nuestro interés fue entonces aportar en los debates sobre la nueva composición de la "izquierda" latinoamericana y respecto de nuevas formas de hacer política como parte de procesos de descolonización en el continente, como tanto ha enfatizado el movimiento indígena popular en Bolivia, pero fuera de las esferas de los partidos políticos (Stahler-Sholk, Vanden y Kuecker, 2008).

En tercer lugar, este proyecto nació por el compromiso de contribuir a las discusiones que giran en torno al papel que tiene la investigación en los procesos de lucha social, partiendo desde la premisa que la investigación sí puede estar al servicio y formar parte de luchas sociales. La trayectoria de Andrés Aubry y sus reflexiones críticas nos sirvieron como guía. Él nos planteaba que la mejor "investigación es una investigación asociada, y la solución no pertenece al investigador –porque es necesariamente social–, pero lo menos que se puede esperar del investigador es que proporcione instrumentos para agilizar o consolidar la acción colectiva" (véase Aubry en este volumen). Los movimientos antisistémicos de América Latina en la época neoliberal confrontan el modelo representativo de la democracia liberal y la mano invisible del mercado con la participación y la visibilización de los sectores excluidos de la sociedad y con la construcción de nuevas culturas de solidaridad; y por lo tanto requieren de nuevas epistemologías que cuestionan las relaciones de dominación implícitas en la tradicional posición del científico social externo a la realidad del sujeto social (Motta, 2009).

Por ello, las investigaciones de esta compilación están basadas en trabajo de campo realizado por los autores en las poblaciones por periodos prolongados. La mayoría de los textos se terminaron de escribir en 2007, con algunas actualizaciones posteriores; en su conjunto reflejan la interdisciplinariedad de los autores, y tienen como eje central una reflexión analítico-teórica sobre las diversas prácticas de autonomía en las comunidades. Todas las investigaciones se realizaron con una modalidad participativa, tomando como punto de partida la perspectiva de los mismos sujetos sociales –comunidades indígenas–, y con el permiso de las autoridades autónomas correspondientes. El enfoque metodológico enfatiza la investigación cualitativa y de participación-observación, mediante una combinación de rigor académico y compromiso directo con las comunidades, analizando explícitamente la relación investigador/sujeto en los procesos de producción del conocimiento. En este sentido, el trabajo se ubica dentro de líneas de investigación que argumentan que los métodos de investigación colaborativos generan resultados profundos (Hale, 2008). Es un reconocimiento explícito del posicionamiento del investigador en relación con los sujetos sociales, a diferencia de los trabajos que siguen apelando a una supuesta neutralidad y objetividad académica. Creemos que este enfoque, con base en la confrontación de perspectivas, puede aportar elementos interesantes no solamente para entender el zapatismo, sino para entender

las problemáticas que enfrentan tanto las comunidades indígenas de Chiapas como los estudiosos y solidarios.

Esta compilación no pretende ser un estudio objetivo que analiza los procesos autonómicos de las comunidades zapatistas desde una postura neutral. Todo lo contrario. Partimos de la premisa de que el conocimiento siempre está "situado" en su contexto (Haraway, 1995; Rockwell, 2009a), al emerger a partir de un ir y venir constante entre la teoría y la práctica. De nuevo, para citar a Andrés Aubry, el problema de la objetividad, desalienado de la fetichización u objetivación de nuestros conocimientos mediatizados, no es otra cosa que la relación inevitable y deseable entre sujeto y objeto al que no puede escapar el investigador en ciencias sociales. ¿O es posible la neutralidad ante la injusticia sin faltar a la moral? (véase Aubry en este libro).

Los capítulos en su conjunto representan el compromiso de unir la multiplicidad de voces de las mismas bases de apoyo zapatista, de académicos e investigadores, y de miembros de organizaciones no gubernamentales o sociales. Voces que representan el zapatismo en su pluralidad y que sirven para articular, en determinado momento, los procesos "internos" de la autonomía con los "externos" (véase Harvey en este libro). Lo que nos une es un proyecto conjunto, donde las alternativas parten de lo concreto –del trabajo de educación, salud, producción agrícola, incluso de investigación– y tienen implicaciones pluriversales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Esquema temático del libro

La primera sección de las cinco que conforman este libro, aborda justo el tema de la investigación como parte de una lucha social. Andrés Aubry, entusiasta y admirable impulsor de la presente publicación, tituló su ensayo "Otro modo de hacer ciencia: miseria y rebeldía de las ciencias sociales", en el cual aborda problemas epistemológicos y prácticos de la investigación social, apuntando lecciones que obtuvo de su propia experiencia al conformar el equipo de trabajo que tradujo el contenido de los *Acuerdos de San Andrés* a los idiomas indígenas chiapanecos. Enfatiza que la antropología clásica, particularmente la tradición etnográfica de la escuela de Harvard y la investigación aplicada del Instituto Nacional Indigenista (INI), representa una tradición neocolonialista por basarse en la extracción del conocimiento. Frente a esta tradición específica de la investigación positivista, en

la que el científico social es un observador, aparentemente neutral y sin relación significativa entre investigador y "objeto" de investigación, Aubry propone ser simultáneamente espectador y actor partícipe de las soluciones al problema social que está en estudio.

En ese sentido, un investigador o investigadora es sujeto de sus propios estudios porque "camina preguntando". La investigación y la acción más que estar separadas representan dos dimensiones del mismo "acto científico", porque "sin faltar a la congruencia no se puede aislar la ciencia social de la práctica social, ni la investigación del compromiso". La meta de este tipo de investigación no es sólo un documento para ser publicado, sino pretende también un cambio en la conciencia social, lo que refleja un paso colectivo hacia la transformación de nuestra sociedad.

En este esquema, Aubry plantea la prioridad de horizontalizar los saberes, y la transformación entre saberes, a través de la traducción-comunicación desde las diferencias históricas y de experiencias de vida. En ese sentido, su propuesta se ubica en líneas con los proyectos recientes de otros investigadores comprometidos con los movimientos indígenas y campesinos, incluyendo los que trabajan desde planteamientos de "co-labor" (Burguete, Speed y Leyva, 2008), desde una investigación comprometida (Cerda, 2005; Gutiérrez, 2005; Martínez-Torres, 2006), dialógica (Hernández, 2006) y activista (Forbis, 2006; Newdick, 2005). A la vez, resalta la importancia de la transdisciplinaridad como parte de esta capacidad de generar conocimiento más allá de las barreras disciplinarias. Retoma la experiencia de los diálogos de San Andrés y la traducción del documento, y los sitúa a la par de la Comuna de París para recordarnos que las grandes teorías que sacuden las ciencias sociales surgen primero en las calles para posteriormente ser teorizadas. Aubry enfatiza la tradición marxista, pero bien nos podría además hablar, como lo hace Mora en esta compilación, de las teorías feministas, de los estudios poscoloniales que parten de la tradición de Frantz Fanon, y de los estudios críticos de raza (*critical race theory*) de la tradición anglosajona.

El artículo de Mariana Mora aporta una ilustración a esta reflexión crítica y constructiva, al examinar la investigación que realizó en el municipio autónomo 17 de Noviembre. Ella revisa de forma crítica las formas en que las mismas bases de apoyo condicionaron la investigación y la sujetaron a los procesos de la autonomía, particularmente al mandar obedeciendo. La autora describe tres procesos: la toma de decisiones en todos los niveles de los municipios autónomos para discutir la

relevancia de una investigación; proceso en el que el método de la investigación fue cambiando según los propios intereses de las bases; y sobre cómo el gobierno autónomo revisó y cuestionó las transcripciones de las entrevistas.

Mora coincide con Aubry en que la lucha por crear condiciones de una democracia intelectual existe a la par de una democracia directa. En este sentido, la forma en que las bases cuestionaron la división de labores en el espacio de una investigación apunta hacia dicha prioridad. Mora recupera el método de investigación dialógica, en un sentido parecido al de Aubry, donde se permite enfrentar las relaciones de poder que uno a la vez se encuentra investigando. Argumenta que es un primer paso fundamental para la descolonización del conocimiento en el marco de una lucha social.

Ambas aportaciones complementarias vienen conformando una sugestiva invitación ética por reconsiderar la práctica científica en un sentido liberador, encaminada a encarar los desafíos teóricos que el proceso de lucha por la autonomía está planteando, concretamente en la cotidianidad. Estos dos ensayos cuestionan el convencional planteamiento de los científicos sociales de que los expertos son los que se forman en las universidades y se deben mantener alejados de la realidad social para preservar su "objetividad". A la vez, visibilizan toda una genealogía de investigaciones comprometidas en el estado de Chiapas desde la década de 1970, incluyendo los proyectos de antropólogos, además de los arriba citados, como Mercedes Olivera y Jan Rus.

Identidad política y ciudadanía en los municipios autónomos

El segundo bloque se enfoca en la producción de nuevas identidades políticas, entendiendo éstas como emergentes de una relación dialéctica entre acciones políticas, las reinterpretaciones constantes de las mismas, y los poderes regulatorios del Estado junto con las lógicas del capital. Un primer punto de partida consiste en identificar cómo los procesos hegemónicos mantienen un ordenamiento vertical de la sociedad al interior de un Estado-nación, para así identificar las prácticas culturales zapatistas que buscan lo contrario.

Esto es lo que enfatiza Alejandro Cerda en su trabajo etnográfico sobre la construcción de una ciudadanía étnica y diferenciada desde las experiencias en el municipio autónomo Vicente Guerrero en el Caracol de Morelia. Cerda

argumenta que los municipios autónomos, al crear sentidos distintos de lo público, basado sobre todo en un reconocimiento explícito de sus composiciones pluriétnicas (en el caso de Vicente Guerrero entre tojolab'ales y tseltales), se contraponen a los usos igualitaristas y excluyentes de la ciudadanía liberal. A partir de una descripción sobre esta noción clásica de ciudadanía, él argumenta que a pesar de basarse en un ideal de igualdad de condiciones entre ciudadanos, genera formas de exclusión e invisibilización de los pueblos indígenas de México.

Frente a ello, las culturas políticas de la autonomía zapatista son procesos contrahegemónicos en construcción que pretenden crear otros pactos sociales entre ciudadanos, y entre éstos y el Estado. El concepto de la ciudadanía étnica reconoce la cultura como un proceso social e histórico, resultado de las luchas de los movimientos sociales, ya sean indígenas o de otras colectividades. Cerda identifica las problemáticas o las cuestiones que generan nuevos intereses públicos en esta región tojolab'al que pertenece al Caracol de Morelia, en donde cruzan constantemente actores de diversas etnias y afiliaciones políticas en el mismo espacio. Lo que se disputa en este proceso de pugna por definir la "ciudadanía local" incluye el uso y control de tierras y territorio, los mecanismos para la resolución de conflictos, la instalación y uso de programas o servicios como parte de políticas sociales y, por último, la participación electoral y la interlocución con autoridades oficiales.

Recalca que lo que está en juego en estos procesos es una redefinición de lo que se entiende por el bien común y el espacio público, no simplemente como un reconocimiento de las diferencias culturales (como sería por ejemplo la versión gubernamental de la puesta en práctica de los *Acuerdos de San Andrés*, que sólo reconoce a los indígenas como sujetos de "interés público"), sino por las formas en que éstas son enmarcadas por una redistribución de recursos naturales como parte de un reordenamiento territorial. A la vez, esta reapropiación de lo público como pueblos indígenas demuestra que son ellos quienes transforman las relaciones de poder y dominación, basándose sobre todo en su capacidad y derecho de autogobernarse.

En su texto, Shannon Speed nos recuerda que estas pugnas de poder están marcadas por lógicas neoliberales en que el Estado mexicano regula a los sujetos ciudadanos, en parte mediante el discurso de los derechos (enfocado en los derechos individuales y los derechos colectivos identitarios formulados de tal manera que invisibiliza las enormes desigualdades sociales y estructurales). Los derechos

humanos, por lo tanto, se vuelven terrenos de disputa, ya que muchos grupos marginados en México y las ONG se han apropiado de ellos como herramientas de lucha.

Speed argumenta que al ejercer los derechos por la vía de los hechos, es decir sin esperar el reconocimiento estatal, las bases de apoyo zapatista logran frenar la capacidad reguladora de las instituciones estatales y sus discursos hegemónicos. Las prácticas culturales de las Juntas de Buen Gobierno, los concejos autónomos y las comisiones encargadas de impartir justicia, como serían las comisiones de honor y justicia, representan un desafío radical al Estado. Escribe la autora, "Este paso desplazó efectivamente al Estado como el poder soberano que puede otorgar o quitar derechos mediante la ley, un golpe directo al sitio principal de legitimación y procesos de construcción de sujetos del Estado neoliberal".

Desde esta lógica, el mandar obedeciendo refleja una estructura de poder alternativa a la del Estado, basada no en los mecanismos de dominación y de cooptación, sino mediante la toma de decisiones comunales y consensuales, reconociendo la diversidad en lo colectivo. Las prácticas culturales de los gobiernos autónomos representan así una propuesta radical y novedosa frente a importantes trayectorias de la "izquierda" en el continente, que a pesar de tener propuestas novedosas en otras esferas, no han logrado crear lógicas contrahegemónicas de ser gobierno.

Mientras Speed enfatiza las implicaciones de nuevas formas de hacer política en el periodo de lanzamiento de las JBG en el 2003 y 2004, Neil Harvey se enfoca en la etapa de lucha social enmarcada en La otra campaña. Nos recuerda que la *Sexta Declaración* y el lanzamiento de La otra en 2005 ha sido claramente un intento de articular luchas locales, nacionales e internacionales, y de vincular los procesos de los municipios autónomos con otras luchas.

A la vez esta etapa de rebelión es un signo de la crisis y de la transformación de los Estados capitalistas alrededor del mundo. Harvey demuestra cómo un giro hacia el imperio a nivel global está marcado por una red de relaciones de poder que reproducen el capitalismo a partir de la constante reorganización de la vida social y de los recursos naturales. En México, debido a su cercanía con Estados Unidos, es una combinación de imperio con el imperialismo, en que un Estado-nación compite por dominar a otros.

La combinación hace que las expresiones de resistencia se vean modificadas, dejando a un lado la idea de un pueblo unificado y reconociendo la diversidad.

Argumenta que el zapatismo es un movimiento "hacia afuera", reflejado en La otra, y simultáneamente "hacia adentro", en los municipios autónomos. En este sentido, la *Sexta Declaración* de 2005 es claramente un intento de articular luchas locales, nacionales e internacionales, pero su éxito requiere de la capacidad de los zapatistas para consolidar sus propias formas de autonomía en el territorio bajo influencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

A la vez, el zapatismo refleja una tendencia hacia luchar, ya no por la hegemonía ni por "tomar el poder", sino por participar en esfuerzos de crear espacios autónomos de resistencia y de creatividad. A partir de un análisis de la propuesta de La otra en 2005 y 2006, sobre todo desde los testimonios de las bases de apoyo en el Encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo (agosto 2006), Harvey muestra cómo la construcción cotidiana de la autonomía refleja la producción de una identidad política colectiva, en el sentido de la vida social de la multitud, como una subjetividad anticapitalista donde el zapatismo sin pretensiones de vanguardia genera un proyecto alternativo de sociedad. Los pueblos zapatistas demuestran que una transformación radical de la sociedad en el ámbito local es capaz de crear alternativas económicas y políticas basadas en la defensa del territorio y de la propiedad comunal, y a partir de ese ejemplo invitan a otros a buscar sus propias alternativas.

Enseñanzas de la otra educación: cultura indígena y zapatista en la escuela

El tercer bloque del libro documenta la originalidad de las experiencias recientes de las escuelas zapatistas en distintos Caracoles (véanse Baronnet, Gutiérrez Narváez, Núñez Patiño, en esta compilación). Se señala que los comités de educación autónoma en las comunidades y los promotores intervienen en proyectos municipales de educación de acuerdo con las culturas y la identidad zapatista. Los capítulos dedicados a la educación de los "autónomos" de Chiapas aportan elementos de comprensión de cómo y por qué sus prácticas van en una dirección "muy otra" a los discursos interculturalistas del neoindigenismo del Estado-nación en América Latina (Hernández *et al*., 2004; Dietz *et al*., 2008; Rockwell, 2009b).

En las escuelas "oficiales" se evidencia un déficit de formación y de participación de los maestros y de la sociedad en la orientación y evaluación de las actividades

educativas. De cierto modo, la retórica de la educación "intercultural" está disfrazando en el ámbito nacional la realidad de la castellanización y la asimilación cultural, lo que encubre relaciones desiguales de poder dentro del ámbito educativo.

A contracorriente de la política educativa del Estado, las experiencias de los indígenas zapatistas indican que no tiene sentido definir una enseñanza pertinente desde un punto de vista cultural desde afuera de las comunidades étnicas y sus instancias de representación interna. Los proyectos alternativos de educación demuestran que –en vez de privatizar sus escuelas para obtener mayor autonomía local– es posible municipalizar y regionalizar la organización escolar administrada de manera comunitaria. El autogobierno de las escuelas redefine radicalmente la manera de construir políticas culturales y educativas. Asimismo, redefine el carácter público de la educación al intervenir en ella las comunidades como sujetos sociales resolutivamente "públicos". Más concretamente, ellos son los participantes activos en los comités, consejos, comisiones y asambleas de educación autónoma; es decir, las autoridades, los promotores, alumnos, madres, padres y ancianos. En términos más amplios, el modelo del multiculturalismo neoliberal (Hale, 2002) va cerrando espacios públicos y críticos de educación, pero los autores en cambio señalan que el proyecto de educación autónoma está defendiendo y redefiniendo otra manera de reforzar el carácter público de la escuela en el marco de su gestión participativa.

Es gracias a sus formas de gobierno comunal, municipal y regional que las familias zapatistas inventan, experimentan y transforman los modos de transmitir conocimientos. Como analiza Bruno Baronnet en su ensayo, el surgimiento de las escuelas "autónomas" no responde a una lógica de apropiación privada e individual de los beneficios de la profesionalización docente, sino a un proceso autogenerado, puesto bajo control comunitario mediante la participación en las asambleas y los cargos de responsabilidad en materia de educación. Al contrario del maestro oficial que tiende a monopolizar cuotas de poder político-cultural gracias a su legitimidad conferida por el Estado, el promotor de educación no se diferencia socialmente de los demás militantes bases zapatistas porque sigue perteneciendo al campesinado indígena implicado dentro de la construcción colectiva del proyecto autónomo. Cientos de jóvenes promotores zapatistas dan clases a los niños en su lengua y, pese a no ser profesionales de la educación básica, se muestran muy "capaces" en su contexto social y cultural.

Además de contextualizar y comparar las prácticas de los actores educativos en las comunidades zapatistas con las observadas en las escuelas oficiales, se reconoce que otros proyectos de educación intercultural han surgido en distintas regiones en las dos últimas décadas, a la iniciativa de dirigentes y educadores indígenas, ONG y grupos académicos o religiosos. En un estudio sobre la educación secundaria en el municipio autónomo de San Andrés Sakamch'en de los Pobres en Los Altos de Chiapas, los métodos de investigación educativa (véase Rockwell, 2009a) aplicados por Raúl Gutiérrez Narváez en una secundaria oficial y en la autónoma de Oventik lo llevan a comentar en su capítulo los fuertes contrastes entre ambas, sobre todo en las currícula, que demuestran que los procesos educativos reflejan proyectos de sociedad divergentes.

De acuerdo con Kathia Núñez Patiño en su investigación en una comunidad ch'ol cercana a Palenque, donde el educador también tiene un cargo de promotor de agroecología, el salón de clase de los zapatistas es el espacio de recreación de relaciones interculturales. Ahí se recurre a elementos de la cultura indígena, la cultura zapatista y la cultura nacional. Núñez Patiño muestra a partir de un trabajo etnográfico el proceso de aprendizaje de los alumnos de una escuela rebelde, mismo que se desprende de la cultura escolar dominante que impone una ruptura arbitraria con la socialización infantil originada en el hogar indígena. Esto tiene fuertes implicaciones al evitar exacerbar las contradicciones de la cultura escolar con la cultura familiar. En efecto, la educación autónoma permite que los niños reciban una enseñanza formal integral y culturalmente pertinente. La propuesta zapatista apunta a descolonizar la cultura escolar para devolver al conocimiento un poder liberador.

Fundamental en el desarrollo del movimiento zapatista, el sector educativo –que no es monolítico sino plural y diverso– ilustra formas inéditas de hacer política, lo que significa que se está construyendo paso a paso una auténtica política educativa indígena que surge de la experiencia cotidiana de las mismas comunidades autónomas organizadas en municipios autónomos y Caracoles. Los tres textos documentan las formas en que los pueblos zapatistas –que son multiétnicos y reciben en su territorio visitas solidarias de orígenes culturales "muy otros"– están llevando a buen término la posibilidad de que otra política de educación indígena es factible en la medida en que son las prácticas autónomas de las comunidades mismas las que garantizan el carácter endógeno, crítico y pertinente de los procesos educativos. Son las familias y autoridades quienes determinan, controlan y evalúan

lo que es social, política y culturalmente oportuno estudiar en la escuela, sin que se entrometan en sus estructuras de decisión colectiva los agentes del Estado, las iglesias y las organizaciones no gubernamentales.

En este sentido, los textos dedicados a la educación autónoma coinciden en subrayar su función determinante en la preparación de los niños, jóvenes y adultos como verdaderos participantes –y no receptores pasivos– de los procesos sociales propios a sus comunidades, así como del autogobierno de las escuelas. Si bien es cierto que las escuelas oficiales tienen más recursos económicos que las autónomas, los ensayos aclaran que el desafío central no es la cantidad de recursos, sino sus criterios de asignación, mismos que diferencian los dos proyectos. Por ende, se destacan los recursos no monetarios que tiene la educación autónoma, ya que son recursos sociales, culturales y políticos a partir de los cuales viene consolidándose esta experiencia novedosa desde hace más de una década. La producción de conocimientos escolares se genera con base en la identidad y la acción de sus principales interesados.

Los tres autores argumentan que es una educación radicalmente alternativa a la del gobierno federal, puesto que es construida –y legitimada internamente– por grupos de campesinos indígenas y activos militantes en su comunidad y su municipio. Sin olvidar que los simpatizantes de los rebeldes contribuyen también a legitimar las prácticas de educación autónoma gracias al apoyo político, material y pedagógico a las escuelas. Con sus propios recursos, las bases zapatistas se encargan de toda la gestión administrativa y pedagógica de las escuelas, a diferencia de los proyectos que emanan de ciertas organizaciones campesinas que colaboran con el gobierno estatal, como la Asociación Regional de Interés Colectivo (ARIC) "Unión de Uniones Histórica". Por ejemplo, no es cuantificable la disponibilidad de las comunidades que dedican largos periodos a las asambleas hasta tomar acuerdos que den seguimiento a sus asuntos pendientes en materia educativa.

Las experiencias de educación autónoma contribuyen a aportar una crítica constructiva a los retos actuales de las políticas del gobierno federal, ya que resignifican concreta y radicalmente el carácter público, crítico e intercultural de la escuela. Si bien hay dificultades en la práctica, siempre tienen que ubicarse dentro del contexto de guerra, de discriminación y de las fallas inevitables en un proceso de construcción de algo inédito, como esta nueva forma de hacer política educativa. En ese sentido, el gobierno rotativo no sólo de las escuelas sino de todas las actividades de los municipios zapatistas forma parte de un proceso de formación

intergeneracional invaluable. Es decir, se trata de una educación informal dentro del movimiento social que genera subjetividades y fortalece las conciencias, lo que permite dinamizarlo y proyectarlo hacia el futuro (Zibechi, 2005).

Así, como lo nombra en su caso el Movimiento de los trabajadores rurales Sin Tierra (MST) de Brasil, toda la organización civil y democrática de los zapatistas es una gran escuela. No obstante, la formación de los promotores de educación del movimiento rebelde no se puede asemejar a un laboratorio experimental, o más bien a una escuela de cuadros como la del MST, sino a un objetivo colectivo de generar una manera políticamente proporcionada de orientar y controlar desde su propio ser indígena, campesino y zapatista, todo lo que implica la acción educativa tanto formal como informal en su territorio. Se trata de una suerte de educación popular y cívica a partir de una nueva subjetividad social apartada de las relaciones de dominación establecidas en el ámbito existente de interacciones Estado/sociedad. Así, según el filósofo Cornelius Castoriadis (1993), el objetivo de la autonomía es hacer de cada individuo un "ser capaz de gobernar y ser gobernado".

Otra forma de hacer salud

El capítulo titulado "Salud y comunidad" subraya que cualquier análisis de los esfuerzos de las bases de apoyo de crear alternativas sociales se debe entender que lo hacen en un contexto de guerra. Probablemente el eje de la autonomía que enfrenta de forma más directa estas tácticas gubernamentales es el de la salud. Sin embargo, como nos demuestra el texto de Ximena Antillón, en muchas regiones autónomas la noción de salud es entendida no como el estado de ausencia de la enfermedad física, sino una noción integral del ser, que incluye el espíritu, lo afectivo, el fortalecimiento de lazos comunitarios y el bienestar de la naturaleza –todos aspectos que van más allá del individuo. Es por ello que en muchas regiones zapatistas el trabajo de los promotores de salud ha estado muy ligado al de producción agrícola y al trabajo de la educación autónoma.

La autora aborda varias de las actividades realizadas por promotores de salud en el Caracol de Roberto Barrios entre 2005 y 2007, en la zona norte, quienes, al trabajar desde esta noción de salud, han creado respuestas creativas para no solamente enfrentar los efectos de una guerra integral de desgaste, sino también fortalecer los espacios mismos de la autonomía. La zona norte de Chiapas es un

sitio importante de análisis, ya que ha sido escenario de esta estrategia de GBI, cuyos efectos en la población se identifican en la aparición de enfermedades psicosomáticas, miedo, desgaste, ruptura del proyecto vital individual y colectivo, hasta la desorganización.

Antillón presenta diversas formas en que el sistema de salud autónomo integra estrategias de afrontamiento individuales, comunitarias y colectivas. Esto responde a una visión integral de la salud comunitaria en la que pesan tanto los síntomas individuales como las consecuencias en lo comunitario, organizativo y político; y pone de relieve la relación entre ellos. Argumenta que dichas prácticas de salud comunitaria rebasan los parámetros bajo los cuales se definen conceptos hegemónicos de salud, y representan un aporte fundamental de las experiencias de estas comunidades indígenas zapatistas al trabajo psicosocial en regiones de conflicto.

Por su parte Angélica Rico también analiza los efectos de una guerra integral de desgaste, enfocándose en las percepciones de los niños zapatistas en el municipio autónomo Ricardo Flores Magón, correspondiente al Caracol de La Garrucha. Señala que los niños son un blanco específico para las tácticas de contrainsurgencia ya que representan la siguiente generación de posibles actores rebeldes. Sin embargo, por no ser considerados actores políticos, otros estudios sobre Chiapas no les han incorporado dentro de los marcos analíticos y de esta manera han invisibilizado componentes centrales de la guerra integral de desgaste. Mediante una interpretación psicosocial de los dibujos, juegos y fantasías de los niños, Rico demuestra cómo ellos no sólo soportan la GBI sino que elaboran sus propias estrategias creativas de resistencia. Los niños inyectan con sus propios significados cómo la autonomía representa una alternativa para mantener el lado represivo del Estado al margen de su vida cotidiana. Rico comenta que las actividades de la educación autónoma desempeñan papeles fundamentales en estos esfuerzos.

El texto de Cecilia Santiago parte de un marco analítico de la tradición de psicología social de liberación latinoamericana que enfatiza la importancia de conocer no solamente el contexto en que se genera esta guerra, sino también reconocer e impulsar los recursos positivos que la población tiene para enfrentar dicha realidad. Para Santiago, la guerra es entendida como una Guerra Integral de Desgaste de los procesos organizativos rebeldes. Dicha reconceptualización está motivada para delimitar la lógica militarista gubernamental de la lógica civil de la población, ya que la llamada "guerra de baja intensidad" lo es desde el plano armamentístico y por la política interna de Estados Unidos, quienes exportan dicha estrategia de

contrainsurgencia. Se destaca la diferenciación no como términos indistintos sino porque al referir integral y de desgaste permitimos entender el impacto que esta guerra tiene entre la población, para entonces fortalecer una resistencia desde la propia identidad y creatividad de los pueblos.

Parte de un marco analítico de la tradición de psicología social de liberación latinoamericana que enfatiza la importancia de conocer no solamente el contexto en que se genera esta guerra integral de desgaste, sino también reconocer e impulsar los recursos positivos que la población tiene para enfrentar dicha realidad. A partir de su labor psicosocial en la región, Santiago detalla los recursos colectivos de resistencia expresados tanto por el movimiento zapatista como por organizaciones adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Pone énfasis en el papel central que desempeña la memoria histórica colectiva, la lucha contra la impunidad y por la justicia reparadora, la recuperación de una vida digna en lo cotidiano, el papel de las mujeres en esta búsqueda y una visión compartida de cambios sociales de largo aliento. La autora destaca el papel activo y no victimizador de la población para enfrentar la adversidad como signos claves para la construcción y fortalecimiento del movimiento popular.

Si entendemos el tema de salud en un sentido integral y en su contexto histórico, el estado de descuido y falta de atención adecuada en cuanto al sistema de salud para las comunidades indígenas de Chiapas es emblemático del paradigma neoliberal, que subvalora las necesidades de los que poco poder tienen en el mercado y así termina estableciendo una ciudadanía formalmente igualitaria pero en la práctica bastante dispar. El texto de Melissa Forbis, basado en trabajo con mujeres promotoras de salud en varias zonas de Las Cañadas, explica cómo el proyecto zapatista se distingue de los programas gubernamentales de corte asistencialista, como Progresa (posteriormente reemplazado por Oportunidades), con enfoques individuales que terminan reforzando las desigualdades y creando dependencias que debilitan las relaciones sociales colectivas.

Las palabras de las promotoras que recoge Forbis dan cuenta de un proceso de recuperación de identidades derivadas de los conocimientos ancestrales de plantas medicinales que "se perdieron". Pero no se trata de un esencialismo indígena, ya que las mismas migraciones de las últimas décadas implican que las promotoras no se encuentran en "sus" territorios y más bien tienen que capacitarse en medicina herbolaria así como alópata. Forbis demuestra cómo las indígenas promotoras de salud están forjando nuevas identidades, en un proceso geográficamente constituido

y a la vez racializado y marcado por su género. Se trata de nuevas formas de relacionarse en la cotidianidad, más allá de lo formalmente codificado en la Ley Revolucionaria de Mujeres difundida por el EZLN en 1994.

Economía política y recursos naturales: planteando una transformación desde lo local hacia lo global

Los tres textos de este último capítulo ubican los procesos autonómicos de las comunidades zapatistas en su entorno, donde enfocan la relación entre lo que se vive en el ámbito micro y el contexto macro. A la vez, exploran la relación entre la base material de la reproducción económica de las comunidades y la construcción de nuevas percepciones y modelos de organización.

En un contexto nacional de unos 25 años de políticas de ajuste económico de corte neoliberal que implican una radical apertura a las fuerzas del mercado, lo que genera una crisis prolongada del campo mexicano, uno de los debates centrales en donde se inserta el zapatismo está en torno a la viabilidad del campesinado. Frente al Consenso de Washington, mismo que argumenta la no existencia de alternativas a la eficiencia del capitalismo integrado a escala global –de ahí que el campesinado esté destinado a desaparecer– se encuentra el argumento de que el capitalismo sólo aparenta ser eficiente porque no valoriza ni contabiliza elementos tales como la conservación del ambiente y los valores locales de la comunidad (Barkin, 2006). Paralelamente, junto a la tranformación radical de las comunidades campesinas, se ve un proceso de recomposición que permite visualizar un "campesinado global" definido por nuevos circuitos de reproducción (Kearney, 1996; Edelman, 1999), que son menos anclados en un territorio e incluso pueden cruzar fronteras en una suerte de globalización desde abajo. El apartado de Richard Stahler-Sholk enmarca la autonomía zapatista en el contexto de un desafío al manejo neoliberal del concepto de "sustentabilidad"; el autor argumenta que las estructuras que condicionan la viabilidad de un modelo económico reflejan programas y prioridades políticas, y que la alternativa zapatista representa una ruptura con los supuestos que están latentes en ese concepto de sustentabilidad. Mientras el zapatismo como movimiento anticapitalista plantea una transformación estructural macro, el reto está en la construcción de la base material de la autonomía, elemento fundamental de la resistencia.

Alejandra Aquino Moreschi en su trabajo sobre la migración enfoca los conceptos de comunidad y del mismo proyecto zapatista, en una forma ampliada que incluye diversas estrategias de reproducción económica y social. Mediante la recopilación de la palabra de los mismos migrantes y de sus comunidades, reconoce la realidad de la migración trasnacional como fenómeno que se puede concebir en el sentido de una ruptura con las formas restringidas de definir lo que es la viabilidad de las comunidades. La sobrevivencia, para comunidades campesinas indígenas, forma parte de su resistencia organizada.

La investigación que hace Adriana Gómez Bonilla respecto de las percepciones de un municipio autónomo acerca de la protección de ecosistemas también rechaza la dicotomía entre sustentabilidad –en este caso ambiental– y comunidades campesinas. Demuestra cómo los mismos actores visualizan su interacción integral con el hábitat como una forma de resistencia a las depredaciones del modelo de desarrollo impulsado por el gobierno.

Otra aportación del zapatismo que se ve reflejada en el análisis en este capítulo es lo que se podría llamar la visibilización de la "mano invisible" del mercado global. Los trabajos aquí expuestos rechazan la falsa separación entre lo económico y lo político, así como la supuesta neutralidad y automaticidad del mercado. El tema del medio ambiente permite ver la mano del Estado en la definición de perspectivas "conservacionistas" que buscan separar la naturaleza –vista como mercancía– de los seres humanos que interactúan con ella. Eso va desde programas históricos de ganadería hasta los más recientes como el Procede, el ecoturismo y la bioprospección. Se dejan expuestas las lógicas del supuesto "reordenamiento" territorial, de la contrarreforma agraria, y de un modelo de desarrollo oficial que excluye la participación de los sujetos sociales en la definición de sus propias prioridades. Frente al modelo trasnacional de acumulación capitalista que centraliza y oculta las estructuras de decisión, se contrapone un modelo participativo basado en asambleas comunitarias.

Una tercera aportación de la experiencia zapatista a los debates más amplios sobre economía política y recursos está en su enfoque sobre qué significa ser anticapitalista. Dentro de un sistema mundial capitalista (Wallerstein, 2004), las comunidades autónomas representan un espacio para la construcción de alternativas que pueden ser aleccionadoras. Apoyándose por ejemplo en una reforma agraria *de facto* que recupera tierras para uso colectivo, en relaciones comerciales trasnacionales de comercio justo, y en lo que se podría llamar el capital

social (o mejor dicho, la solidaridad) de las comunidades que permite varias formas de inversión social; los integrantes de las comunidades zapatistas se las están ingeniando para dejar constancia de otro mundo posible. A corto plazo se pueden concebir las comunidades autónomas como un espacio de resistencia, pero a largo plazo la pregunta sería: ¿resistencia en función de qué? Ahí es donde entra nuevamente el concepto de sustentabilidad, pero contemplando una transformación estructural de las reglas del juego. No se trata simplemente de acomodarse a los nuevos nichos de mercado, a las nuevas posibilidades de comercializar la naturaleza, o al flujo de remesas que puede acompañar la reorganización trasnacional de los mercados de trabajo. Si bien el concepto de sustentabilidad tiene significados en el ámbito económico, ambiental, y sociocultural, el esquema capitalista neoliberal lo reduce a una visión limitada de rentabilidad, en un cálculo que sólo valoriza la apropiación individual de excedentes en un sistema de propiedad privada.

El proyecto zapatista de autonomía permite visualizar otra jerarquización de las distintas vertientes de la sustentabilidad, devolviéndole su centralidad a los sujetos sociales –colectivos– para priorizar la reproducción de la comunidad y de su medio ambiente.

Para finalizar, los trabajos de este apartado resaltan el tema de la identidad en medio de los procesos de globalización. No es casual que por toda América Latina se vea una reivindicación de identidades y derechos colectivos, indígenas; precisamente esto es una respuesta a la época neoliberal, en lo que se ha denominado el "desafío posliberal" (Yashar, 2005). Frente a megaproyectos de desarrollo como el denominado Plan Puebla Panamá (Bartra, 2001) y los modelos de desarrollo que propone el desalojo de comunidades –con excepción de algunas "muestras" de cultura que se pueden empaquetar y comercializar como ecoturismo–, las comunidades en resistencia están construyendo otras identidades con base en visiones que combinan la defensa de la *Madre tierra* con los derechos de controlar los beneficios económicos del uso de los recursos naturales. Los proyectos colectivos de las comunidades, y los procesos participativos de toma de decisiones en cuanto al destino de sus excedentes, van reforzando las identidades comunitarias. La misma migración al exterior presenta el desafío de cómo construir identidades de una comunidad trasnacional, haciendo congruentes las múltiples identidades de la lógica migrante con la identidad política zapatista, es decir, la tensión entre el individuo y la comunidad. En fin, se plantea no solamente la búsqueda de un modelo económico alternativo viable en lo individual,

sino también que sustente la colectividad social, arraigada a sus territorios como parte de la identidad colectiva de las comunidades indígenas.

En la experiencia cotidiana de los indígenas zapatistas, además del cultivo colectivo de la milpa y la edificación propia de infraestructuras comunes, está la producción colectiva de conocimientos políticos, educativos, sanitarios y agroecológicos. El carácter colectivo de la construcción de la autonomía como proyecto de sociedad está presente en las palabras, arriba citadas, de la joven Aurelia en el Segundo encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo, cuando dice que en los "colectivos" de mujeres de su región "las más grandes nos van explicando a las jóvenes cómo tenemos que defender nuestros derechos". Poco después, en el Tercer encuentro "La Comandanta Ramona y las zapatistas", en diciembre de 2007 realizado en el Caracol de La Garrucha, la representante de una cooperativa de artesanas del Caracol de Morelia dijo: "Trabajar en colectivo sirve para resistir al mal gobierno que trata de dividir; aunque es difícil, es el camino mejor para las mujeres y para la lucha zapatista".

ESTA USTED EN TERRITORIO
ZAPATISTA EN REBELDIA
Aquí Manda el Pueblo
y el Gobierno Obedece
ENTRADA AL
CARACOL

CAPÍTULO I
Otra práctica, otra teoría

Otro modo de hacer ciencia

Miseria y rebeldía de las ciencias sociales

Andrés Aubry
(1927-2007)

Al investigador de campo en Chiapas más le vale callar su condición de antropólogo: es la peor tarjeta de presentación ante gente indígena. Le definen como alguien que va por los pueblos a ratos y al año se marcha para escribir su libro sin regresar. Tiene un arsenal de "conocimientos" que no sirve a nadie, mientras que él no "sabe" nada de lo que a todos principalmente importa (Wallerstein, 2002).[1] Por algo tiene que pagar a un informante para dar sustento a su futura publicación sobre futilidades que son golosinas para el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) pero ajenas a las preocupaciones de todos. El libro saldrá al público a destiempo, cuando la realidad en él analizada seguro ya ha cambiado, a veces drásticamente; ninguno de los involucrados lo leerá, si acaso alguno que otro lo hará a duras penas como algo intrascendente o riéndose de la imagen comunitaria que presenta dicha publicación. Más allá de su libro o artículo –de poca utilidad para desalfabetizados desde la Conquista–, su investigación carece de una devolución concreta a la comunidad. Sin regreso ético a quienes la padecieron, se torna indignamente extractiva –sacando información como se extrae materia prima de una mina– sin beneficio para quienes la proporcionaron.

Aquí el primer problema de las ciencias sociales se presenta como una contradicción entre sus pobres conocimientos y el gran saber colectivo de la comunidad estudiada –aun si no está escolarizada. Ensimismado en su estatus,

[1] Wallerstein distingue entre los "conocimientos" de la ciencia dominante, que son construcciones sociales e históricas, y el "saber" –o comprender– que le abre posibilidades nuevas, abiertas por los estudios de complejidad –hasta ahora cerradas por el divorcio liberal entre filosofía y ciencia.

el investigador se cree un especialista de la producción de conocimientos sin que sepa desaprender lo aprendido ante las revelaciones cognitivas de la práctica social de sus interlocutores del campo. Como segundo problema está la incapacidad del investigador para producir un instrumento –otro que no sea sus escritos– como devolución de su trabajo, susceptible de inspirar una práctica social transformadora.

El tercer problema es que si el investigador ha superado los anteriores la burocracia académica –de su institución, del Sistema Nacional de Investigadores o de Conacyt– le pone candados. Después de la represión salvaje en San Salvador Atenco, mayo de 2006,[2] una investigadora de muchos méritos dispara estas palabras a su propia institución –que goza de gran fama por sus fundadores, los finados Guillermo Bonfil y Ángel Palerm:

> Muchos de nosotros nos hemos quedado paralizados sin saber qué hacer [...] Resulta paradójico [en] un centro de investigación social en donde tenemos una amplia experiencia en el análisis de los movimientos sociales, del Estado y de la violencia social [...] La impotencia que hemos compartido muchos de nosotros [...] nos debe llevar a buscar estrategias que nos permitan romper el silencio, en contextos en los que las voces y análisis de los intelectuales pueden ser una herramienta fundamental a favor de los derechos humanos (Hernández Castillo, 2006:12).

Lo mismo le había sucedido nueve años antes –esa vez en Chiapas– tras la masacre genocida de Acteal.[3] Al parecer, un elemental humanismo no cuadra con

[2] En los días 3 y 4 de mayo de 2006, los ejidatarios de San Salvador Atenco –pequeña ciudad del municipio de Texcoco, próximo a México, Distrito Federal– defendían su tierra y su derecho a comercializar sin intermediarios el producto de su ejido: las flores de la fiesta tradicional de Santa Cruz. La barbarie de la policía descalabró al azar a cualquier paseante, mató a otros dos, encarceló –sin orden de aprensión y sin sorprenderlos en fragancia– a un centenar de inocentes, además ultrajó a 40 mujeres, incluso varias de ellas fueron violadas.

[3] El 22 de diciembre de 1997, en este paraje del municipio de Chenalhó, cerca de 60 paramilitares mataron a 45 víctimas –quienes terminaban un ayuno de tres días en su ermita–: incluyendo ancianos, es decir, la memoria de un pasado que borrar simbólicamente; mujeres, o sea, las perpetuadoras de una identidad cultural que se niega a abdicar; y niños de pecho, como primicias de un futuro indeseable para sus verdugos.

las ciencias del hombre y de la sociedad cuya objetividad no debe ser "maculada" por compromisos susceptibles de faltarle a la sagrada neutralidad académica. Nuestra ciencia social, en demasiados casos, es una miseria intelectual y moral, inhumana y sin ética: una ciencia sin conciencia.

Lo importante de la protesta de la doctora Aída Hernández es su visión de la meta de la investigación en ciencias sociales: no es el papel –una publicación erudita– como producto individual del investigador –quien ingenuamente ya se cree escritor– sino un cambio de la conciencia social, un paso colectivo en la transformación de nuestra sociedad.

Después de estas constataciones, cuya letanía sería larga –pese a notables y escasas excepciones–, debemos preguntarnos por qué los productos actuales de los científicos sociales no suelen ayudar a resolver los problemas de nuestra sociedad, y por qué quedan tan distantes de las prácticas sociales del momento.

Otro camino para las ciencias sociales: la investigación acción

En contraste, podríamos citar algunas contribuciones históricas a la ciencia social, que desgraciadamente no surgieron de las instituciones académicas sino a pesar de ellas, aun cuando entre sus gestores había científicos y universitarios de notoriedad consabida. Arriesguémonos a una secuencia dentro de la cual se reconciliaron ciencia y práctica social, intelectuales y sujeto histórico, seriedad académica e impacto transformador.

El primer aporte es tan clásico que su producto sigue siendo asignatura de cualquier estudiante en ciencias sociales: el *Manifiesto comunista* de 1848, introducido por Marx –un pensador– y Engels –un economista–, redactado a petición expresa de la Liga Comunista –un movimiento de trabajadores–; es decir, estos últimos fueron su autor, siendo las dos autoridades intelectuales mencionadas solamente los sistematizadores y relatores. El impacto inmediato de tal manifiesto fue –y es todavía– europeo y luego mundial.[4]

[4] "Impacto inmediato" porque su redacción en alemán, empezada en noviembre-diciembre de 1847 en Londres, cobró relevancia en las insurrecciones de febrero y junio en París, que son parte de la Revolución europea de 1848 que generó una fase nueva de la historia en los siglos XIX y buena parte del XX (véase capítulo 1 de Wallerstein, 2002:11-23.

Otro impulso innegable a la ciencia social fue también el movimiento mundial de 1968. Aun si los del movimiento no siempre fueron fieles a su camiseta de aquella fecha, las opciones teóricas y metodológicas que emergieron entonces constituyeron un umbral para nuestras disciplinas y subvirtieron los términos de la ecuación conceptual y moral, un símbolo de ello se presentó en la *Calle de las escuelas* –entre las cuales está la Sorbona–, donde se reunían actores parisinos; su placa fue arrastrada y sustituida por una manta que rezaba: "Escuela de la calle", porque su punto de partida era aprender de la práctica social del momento.

En el ámbito de Chiapas, mencionemos dos ejemplos que están en todas las memorias chiapanecas: el Congreso Indígena Fray Bartolomé de Las Casas de 1974, en San Cristóbal, y los Acuerdos de San Andrés de 1996, debido a que sus temarios siguen siendo de actualidad y son referencia obligada para entender la evolución de la sociedad de Chiapas desde sus actores, sus prácticas y los planteamientos que les sistematizan.

El Congreso de 1974 nació de un simposio de intelectuales lascasianos, dado en varias sesiones, para celebrar los presuntos 500 años del nacimiento del primer obispo de Chiapas[5] en una ciudad que lleva su nombre. Pero su sucesor de entonces, don Samuel Ruiz (†), al tomar ahí la palabra estimó incongruente la confiscación de esta herencia por elites académicas, sin que participaran necesariamente de otra manera quienes dieron fama a fray Bartolomé de Las Casas: los indígenas.

Ya en los Acuerdos, 1996, la mediación de la Comisión Nacional de Intermediación (Conai) –presidida por el mismo Samuel Ruiz– logró que la represen-tación del gobierno federal aceptara la participación de asesores e invitados. Éstos fueron comisionados por varias organizaciones sociales e intelectuales escogidos según los criterios de las dos partes en el conflicto: Gobierno y Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

En 1974 y en 1996 los externos participaron sólo en su fase preparatoria, con el privilegio de escuchar y la posibilidad de opinar y argumentar, no de decidir. Los resolutivos del Congreso y la negociación de los Acuerdos de San Andrés fueron trabajo exclusivo, a veces arduo, de los actores indígenas –ni siquiera se contaba con la presencia del Subcomandante Insurgente Marcos en la negociación de los Acuerdos. En los cuatro eventos de esta experiencia, los especialistas no hablaban

[5] Decimos "presunto" porque Parish y Weidman (1992) restablecieron la verdad histórica que atrasa diez años la fecha convencional.

como expertos sino como compañeros. Su éxito se debió a un diálogo productivo entre intelectuales y actores, entre ciencia y práctica social. Gracias a la dialéctica de este método, ninguna de estas dos instancias salió del diálogo como había entrado, ambas habían cambiado y se transformaron en el proceso, ambas habían aprendido y desaprendido de la otra sin traspasar su esfera de competencia.

Examinemos otras dos características que garantizaron el éxito de estas intervenciones sociales. Sucedieron como iniciativas no exógenas –de movimientos populares independientes– en las que los actores convocaron a sus compañeros, invitando a asesores para compartir las preocupaciones de su práctica social, para escuchar y madurar durante meses las interpelaciones concretas de un presente provocador, de donde salieron la problemática y temática de los encuentros llevados a cabo. Esta premisa marca la diferencia: los procedimientos de los actores no son los del investigador convencional. Este último irrumpe con sus presupuestos teóricos, el tema de su tesis, un encargo académico de su institución; es decir, con preocupaciones abstractas originadas en sus lecturas o sus maestros; como asesor de una agencia oficial, internacional o civil, o por los intereses de quienes le proporcionaron la beca o los fondos para su investigación. Al contrario, los comisionados por mandato de otros compañeros de lucha cargan con la responsabilidad de dar a sus comunidades una respuesta a preguntas endógenas: un conflicto que transformar de manera constructiva, una situación resentida como problemática, o un desafío colectivo que resolver; en suma, una respuesta comprometedora a luchas concretas: políticas, ecológicas, laborales, agrarias, de producción y comercialización o de convivencia, etcétera, de una realidad local, regional o hasta más amplia.

Ejemplifiquemos con el aporte de los Acuerdos de San Andrés a la ciencia social. Disponían hasta la fecha de una inmensa producción bibliográfica sobre Chiapas de prestigiosos investigadores de Chicago y Harvard,[6] imitados en seguida por varios antropólogos nacionales. Enfrascados en los microproblemas de lo que llamaban

[6] Sol Tax, Robert Redfield (ambos de Chicago) y Evon Vogt (Harvard), formaron en Chiapas y Yucatán varias generaciones de doctorantes en las tres décadas del indigenismo mexicano protagonizado por sus eminentes discípulos nacionales; por ejemplo Gonzalo Aguirre Beltrán y Alfonso Villa Rojas. Luego, después de 1968, fueron impugnados en México por la antropología crítica, que se perdió en estériles disquisiciones para conciliar clases y etnias sin mayor beneficio para los indígenas.

comunidades *folk*, lo sabían todo sobre "cargos", ritos, fiestas, ceremonias, y sobre los infiernos grandes de pueblos chicos. La opción metodológica –los llamados estudios de comunidad– y sus enfoques no cuadraban con la carga social de la iniciativa, pues acercarse con estas herramientas a los problemas de los indígenas del país hubiera sido algo como aproximarse a la realidad de Estados Unidos estudiando con lupa las sutilidades del *Halloween*. La fijación de los investigadores sobre su objeto de estudio así dimensionado les ocultaba las exigencias de la realidad. ¿Qué antropólogo había hablado de autonomía,[7] de recursos naturales concentrados en zonas de hábitat étnico, de derechos indígenas, de la deuda histórica del país para con los pueblos originarios, de nuevo pacto social y de una nueva relación con la federación?[8] Los Acuerdos de San Andrés estimaron que a las ciencias sociales se les había ido el avión una y otra vez. Los enfoques irreales de nuestra antropología, tan cerca de los cánones académicos, quedaban demasiado lejos de las luchas emergentes de los indígenas.

Otro factor de éxito fue el método. La recomendación académica de nuestras ciencias sociales es recorrer sucesivamente las clásicas dos etapas falaces: primero investigar –en realidad sólo hacer pesquisas– y luego actuar –de hecho sólo declarar y recomendar acciones de corte exógeno. El investigador diligente pretende una investigación exhaustiva, compleja, con la suficiente información, que le toma tanto tiempo que a la hora de actuar la realidad investigada es ya la del pasado; como estamos en periodo de crisis y de virtual mutación –que justifica la urgencia de una investigación–, la realidad evoluciona rápidamente y la descrita se vuelve obsoleta. El diálogo intelectual/actor no trabaja así, "investiga resolviendo", las dos etapas se traslapan de manera simultánea convirtiéndose en las dos vertientes concomitantes de un mismo proceso de investigación acción. Esta postura no

[7] Sí, Mariátegui, pero en 1929 y en Perú, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

[8] Sobre este tópico véase Andrés Aubry (2002:403:430). [Nota de los compiladores]: Con esto no se quiere pasar por alto la contracorriente que se venía desarrollando desde antes del zapatismo, de antropólogos y otros académicos que acompañaban las luchas de los indígenas por la defensa de sus tierras, ecosistemas y culturas. Aquí convendría mencionar las reuniones de Barbados en donde confluyeron especialistas y líderes indígenas para denunciar el etnocidio y cuestionar la formación de los Estados nacionales desde la década de 1970, los planteamientos de una educación descolonizadora y liberadora desde 1980, y la convergencia de organizaciones indígenas e intelectuales para conmemorar los 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular en 1992.

es la de la observación participante hoy de moda –que asocia el investigado al investigador y alarga el proceso–; el *va-y-ven* de la investigación acción es como el trabajo de laboratorio de las ciencias duras: acción e investigación no son separables en un laboratorio porque ahí se conoce haciendo, u observando lo que se hace –no escribiendo–, sacando conclusiones, es decir, constataciones –no disertaciones– a las que se sujeta la acción. La intervención sobre lo real es cognitiva, la acción monitorea la investigación, la investigación fertiliza la acción.

Una diferencia más, verificable en 1848, 1968, 1974 y 1996: tal intervención, tanto en su investigación como en su acción, no salió de un cubículo porque "sus dos vertientes inseparables –investigación y acción– son, como lo social, de índole colectiva" en su maduración y en sus frutos. Cada uno se reconoce en el resultado aunque no se deba a ninguno en particular; la intervención de cada participante fue innegable, aunque nadie –ni los intelectuales– pudiera reivindicar una autoría porque, de principio a fin, fue un trabajo de conjunto.[9] Ni el diagnóstico de la realidad de esas cuatro fechas ni lo que sucedió –la emancipación del proletariado, el movimiento mundial del 68, el proceso social generado en Chiapas por el Congreso Indígena, y los resolutivos de los Acuerdos– tienen derechos de autor.

En términos llanos, se podría decir que investigar un problema es resolverlo, pero en el entendido de que en la sociedad el problema y su solución son colectivos. En consecuencia, la mejor investigación es una investigación asociada –lo aclara el siguiente apartado– y la solución no pertenece al investigador –porque es necesariamente social–, pero lo menos que se puede esperar del investigador es que proporcione instrumentos –los mejores no suelen ser de papel– para agilizar o consolidar la acción colectiva.

Otra manera de producir conocimiento: la transdisciplinaridad

Los investigadores creen que tienen el monopolio de la producción de conocimientos y desconocen el papel cognitivo de la lucha social. Ante esta pretensión, un

[9] Los prefacios del *Manifiesto* en sus sucesivas reediciones o en sus ulteriores publicaciones en otras lenguas lo expresan con insistencia, hasta resistiéndose a su posible actualización en función de una nueva coyuntura, pese a la fama de los firmantes del texto introductorio –o sólo de Engels, después de la muerte de Marx.

recordatorio: la lucha por la tierra o contra el caciquismo, las marchas, la calle, la cárcel, el sufrimiento de la finca, las huelgas, el monte, las barricadas de todas las revoluciones, las asambleas populares, etcétera, ¿acaso no fueron aproximaciones cognitivas y/o laboratorios conceptuales para la resolución de conflictos y la transformación social? Esta práctica es la que debe saber "leer" el científico social para comprenderla a tiempo –en cuanto se presenta– e interpretarla para sacar conclusiones –las que, en sus ejemplos históricos, son patrimonio intelectual de las ciencias sociales.[10] Por lo tanto, el actor histórico compite con el intelectual en la producción de conocimientos porque, desde la lucha, forja conceptos a veces tan trascendentes que se convierten en valores por los cuales se arriesga la vida: los derechos humanos, la patria, la soberanía nacional, el pueblo, la tierra, etcétera.

Tal fue nuestra propia experiencia –aunque con recaídas sociales más modestas pero muy ilustrativas de este otro camino científico– en la traducción a diez lenguas indígenas de Chiapas de *Los Acuerdos de San Andrés*.[11] Resultó evidentemente una obra tan colectiva como los diálogos que nos obsequiaron –de hecho, unas tres docenas de traductores y sus coordinadores, más muchos invitados: desde luchadores no escolarizados, algunos totalmente analfabetos, hasta miembros de la Academia de la lengua.

La primera evidencia mostró que el trabajo no consistía en sustituir palabras castellanas por otras zoques, tsotsiles, mames, etcétera, a veces sencillamente porque no las había –pues no se puede olvidar que estas lenguas fueron "congeladas" por la Colonia desde hacía cinco siglos por ser socialmente ilegítimas y juzgadas impropias para transmitir el pensamiento vivo, en evolución–, y luego porque no se trataba de sustituir un código semántico o sintáctico por otro, pues había que pasar de una lógica occidental –el español– a lenguas de otro universo cultural.

[10] 1789 en Francia, 1848 en Europa, 1910 en México, 1917 en Rusia, etcétera, son las lecciones de la otra realidad histórico-social cuyo conjunto fue conceptualizado por Wallerstein (2004) como "movimientos antisistémicos". Esta lectura de la práctica social de seis países –en momentos que fueron un umbral histórico por generarles otro porvenir– es la materia antropológica de un maestro de esta disciplina –quien la trascendió–: Wolf 1974, ya antes de que se volviera explícitamente discípulo de Wallerstein tal como lo manifiesta en Wolf 1982 (para la aproximación mundial e histórica de la antropología cultural, véase Andrés Aubry (2005:17-18).

[11] *Los Acuerdos de San Andrés, edición bilingüe* (chuj, ch'ol, jacalteco, lacandón, mam, q'anjob'al, tseltal, tojolab'al, tsotsil, zoque), Gobierno del Estado de Chiapas, Coneculta, Tuxtla Gutiérrez, 2003.

Nos inspiramos de la preparación de los traductores en las deliberaciones del Congreso Indígena de 1974 –que entonces no fue tarea nuestra–, cuyo principio era que un buen traductor debía dominar no solamente las dos lenguas que le tocaban sino también los temas en discusión. Pero en el caso de un texto histórico como *Los Acuerdos* –lo comparamos a *Los Sentimientos de la Nación* y al *Plan de Ayala*, frutos de procesos igualmente históricos– el problema no podía limitarse a una preparación intelectual –con unos ejercicios conceptuales y su vocabulario–, sino había que entrarle a una iniciación: a las causas del conflicto,[12] a la evolución del proceso, a la dinámica de los diálogos de San Andrés, a sus peripecias, al conocimiento de sus actores –Cocopa, Conai,[13] delegaciones gubernamental y rebelde, mesas de trabajo–, invitando a algunos de sus interlocutores o escuchando a otros en entrevistas grabadas.

Una iniciación, no un curso, no con lecturas sino con titulares de periódicos, fotos, algunas reproducidas en nuestras ediciones bilingües, de cinturones de la Cruz Roja Internacional, militares y civiles, de conferencias de prensa, etcétera; y videos y relatos de periodistas.

Una vez sensibilizados con estas vivencias, a los traductores les nacieron las ganas de plasmar en sus lenguas la tónica y los conceptos de una gesta histórica, pero todavía no el vocabulario, porque estas lenguas congeladas por la opresión colonial y neocolonial no contaban con los términos jurídicos, políticos y económicos que los expresaran. Fue cuando los traductores tuvieron que emigrar de sus cubículos y salón del seminario permanente para ir, con libreta y pluma, a cosechar las palabras o expresiones ahí donde se elaboran: en asambleas populares, en reuniones agrarias, ejidales, de comuneros, esto es, en el medio colectivo en que brota espontáneamente el vocabulario político, para apuntarlo y regresar al seminario a evaluar sus pesquisas y a reescribir la primera redacción.

Realizado lo anterior nos fuimos a someter este segundo borrador a los pueblos –cuando fue posible en los emblemáticos de la lengua pertinente–, en asambleas en las que participaron ancianos y jóvenes, analfabetos y maestros bilingües, hombres y mujeres, organizaciones y ex comisionados de asuntos agrarios, municipales, educativos, de derechos humanos, de salud, etcétera, por lo general en varias

[12] *Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz digna en Chiapas*, de 19 de marzo de 1995, en texto del artículo 2, fracción II.

[13] Conai: Comisión nacional de intermediación, expresión de la sociedad civil; Cocopa: Comisión de Concordia y Pacificación, representación paritaria del Congreso de la Unión.

sesiones. Los traductores, en dura prueba, se tornaron relatores de los debates hasta afinar en San Cristóbal una traducción "cosechada", ya no de su pura pluma.

Cuando llegó la hora de regresar el producto final a estos mismos pueblos en fechas fijadas por ellos, tuvimos la sorpresa de que la recepción de nuestro libro bilingüe fue una gran fiesta con todos sus indicadores: presencia de comunidades lejanas pero del mismo municipio; el pueblo con toda su estructura de cargos: autoridades y ancianos, hombres y mujeres, jóvenes y niños, músicos; después una toma colectiva de la palabra en orden de edad y género –advirtiendo que aceptar este libro en lengua era un compromiso: aquel de cumplir comunitariamente los Acuerdos de San Andrés–; y para terminar, la consabida comida festiva con carne y caldo.[14]

Lo anterior explicita cómo trabaja la investigación acción y cómo rinde el diálogo entre ciencia social y práctica social. En lo relatado aquí interviene otra de sus características: la transdisciplinaridad.

La disciplina que más nos socorrió fue evidentemente la lingüística: una reflexión semántica para las palabras que no se conocían en las lenguas indígenas pero, más allá de ellas, la dinamización de una lengua que reactivar por su congelación secular que le quitó la posibilidad de expresar nuevas realidades sociales, es decir, una tentativa de dignificación de la lengua y, por lo tanto, del pensamiento que conlleva. Cierto anciano mam lo expresó a cabalidad y con emoción en nuestra reunión de devolución del trabajo a su pueblo: "Nuestra lengua retoñó con palabras que no conocíamos pero las entendemos aunque son nuevas. ¡Qué bueno! Nuestra lengua vuelve a echar semilla, florece y se fortalece". Don Samuel Ruiz, en su presentación en el Distrito Federal, dijo lo mismo de otra manera: "El fruto de este libro no es una traducción, es un trabajo de liberación de la lengua, evidentemente, pero también de quienes la hablan y piensan en ella".[15]

[14] Aclaro que esta reseña habla de una autoría colectiva no sólo por el número de sus realizadores sino de tres instituciones: el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, la Sociedad General de Escritores de México, delegación Chiapas, y el Centro de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, institución creada por los Acuerdos de San Andrés. Es la ocasión de señalar que el trabajo –en ciencias sociales y naturales– suele salir mejor si es plural, si contempla varias disciplinas, eventualmente internacional –como la ciencia; en este caso con lingüistas de Guatemala y Estados Unidos– y colectivo, porque su coordinación se torna inspiradora y enriquecedora.

[15] Esta discusión ameritó el reportaje de Hermann Bellinghausen: "Rinde frutos el proceso colectivo de apropiación cultural y lingüística. Traducen los Acuerdos de San Andrés a diez lenguas indígenas de Chiapas", *La Jornada*, sección política, 25 de octubre de 2003.

Esta renovación *lingüística* se logró con el trabajo *histórico* de recuperación cualitativa de la memoria del proceso de producción de los Acuerdos, con el progresivo descubrimiento del significado histórico de los "pueblos originarios" en el sentido del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. En la exploración de las "causas del conflicto", la herramienta fue *sociológica*. La diversificación de los actores –militares, rebeldes, personal del Estado, dos poderes de la Unión, invitados de la sociedad civil– y la temática esencial del documento que traducir –un nuevo pacto social, un nuevo federalismo– nos obligó a precisiones de *politólogos*. El vocabulario más difícil era el *económico* –el desarrollo sustentable, la biopiratería de los recursos naturales... El título de la mesa Derechos y Cultura indígena atravesaba nociones *jurídicas* y *antropológicas*. Ya nombramos siete disciplinas –aunque otras intervinieron de manera puntual, como por ejemplo la educación. Agregamos una octava: la del *saber popular* del sujeto histórico –los rebeldes– y del público de nuestras asambleas campesinas deliberativas para revisar nuestro trabajo; afirmamos que es otra disciplina porque no lo reducimos a un *saber hacer*, al contrario, lo dignificamos emparejándolo con las otras porque, como ellas, tiene sus enfoques y prioridades propias, su método, sus criterios, su vocabulario particular.[16]

No hablamos de multidisciplinaridad porque las diversas disciplinas no trabajaron separadas; de hecho actuaban como un fuego cruzado sobre un mismo objeto de estudio. Este método preferimos nombrarlo transdisciplinario, porque cruza de manera transversal varias disciplinas, con el riesgo de transgredir fronteras académicas, pero por fidelidad científica a la realidad que se nos presentó globalmente con varias facetas interarticuladas. La obra científica, como una

[16] Esta transgresión de las fronteras disciplinarias es una recomendación recurrente de Wallerstein, que la debe a su iniciador Braudel (1991:39-73), quien la fundamentó en "Historia y ciencias sociales, la larga duración". Braudel habla ahí de "la crisis general de las ciencias del hombre [...] de las querellas sobre las fronteras que las separan [...] pero ¿quién está presto a esa liberación de fronteras y a esos reagrupamientos?", recordando "la necesidad de un trabajo colectivo"; para lograrlo creó en París La Maison des Sciences de l'Homme et de la Société, un centro de estudios donde se barajan varias disciplinas; y Wallerstein las prueba en conjunto aplicándolas simultáneamente a un mismo objeto de estudio en su Centro Fernand Braudel de la Universidad de Binghampton. La mención aquí del saber popular es nuestra, pero la inspiró el trabajo de Fals Borda (1972).

sinfonía, exige muchos instrumentos, los cuales tocan su propia partitura pero producen un mismo concierto si actúan, precisamente, de esta manera, es decir, a su tiempo y afinados, juntos y en armonía, para oír y transfigurar una misma cosa: en una orquesta, la música; en nuestro caso, un texto histórico fruto del diálogo entre varias disciplinas, y en el quehacer social en general, la realidad.

La justificación epistemológica de esta opción científica radica en que la separación-especialización de nuestras disciplinas proviene de construcciones culturales –de la Ilustración– y sociohistóricas –del liberalismo del siglo XIX– ya rebasadas. Es decir, son más ideológicas que científicas;[17] son la proyección o el reflejo en la Academia de la especialización –con tendencia al monopolio– del orden capitalista, de su industria y sus secuelas en la práctica social –incluyendo en ella la moda intelectual–. El especialista, pese a su fama, el experto o el tecnócrata, son "científicos" porfiristas fósiles, esto es, ingenieros sociales positivistas ya desacreditados por las limitaciones de su trabajo y la falacia de sus premisas. Entre ellos nacieron los indigenistas sin indígenas del indigenismo mexicano o, en otro plano, los *Chicago Boys* –eventualmente en apoyo a Pinochet– y sus discípulos nacionales, quienes protagonizaron nuestras sucesivas y caóticas crisis económicas.

Ante viejas premisas, el nuevo pensamiento de otros saberes

Todavía somos tributarios de una noción obsoleta de la ciencia heredada de Newton (Prigogine, 2001:129-154).[18] La engañosa ambición del sociólogo y del antropólogo es llegar a comprender la mecánica social como simétrica de la mecánica celeste –el funcionalismo como último refrito del positivismo. Es olvidar

[17] Véase Wallerstein (2002:12:210-217); resumen del debate histórico del *Methodenstreit*, ya superado, sobre el método científico.

[18] El problema no es solamente *re*pensar las ciencias sociales –como por ejemplo con nuevas hipótesis, algo que es legítimo– sino "*im*pensarlas" –*unthinking*–, es decir, abordarlas desde otra epistemología que la que pretendía "liberar el espíritu" con el liberalismo que la aislaba de las ciencias naturales –ya desde Descartes– y de la filosofía; para lograrlo, fraccionaban las disciplinas sin intercomunicación entre ellas y forjando nuevos mitos: el progreso, el desarrollo, nociones parciales del tiempo y el espacio, etcétera.

que la gravitación universal no es sino un momento de equilibrio del sistema planetario, que no explica ni cómo nació ni cómo desaparecerá en un hoyo negro. La realidad es procesal, como el universo en expansión de Einstein o como la biología evolutiva. La realidad –natural o social–, la materia y las sociedades, nacen, crecen, llegan a una fase de equilibrio, se alteran, mueren y se transforman. "La ley de la realidad no es la mecánica sino el dinamismo", con sus rupturas y desequilibrios, sus interacciones, sus imprevistos, sus cambios, su creatividad; en la naturaleza, es así como nació la vida, como un "accidente" creador. "Toda materia tiene una historia" (Wallerstein, 2002:214), la de sus fluctuaciones sinuosas que rompen equilibrios anteriores. Esta es también la regla de la vida social, con sus crisis, mutaciones y bifurcaciones.

En esta nueva racionalidad, el científico es a la vez espectador y actor (Prigogine, 2001:177-178).[19] Ante el espectáculo colectivo de la vida, natural o social, no se conforma con sólo mirar porque sus instrumentos disciplinarios convierten el espectáculo en observación diligente. Pero es también actor porque sus mediciones y las informaciones que cosecha son ya una intervención, es decir, un acto que conlleva consecuencias que afectan la interlocución de la ciencia con la realidad –aceptar este diálogo, con la situación concreta en que se da, es ya una opción, una iniciativa electiva que crea responsabilidades. "El que mide modifica lo medido". ¿Qué entrevistado no está condicionado por su entrevistador?, ¿qué observación no es una irrupción, una intromisión o hasta un trauma para lo observado en la naturaleza, y más todavía para los observados, se trate de gente o de un grupo social? En el acto científico, "la información se transforma en acción". La observación o el espectáculo, como cualquier espejo, no son neutrales. Un mirar o un mirarse, si no son narcisistas, se convierten en arreglo correctivo, acarrean cambios que responsabilizan, inevitables compromisos en los que se volatiliza la imposible neutralidad, aun cuando el dilema no excluye la obligación ni las precauciones de la objetividad –eventualmente regulada por el modelo matemático.[20] Pasar irresponsablemente por encima de estos riesgos colaterales de la investigación sería inmoral, como un delito intelectual por omisión. El acto científico es un acto

[19] "Toda medición modifica la realidad en su intento de registrarla". Prigogine es premio Nobel de química molecular.

[20] Hasta en ciencias sociales tal como, por ejemplo, lo comenta Braudel (1991:63-67), hablando de Claude Lévi-Strauss.

moral. En las ciencias "duras", la manipulación de la realidad tiene implicaciones que no son solamente técnicas –ya sea en los laboratorios de física atómica, de biología, de química molecular, genómica; ya sea *in vivo*: una cirugía, la construcción de una presa hidroeléctrica, los nuevos cultivos y las nuevas prácticas agrícolas. También en las ciencias del hombre y de la sociedad, la conciencia humanista debe acompañar la conciencia profesional, los valores tienen la misma importancia que la conceptualización. La ciencia sin conciencia no es ciencia.

La transdisciplinaridad no excluye incursiones inspirantes de las ciencias sociales en las ciencias naturales y viceversa. ¿Acaso no es lo que hacen ya la antropología médica y la sociología de la agricultura? Ante la ruptura y la bifurcación que le sucede, tanto la materia –con el calentamiento termodinámico– como lo social –con sus crisis– eligen entre varios posibles y producen "estructuras disipativas", es decir, creaciones –naturales o humanas– que, como la vida, nacen de dinámicas complejas, no repetitivas, regidas por "la auto-organización" (Prigogine, 2001:85-86).[21] Este resultado no lo producen los conocimientos; ¿tendrá el científico la humildad de reconocerlo? Nadie organiza lo social; lo social, como todo organismo, se auto-organiza. El científico social no tiene derecho a recetas, tan sólo tiene la obligación profesional y moral de propiciar esta auto-organización –parafraseando a Paulo Freire, nadie organiza a nadie, pero nadie se organiza solo–; aunque sea faltar a la neutralidad, es conciencia, esto es, compromiso obligado por fidelidad a una percepción objetiva de lo real, o sea, científica aunque no academicista.

El mundo material y la humanidad han tenido varios comienzos, han nacido muchas veces. La fragmentación de nuestros conocimientos no favorece la

[21] En su informe a las Comunidades Europeas, químicos y biólogos hacen recomendaciones de tipo sociopolítico: "La flecha del tiempo desempeña un papel esencial en la formación de las estructuras [...] La persistencia de la organización en la naturaleza no es –y no puede ser– producida por una gestión centralizada, el orden no puede ser conseguido sino por una auto-organización [...] La superioridad de los sistemas auto-organizadores, la ilustran los sistemas biológicos en donde los productos complejos se van formando con una precisión, una eficacia, una velocidad sin igual". Prigogine concluye: "Lo posible es más rico que lo real. La naturaleza nos presenta la imagen de la creación, la imprevisible novedad [...] Quizá podamos decir lo mismo de la vida de cada uno de nosotros y de las peripecias de la vida social". Para examinar otra aproximación de las ciencias del hombre al Cosmos, véase Panikkar, 1999 [1993], *The cosmotheandric experience. Emerging religious consciousness*, que parte de otras premisas y de un acercamiento no occidental para llegar a la misma práctica cognitiva.

permeabilidad a este saber. "El pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento" (Morin, 1994:23). Ya lo apuntamos desde el inicio de este ensayo: conocer no es saber. Ante este saber ajeno a nuestras disciplinas, el científico social debe inclinarse con respeto "desaprendiendo lo aprendido", o sea "caminar preguntando". Fue la vía regia escogida por las intervenciones históricas de nuestra historia desde 1848 a 1996.

La elección de la unidad de análisis

Ninguna realidad está aislada, debe su existencia a una relación interactiva y contextual entre un todo y sus partes en el tiempo y en el espacio, insertada en "la larga duración" –por ser evolutiva–, la de la flecha del tiempo en el mundo material (Prigogine) y la de la historia en el mundo social (Braudel). Este tiempo procesal y su inseparable espacio colateral determinan cuál ha de ser la unidad de análisis espacio-temporal del investigador; por supuesto aún más amplio que el engañador micro "estudio de comunidad" de los antropólogos, y si se mantiene el ambiguo "estudio de caso" se calibrará cuidadosamente su contextualización en la adecuada perspectiva espacio-temporal (Wallerstein, 2004:151-160).

Lo ilustra el método de los aportes sociales de nuestra secuencia inicial. El manifiesto de 1848 y la protesta teórica de 1968 reflejan un itinerario intelectual nacido de ramificaciones mundiales entre un todo planetario y los conflictos de sus partes. Los otros dos, 1974 y 1996, sumado a tópicos sin encerrase en lo micro aunque tomándolo muy en cuenta, tenían la viva convicción de que "las partes" eran víctimas de las fluctuaciones de procesos históricos de "un todo", por asimetría insolente –y comprometedora– de la lógica sistémica. Esta envergadura espacio-temporal es la unidad de análisis adecuada.

Ejemplifiquémoslo con el método de la redacción negociada de los *Acuerdos de San Andrés* (1996). Se negaron a limitarse a Chiapas –pese a la presión reiterada de la representación federal– para considerar a todos los indígenas de México y, del mismo modo, contemplaron otras minorías –raciales, mujeres, migrantes, y diversos satelizados por el todo sistémico. A estos espacios periféricos sometidos asimétricamente a un centro –presuntamente universal–, a estas partes le recono-

cieron el "derecho a la diferencia" –autonomía–, restaurando así una "nueva relación" entre el todo sistémico y sus periferias. A los intelectuales y a los actores se les quitó de golpe las ojeras que ocultaban una necesaria relación Chiapas/México/mundo, se les hizo evidente que Chiapas no cambiaría sin una transformación del país, y que México quedaría igual si el todo del sistema-mundo no cambiaba su relación monopólica con las partes victimadas.

Esta ambiciosa unidad de análisis, además del espacio nacional con sus ligas mundiales, abarca la historia. En otro contexto sistémico, desde la profundidad de la muy larga duración, tales "minorías" fueron los pueblos originarios, entonces no "periferializados"; los fundadores del país –el cual sin ellos ni existencia histórica tendría– con derecho bien ganado no sólo a su propia transformación sino también a la regeneración del todo que los afecta, (re)construyendo lo otro.

La mencionada aproximación conceptual que hace la riqueza de los Acuerdos es al mismo tiempo un acercamiento ético a la realidad: no achica o folcloriza ni deshumaniza al indígena. El "paradigma" del pueblo originario-fundador va de la mano con el "valor" moral: la dignificación de los excluidos.

Pese a nuestras advertencias malévolas, el investigador en ciencias sociales tiene excusas: si no logró producir aportes sustanciales a las luchas sociales del momento es porque los escrúpulos de una academia burocratizada se lo escondieron –o prohibieron– de tal forma que perdió las grandes citas de la realidad, dejándolo con la pobre herramienta fragmentada y mal afinada de sus anticuadas disciplinas. Ante este descrédito, en estas líneas se ha ido buscando otra manera de hacer ciencia, reconciliándola con la práctica social sin renunciar a los recursos de la investigación en la que se invirtió tanto.

Nuestro primer eje es la unión de la investigación y la acción. Se compenetran tanto que hablamos de investigación acción tal como otros –si se me permite la osadía– acuñaron el concepto de espacio-tiempo –su curvatura cósmica con Einstein y su íntima correlación social con Braudel y Wallerstein.[22] Investigación y acción no son dos momentos del quehacer sino dos dimensiones del mismo

[22] Una demostración sugerente es el cap. XIX, "¿Existe la India?", en Wallerstein (2004:287-291); esta pregunta de ficción se justifica porque la India que conocemos como país es, en su espacio geográfico actual, una construcción de la historia que, en otras circunstancias a punto de producir otros procesos históricos, le hubieran dado otra configuración geográfica y otra imagen nacional.

acto científico porque, sin faltar a la congruencia, no se puede aislar la ciencia social de la práctica social, ni la investigación del compromiso. Desde los albores del siglo pasado, desde el viejo indigenismo, esta separación artificial ha sido la forma intelectual del colonialismo y del neocolonialismo. Al contrario, su unión, después de 1968, prendió la emancipación inicial de los movimientos populares latinoamericanos gracias a académicos comprometidos, para quienes las causas populares convirtieron sus conocimientos en ciencia popular (Fals-Borda, 1972), no por rebajada sino porque la ética de la ciencia se "mancha" si no sirve las causas del pueblo en su práctica social y prescinde de sus actores –quienes, en sus intervenciones iniciales de 1848 y 1968 no habían planeado lo que resultó de estas fechas, aunque la historia se los debe–; popular también porque se socializa, es decir, se devuelve a los actores como instrumento de lucha –por ejemplo como La otra campaña, se convierte en instrumento socializado de la *Sexta Declaración de la Selva*. En estos términos, el trabajo científico es austera talacha y enorgullecedora trinchera, a la vez social e intelectual.

El otro eje consta de explotar el espectro transdisciplinario de las ramas de la ciencia, incluido "el saber popular" de los actores sociales, con necesarias incursiones en las ciencias llamadas "duras" para no perder el norte y porque interactúan en la conceptualización del concreto social –siquiera medicina preventiva y botánica, agricultura y ecología, y la cuestión hoy reactivada de los recursos naturales–, y en el patrimonio cognitivo de las "blandas" humanidades –por ejemplo, educación y derechos humanos tienen raíces que interfieren en el conjunto social.[23]

Esta práctica científica, además de acercarse al pensamiento complejo, es una "democracia intelectual". Primero porque pone al mismo nivel a intelectuales y actores o sujetos sociales, y segundo porque elimina la jerarquía entre ciencias duras y blandas, o entre las varias ramas del saber: ninguna tiene derecho a imponerse a las demás, puesto que la realidad social –nuestro objeto de estudio– es la única que manda. Con este eje va inseparablemente la ética porque tanto la realidad como la democracia –al igual que ciertos descubrimientos de la física y de la biología– comprometen: ciencia con conciencia.

[23] Así actuamos en la traducción de *Los Acuerdos de San Andrés*, acercándolos a productos literarios como *Los Sentimientos de la Nación* de Morelos. Véase el trabajo teórico y metodológico de I. Wallerstein (1997), cuyos autores provienen de las ciencias sociales (seis), de las ciencias naturales (dos) y de las humanidades (otros dos).

Estas páginas no formulan "una nueva teoría" sino simplemente "una protesta epistemológica", en palabras de Wallerstein (2004:17), que resulta del objetivo-compromiso de la ciencia social así definida (2004:11): "una 'explicación' adecuada de la realidad contemporánea que nos permite 'actuar' en ella.[24] Esta búsqueda es a un tiempo intelectual y política, ya que siempre me ha parecido que no podía ir la una sin la otra". Esta "explicación" es una sistematización y racionalización de prácticas sociales investigadas desde sus procesos en curso, es decir, indisociable de un "actuar" transformador: la investigación acción ya aludida, que transluce en la biografía del autor de esta definición comprometido –entre otras causas– con el movimiento de 1968 desde la universidad Columbia de Nueva York y con las jóvenes independencias de África (Aguirre en Wallerstein, 2003b:141-348).

Este va-y-ven entre explicar y actuar es una nueva formulación de la vieja tesis XI de Marx sobre Feuerbach: si la explicación –o "interpretación"– de la realidad no pasa la prueba de su "transformación", no es válida. El "revolucionar prácticamente" de los actores puede cuestionar el "criticar teóricamente" del investigador –tesis IV del mismo listado de Marx– pues, recuerda Wallerstein (2002:245), "si la realidad es una realidad construida, entonces los constructores son los actores en el mundo real, no los estudiosos". La investigación acción –o si se prefiere la acción-reflexión-acción de Paulo Freire; en suma, la *praxis*– estudia inevitablemente la actividad humana –la práctica social de las tesis I y III–, de tal forma que el conflicto entre objetividad y neutralidad es una ficción o una excusa para dispensar del compromiso exigido por la ética, porque "la vida social es, en esencia, práctica" –tesis VIII– puesto que "el litigio sobre la realidad, o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico" –tesis II. Digámoslo en términos wallersteinianos (2002:292): "No podemos siquiera pretender que los estudiosos puedan ser neutrales, es decir despojados de su realidad social". Esto es, el problema de la objetividad, desalienado de la fetichización u objetivación de nuestros conocimientos mediatizados, no es otra cosa que la relación inevitable y deseable entre sujeto y objeto al que no puede

[24] Los enfáticos son nuestros.

escapar el investigador en ciencias sociales. O ¿es posible la neutralidad ante la injusticia sin faltar a la moral?[25]

Me temo que la sistematización aquí esbozada, también empapada de experiencia propia, tenga acentos de confesión.[26] La razón –espero– no es narcisista, tan sólo recalca que la ciencia no es papeleo de investigación. Nada más es oír la lección del laboratorio, tan emblemático de la ciencia: "la ciencia es un acto" investigador –que va muy allá de la publicación que eventualmente lo comenta–, pero en el caso de las ciencias sociales no *in vitro* sino necesariamente *in vivo*, por lo tanto con más precauciones y compromisos éticos, y "de autoría colectiva" por su naturaleza social –¡ni modo!, no acarrea fama. Como ya lo señalamos, el Nobel Prigogine lo había advertido: inevitablemente "la información se transforma en acción". Se comprende el mundo cuando se es a la vez observador y (co)actor de su transformación: en esta lógica, investigación y resolución de un problema no son separables, son las dos facetas del mismo acto-compromiso científico. Si el científico social rechaza este desafío con falaces excusas se encuentra –como advierte con ironía Wallerstein (2002:240)– como Adán y Eva, espantados por su desnudez después de haber probado la manzana del árbol del conocimiento: "la neutralidad del estudioso pasó a ser la hoja de parra de su vergüenza".

Esta otra manera de "hacer" ciencia, inevitablemente y pese a su congruencia con el ideal histórico de la Universidad, dará escozor al Conacyt y a su aristocrático Sistema Nacional de Investigadores. ¿Una rebeldía intelectual contra la domestica-

[25] Agradezco al compañero Efraín Santacruz, filósofo de formación, sus comentarios clarificadores sobre estos textos antiguos pero clásicos. Wallerstein (2005), al recalcar que la ciencia social "implica no sólo cuestiones intelectuales sino también cuestiones morales y políticas", toma sus distancias de Max Weber quien, por pudor científico, aísla las dos últimas de la primera al conformarse con su "neutralidad valorativa", lo que encierra su reflexión sociológica y económica en una visión "desencantada" del mundo porque sus instrumentos intelectuales no le permiten transformarlo. Pero Wallerstein tampoco se alinea con los "intelectuales orgánicos" de Gramsci porque toda clase política es susceptible de tirar línea a los intelectuales y hasta de reprimirlos.

[26] Estas experiencias ya fueron relatadas públicamente en mi discurso de recepción del Premio Chiapas de Ciencia 2001 (Aubry, 2005:103-106).

dora burocracia del sistema? Sí, probablemente, pero es compromiso de la ciencia y de la ética social y, en el actual contexto académico, es además una lucha.[27]

[27] Con sus inevitables riesgos como lo experimentaron varios autores de este volumen. Wallerstein (1997:76-101), da pistas para resolver el problema académico en el ámbito organizativo –compromisos *vs* neutralidad–, y luego analiza los problemas epistemológicos pendientes –el nuevo panorama social contemplado por la reconciliación entre ciencia natural y ciencia social, la superación de las fronteras disciplinarias en el análisis de problemas complejos, la relación universalismo/parroquialismo para conseguir una objetividad sin neutralidad en una sociedad conflictual. También *Durito* habla de las tensiones entre los intelectuales conformistas y los comprometidos en Ponencia del Delegado Zero, Mesa Redonda de Contrahistoria –en la ENAH–, "Un diálogo posible sobre la teoría de la historia", 26 de junio de 2006 –diálogo virtual entre *Durito* y Manuel Vázquez Montalbán–, en *Rebeldía* 44:11-16; y "¿Otra teoría?" –Encuentro de trabajadores intelectuales, Guadalajara, 21 de marzo de 2006– en *Rebeldía* 41:65-70.

Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía

La investigación como tema de debate político*

Mariana Mora Bayo

Este capítulo convierte en objeto de estudio una investigación realizada en 2005 y 2006 en el municipio autónomo zapatista 17 de Noviembre. El estudio pretende analizar las culturas políticas de la autonomía zapatista como prácticas de descolonización en épocas neoliberales con un enfoque en las actividades del gobierno autónomo, sus comisiones de producción agrícola, de tierra y territorio, educación, honor y justicia. Conforme avanza el trabajo de campo se hace evidente que las bases de apoyo zapatista del municipio estaban sujetando la investigación a una serie de condiciones y cuestionamientos políticos. Un análisis detallado de estas condiciones permite mapear las formas en que la producción de conocimientos sobre la autonomía o puede formar parte de procesos de recolonización o los puede parcialmente revertir. El texto se enfoca en tres gramáticas de descolonización que surgieron a lo largo de la investigación y desarrolla el argumento con descripciones narrativas que toman en cuenta el análisis etnográfico.

***

Durante la primera cita en el municipio 17 de Noviembre, Juan Miguel y Santiago, miembros del concejo autónomo, me informaron que se había discutido

* Los datos etnográficos de este capítulo fueron recopilados durante el trabajo de campo del doctoral que se realizó con el apoyo del *Dissertation Fieldwork Grant del Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research*. Los argumentos incorporan elementos de la tesis doctoral de la autora que fue redactada con el apoyo del Ford Diversity Fellowship, UT Austin Continuing Fellowship, y como parte del proyecto Conacyt-U52410-S "Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y el poder: Una propuesta comparativa".

la propuesta de investigación en la asamblea municipal el mes anterior. A los representantes de las 35 comunidades que forman parte del municipio autónomo, les asignaron informarme de sus decisiones. Para esta tarea, nos encontramos un lunes por la mañana en las oficinas del concejo, un edificio de madera con tres escritorios, máquina de escribir y media docena de sillas a su alrededor. Los bastones de mando que los ancianos entregaron al concejo como símbolo de sus tres años de servicio a las comunidades colgaban en la pared, al fondo de donde estaban sentados los dos hombres. Las palabras de Santiago marcaron el rumbo que tomaría el estudio:

> Hace tres meses, la asamblea de zona[1] decidió que vas a trabajar aquí en 17. En la asamblea leímos la propuesta y vimos cómo se va a hacer este estudio. En el municipio vas a ir a doce pueblos, algunos son viejos ejidos y otros nuevos centros, tal como lo habías pedido. Ahí vas a hacer las entrevistas que solicitaste. Cada pueblo va a decidir cómo quiere hacer este trabajo. Así fue la decisión en la asamblea. Después te vas a seguir coordinando con nosotros para ver los avances. Cuando termines de visitar dos o tres comunidades, nos vas a entregar informes con copias de las entrevistas para que las analicemos juntos. El trabajo final se va a presentar con la junta y con todos los representantes en la asamblea. Así está el acuerdo.

Desde ese primer momento entendí que los objetivos que yo había identificado para la investigación se iban a modificar de forma sustantiva, ya que el proceso mismo se definiría en manos de los que participarían en sus espacios. Respondí que estaba de acuerdo con la decisión; quería que el proceso fuera colaborativo. Me quedé pensando que si la propuesta de autonomía implica transformar relaciones con todos los actores, la investigación necesariamente tendría que convertirse en uno más de los elementos de análisis.

En agosto de 2003, el subcomandante Marcos publicó una serie de comunicados que anunciaron la creación de centros regionales zapatistas, Caracoles, y sus juntas de buen gobierno. En la serie de comunicados titulados "La treceava estela", el subcomandante declaró el cierre de los Aguascalientes, como centros zapatistas, y su transformación en Caracoles. Argumentó que se debía en parte a que los

[1] Se refieren a la asamblea de representantes de los siete municipios que en ese entonces conformaban el Caracol IV, Torbellino de nuestras palabras (de Morelia).

Aguascalientes llegaron a simbolizar una dinámica no de respeto hacia los pueblos, como fue el planteamiento original, sino de "limosna y de lástima".

En los "Aguascalientes se amontonan computadoras que no sirven, medicinas caducadas, ropa extravagante que ni para las obras de teatro se utilizan [...] No sólo, hay una limosna más sofisticada. Consiste, *grosso modo*, en que ellos deciden qué es lo que necesitan las comunidades e imponen no sólo determinados proyectos, también los tiempos y formas de su concreción" (Chiapas: La treceava estela, segunda parte, julio 2003). Al cambiar el nombre a Caracol, como parte de la reorganización de los trabajos dentro de la zona zapatista, se pretendía modificar esas relaciones sociales con organizaciones no gubernamentales, organizaciones sociales, y con todo actor político externo a las comunidades, incluyendo investigadores.

En esta nueva etapa de autonomía se declara que la investigación será bienvenida siempre y cuando esté al servicio del pueblo y "deje beneficio a las comunidades" (Chiapas: La treceava estela, sexta parte, julio 2003). Es decir, que forme parte de un proyecto subalterno, contrahegemónico, y que sirva para revertir la producción de conocimientos y prácticas que mantienen a los pueblos indígenas en posiciones de subordinación. Lo que se anuncia es en esencia un reto: cómo concebir la investigación a partir de parámetros que, en contraste con el positivismo y el mito de la neutralidad universal, se rigen bajo nuevos conceptos éticos y de compromiso social. Eso no significa abandonar las facultades críticas. De hecho, la conformación de los Caracoles y la explicación que se da en el comunicado mencionado reflejan un proceso de autocrítica colectiva y explícita. El reto es que la crítica sea propositiva, y se origine desde una reflexión compartida.

Con esta declaración, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y sus bases de apoyo hicieron evidente que una parte fundamental de la construcción de la autonomía existe en el plano de la producción del conocimiento. Si la autonomía pretende transformar relaciones sociales entre las mujeres y los hombres de los pueblos indígenas, con el Estado y entre indígenas y mestizos, y si existe una relación inherente entre el conocimiento y el poder, entonces la investigación en sí se convierte en un terreno contencioso, de posible transformación social y de cuestionamiento político.

En este capítulo, tomo como objeto de estudio las metodologías y el proceso mismo de la investigación que desarrollé en 17 de Noviembre. Durante el trabajo de campo, mis referentes principales fueron las propuestas metodológicas feministas y de la investigación-acción en América Latina (Fals-Borda, 1978). La fusión

de ambas resaltó cómo la investigación es un diálogo lleno de desigualdades, complicidades y de resistencias. Argumento que el planteamiento me permitió centrarme en las formas en que las bases de apoyo zapatista –en el ámbito de comunidad y de municipio autónomo– sujetaron la investigación al proceso mismo de autonomía y lo convirtieron en tema de debate político.

En estos debates sobresalieron cuestionamientos sobre cómo la división de labores en una investigación puede reproducir desigualdades que se sustentan en ciertos posicionamientos de clase, étnico-raciales y de género. Las mujeres y los hombres entrevistados también cuestionaron los marcos discursivos dominantes que representan algunos actores políticos indígenas desde una genealogía de conocimientos coloniales. Por otro lado, ofrecieron la modalidad testimonial y el ejercicio de socializar memorias de lucha como prácticas que generan nuevas gramáticas de descolonización.

Una mirada (des)colonizadora desde el sureste

> Los poderosos siempre muestran menos curiosidad que los que no tienen el poder porque piensan que poseen todas las respuestas. Es cierto [...] Pero no poseen las respuestas a las preguntas que se plantean los que no tienen poder.
>
> CORINNE KUMAR
> "A South Wind: Toward a New Political Imaginary"
> *Dialogue and Difference*

Este trabajo es el resultado de las tensiones entre una investigación antropológica, disciplina con raíces coloniales y colonizadoras, y las mujeres y hombres tseltales y tojolab'ales bases de apoyo zapatista que intentaron redirigir esa producción de información hacia otros fines. Es precisamente desde las contradicciones y tensiones donde se sitúa, ya que estos espacios señalan los caminos para seguir elaborando propuestas de investigación comprometidas (Speed, 2007:1-15; Hale, 2008).

A lo largo del trabajo de campo resaltaron las prácticas culturales de autonomía como ejercicios descolonizantes. De los mismos procesos surge una pregunta central que sirve como el hilo conductor de este capítulo: ¿cómo se realiza una investigación que pretende visibilizar las prácticas y conocimientos "subalternos"

sin reproducir lo que Aníbal Quijano (1998) denomina la colonialidad del poder, donde la producción de información reterritorializa y recoloniza el mismo proceso y sus actores porque se basa en ciertos conocimientos que forman parte de una genealogía colonial?

Considero fundamental reconocer que aunque existen estudiosos, antropólogos, investigadores y trabajadores de organizaciones no gubernamentales, planteándose este tipo de pregunta (Leyva, Burguete y Speed, 2008), son los actores mismos quienes están estableciendo nuevas condiciones para que la investigación cambie su forma de ser/hacer. En los últimos quince años en Chiapas, la investigación científica se ha tenido que replantear nuevas formas de llevar a cabo un estudio. Los debates en torno a la autonomía y la autodeterminación de los pueblos, durante el zapatismo y previo al levantamiento, han generado efectos concretos en las formas en que miembros de comunidades indígenas aceptan o no que se realicen investigaciones.

El caso concreto de bioprospección de ICBG Maya en 2001 colocó la investigación científica como tema de debate político al interior de las organizaciones indígenas y campesinas (Ronald Nigh, entrevista personal agosto 2006).[2] La nueva etapa del movimiento zapatista conocida como La otra campaña ha centrado parte de su atención en la construcción de otros saberes y de otras formas de hacer/ser científicos sociales. Los zapatistas invitaron a grupos de intelectuales a participar en encuentros y discusiones, como la realizada en marzo de 2006 en Guadalajara, en enero 2007 en Oventik, y más recientemente en CIDECI-Unitierra, San Cristóbal de Las Casas, diciembre 2007.[3]

Las discusiones actuales en los espacios políticos y académicos cuestionan el papel histórico de la antropología y de la investigación científica social en un México posrevolucionario. Quizá ningún estado ha sido estudiado tanto por

[2] Desde 1997, un grupo de investigadores de Ecosur en San Cristóbal participaron junto con la Universidad de Georgia (UG) en una investigación referida al conocimiento tradicional sobre las plantas medicinales utilizadas por los mayas de Los Altos de Chiapas. En 1999 el Concejo de Médicos y Parteras Indígenas Tradicionales de Chiapas (Compitch) solicitó a la Semarnap que el proyecto se cancelara bajo argumentos de biopiratería. Véanse los debates que se generaron en Rosenthal (2006) y Nigh *et al*. (2002).

[3] Véanse textos en *Contrahistorias* (2006) y la ponencia del historiador Andrés Aubry en Oventik, enero 2007 y el coloquio en el Cideci, noviembre 2007.

los antropólogos como Chiapas. La disciplina llega al sureste con el proyecto de Estado-nación a principios del siglo antepasado acompañado por sus ideologías de mestizaje y de modernidad.

Fue necesario recopilar y sistematizar información sobre las poblaciones que representaban lo contrario: los pueblos indígenas. Actores gubernamentales como Gonzalo Aguirre Beltrán consideraban que el conocimiento de la antropología se podía poner al servicio de los intereses del Estado mexicano. Así nació una antropología aplicada en la que el Estado se convertía en el principal promotor de los cambios sociales (Lewis, 2005) y donde los antropólogos generaban información para desarrollar políticas de asimilación e integración. La investigadora Mercedes Olivera define el arribo de la disciplina a la entidad de la siguiente manera: "A Chiapas llega la antropología del cambio y como impulsador del cambio. Nace con el pecado de la discriminación y del racismo disfrazado de nacionalismo" (Mercedes Olivera, entrevista personal, enero 2007).

La antropología del Instituto Nacional Indigenista (INI) se nutre inicialmente del conocimiento desarrollado por antropólogos estadounidenses que llegaron a Chiapas a finales de la década de 1930 y en la de 1940. Provenientes de las universidades de Harvard y Chicago, como Sol Tax y Evon Vogt, quienes elaboraron el concepto de "cultura de comunidad" en Los Altos de Chiapas (Vogt, 1973); ellos representaban a los pueblos indígenas como sobrevivientes de la época prehispánica, como seres detenidos en el tiempo y aislados en el espacio, separados de las relaciones político-económicas nacionales y de la cultura mestiza.[4] Esos conocimientos sirvieron para aplicar soluciones técnicas a los problemas nacionales –el problema era el indígena y su atraso histórico y, por lo tanto, la "solución" fue "modernizar a los indígenas por medio de la modernización de sus culturas de comunidad" (Rus, 1977:3).

El concepto de cultura de comunidad se modifica cuando en la década de 1950 Aguirre Beltrán desarrolla el término "regiones de refugio" para describir las relaciones sociales en zonas atrasadas, entre las que se encuentran la mayor parte las comunidades indígenas. Sin embargo, las lógicas de la antropología aplicada no se modificaron de forma sustantiva. Estos métodos se utilizaron para llevar a

[4] Entre los primeros antropólogos mexicanos entrenados bajo estos conceptos funcionalistas encontramos a Aguirre Beltrán (1967) y Cámara Barbachano (1966). Para estudios de comunidad, véanse Pozas (1959), Cámara Barbachano (1966), Vogt (1973) y Cancian (1977).

cabo los programas en el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del INI, fundado en 1951 en San Cristóbal de Las Casas. El objetivo del CC-TT –cuyo director fue el propio Aguirre Beltrán– consistía en modificar las relaciones de desigualdad de las comunidades indígenas, combatiendo el supuesto aislamiento geográfico con la introducción al capitalismo. La antropología aplicada continuó funcionando como una ingeniería social al servicio de las instituciones gubernamentales, pero además inseparable de la ideología del desarrollo, influenciada por la teoría de la modernización, de origen estadounidense, que argumenta que el "desorden" social de los países pobres era producto del rezago entre la "modernización" de patrones culturales tradicionales y el desarrollo de las instituciones sociales y políticas.

En la década de 1960, ante las políticas indigenistas de Aguirre Beltrán y el funcionalismo de la antropología norteamericana, nace la antropología crítica mexicana. Esta corriente surge dentro de un contexto politizado a partir del movimiento estudiantil de 1968, y en Chiapas como respuesta a los nuevos planes de integración económica promovidos por las administraciones de los presidentes Echeverría y López Portillo y al aumento en el nivel de represión gubernamental (Hernández, 2001). Investigadores señalaron una aparente paradoja para argumentar que el modelo del INI había fracasado: "¿Si Los Altos de Chiapas es uno de los lugares más estudiados en México, con datos antropológicos utilizados por el INI para desarrollar e implementar sus políticas, entonces por qué dichos programas han fracasado y, el indígena, en vez de ver un mejoramiento en sus condiciones de vida, se encuentra en condiciones de marginación cada vez más agudas?" (Rus, 1977).

Con el fin de crear alternativas sociales, surgen una serie de iniciativas independientes apoyadas por la iglesia católica en su variante de la teología de la liberación dirigidas por el obispo Samuel Ruiz, que incluye al Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (Inaremac) en 1974.[5] Su fundador, Andrés Aubry, junto con su colaborador Jan Rus, argumentaron que los conceptos de

[5] Además de iniciativas independientes, surgen intentos de modificar el papel del INI al interior de las instituciones gubernamentales. A principios de la década de 1970, Mercedes Olivera acepta el puesto de directora de la Escuela de Desarrollo del INI en San Cristóbal de Las Casas. Al poco tiempo, aprovechándose de una base marxista y de los métodos de educación popular, intenta fomentar la enseñanza bilingüe y bicultural con alumnos de la zona Ch'ol. Aguirre Beltrán la despide de su puesto y la acusa de "generar un movimiento indio como el movimiento negro [*Black Panthers*] en Estados Unidos" (entrevista personal, Mercedes Olivera, enero 2007).

cultura de comunidad y regiones de refugio evitaban un análisis crítico de las relaciones estructurales que generan desigualdad social (Aubry, 1984, 1985, 1987; Rus, 1977). Con la consideración de los métodos inspirados en las teorías del materialismo histórico y de educación popular de Paulo Freire, el trabajo de Inaremac ofreció una contrapropuesta al modelo del Instituto Nacional Indigenista.

Inaremac empleó los principios de la investigación-acción para despertar la conciencia local y fusionar los saberes populares y académicos. Para rescatar el saber popular se impartieron programas de alfabetización, de sistematización de conocimientos agroalimentarios y de medicina comunitaria (Aubry, 1985). A lo largo de su historia, Inaremac ha desempeñado un papel importante para derrumbar los estudios clásicos de la antropología "de la comunidad [cerrada]" y mostrar cómo las relaciones coloniales, poscoloniales e imperialistas crean las condiciones históricas en que se desarrolla la cultura indígena.

En las décadas de 1980 y 1990, antropólogas feministas como Mercedes Olivera y Aída Hernández desarrollaron propuestas de investigación-acción para apoyar el *empoderamiento* de mujeres provenientes de los sectores oprimidos en Chiapas. Trabajaron con refugiadas guatemaltecas y con mujeres de barrios populares de San Cristóbal de Las Casas, en la línea de una herencia marxista donde el papel del intelectual consistía en concientizar a las mujeres oprimidas. Las reflexiones críticas generadas posteriormente revelaron que ellas reprodujeron una perspectiva eurocentrista del marxismo en el que el análisis de género partía de una perspectiva occidental, que por lo general era incapaz de responder a las diferencias culturales (Hernández, 2006).

Mercedes Olivera resaltó el caso de un trabajo de investigación-acción que realizó la organización Centro de Información y Análisis para la Mujer Centroamericana (CIAM) en la década de 1980 con refugiadas guatemaltecas para concretizar y desarrollar sus capacidades de liderazgo. Cuando estas mujeres asumieron su papel, empezaron a cuestionar la perspectiva feminista de las investigadoras y sus actitudes paternalistas. "Fueron choques muy violentos que nos movieron el piso a nivel personal y nos forzaron a reflexionar sobre nuestro eurocentrismo y nuestro racismo internalizado. Esas experiencias nos obligaron a transformar nuestras agendas políticas como feministas y repensar cómo se desarrollan investigaciones colaborativas" (Mercedes Olivera, entrevista personal, agosto 2006; Garza y Toledo, 2008:63-76).

Recientemente, varias de las antropólogas feministas han estado reelaborando conceptos de investigación-acción, desde el eje de género; otras han desarrollado métodos de investigación con base en el concepto de una antropología dialógica (Hernández, 2006).

En la década de 1960, grupos de científicos sociales en Chiapas le apostaron a un cambio social, pero no desde las instituciones, sino desde la construcción de un poder popular. Desde entonces se habló de la investigación como un diálogo. En el caso de Inaremac, como un diálogo entre "el saber popular y el saber académico institucionalizado" (Aubry, 1984:2). En algunos de los espacios feministas de San Cristóbal y con las refugiadas guatemaltecas, posteriormente se dio como un diálogo entre mujeres que entendían la dominación patriarcal y las que aún les hacía falta nombrar sus experiencias de opresión. La investigación que generó las reflexiones plasmadas en este capítulo se suma a los intentos de realizar estudios y trabajos comprometidos en Chiapas, aprendiendo de sus aportaciones, esfuerzos, retos y reflexiones críticas.

La investigación planteada desde un diálogo inmerso en fricciones y transformaciones

A esta genealogía agrego la propuesta de definir una investigación comprometida desde sus tensiones y contradicciones, y desde el reconocimiento que la producción de conocimientos constituye mutuamente a sus participantes. La investigación actúa como un diálogo en el que se incorpora una reflexión solidaria a partir de una política de compromiso (Mohanty, 2003). Así se transforma el concepto de "trabajo de campo" en "una tarea de trabajo en casa". Los compromisos sociales y políticos rebasan el espacio de la investigación y, por lo tanto, uno vive las consecuencias de sus acciones y publicaciones.[6]

Para realizar una investigación desde este planteamiento, mantuve como referentes tres herramientas fundamentales que constituyen metodologías planteadas

[6] Véase Gordon (1991) y la distinción que propone entre *fieldwork* y *homework*. En el segundo caso se establecen relaciones sociales y políticas de tal manera que el investigador no extrae información para después procesarla en otro sitio, sino que mantiene sus compromisos con los actores y sus procesos sociales y por lo tanto vive las consecuencias de su investigación.

desde una perspectiva feminista del tercer mundo. En primer lugar, el espacio de investigación es un diálogo que existe en campos de poder inestables y cambiantes, en los cuales se cuestionan y reproducen relaciones de desigualdad (Behar, 1993). Aquí el diálogo no es una búsqueda de espacios universales, hay que trabajar desde las tensiones y desde las particularidades que surgen sobre la marcha. Un proyecto político en común se construye resaltando lo universal a partir de lo particular.[7]

Segundo, la autorreflexión debe formar parte del proceso de la investigación (Hurtado, 1996). En este caso, estudiar al "otro" para entender la posición social propia se convierte en un riesgo colonizador. En vez de escuchar, traducir y transformar, el narrar la historia de una mujer "inferior" es utilizado para mantener las jerarquías sociales.[8] En contraste, se propone centrarse en lo que Kamala Visweswaran (1994) llama momentos de identificación y desidentificación. En una entrevista hay momentos en los que uno se identifica o no con la otra persona, entonces uno se ve reflejado en las experiencias compartidas o las siente como procesos ajenos.

Todo trabajo etnográfico tiene momentos de choque y de complicidad, mismos que reflejan la articulación de diversas expresiones de poder. Estar atentos a esas tensiones y contradicciones permite entender cómo se están cuestionando, revirtiendo y enfrentando. En vez de borrar las diferencias en el espacio de una entrevista o de un momento etnográfico, trabajar desde las contradicciones puede llevar a transformar las fronteras que dividen. Mediante estos tres elementos, el espacio de la investigación intenta enfrentar las microdinámicas que reflejan procesos estructurales de desigualdad social.

El trabajo que aquí expongo resalta el hecho de que la producción de conocimientos se genera mediante acciones concretas. Por lo tanto, los efectos de una investigación no se reducen simplemente al plano de lo textual ni a un solo producto como lo puede ser una tesis, un libro o un artículo. Por ello, la investigación en sí se convierte en un objeto de análisis, no solamente desde la elaboración de las preguntas sino en el intercambio reflexivo que se genera a lo largo del proceso.

[7] Esto es particularmente importante en el caso de una investigación donde los involucrados comparten una visión política y un espacio para construir esa visión. Véanse los conceptos de "Bridgework", "Politics of Solidarity" en Anzaldúa y Keating (2004) y Mohanty (2003).

[8] Véase la crítica que hace Socolovsky (1998) al texto de Behar (1993).

Las posibilidades de reconfigurar relaciones sociales se dan en los espacios en los que se toman decisiones sobre la investigación. Por ejemplo, en las discusiones de una asamblea comunitaria, en un intercambio y en críticas sutiles –o no tan sutiles– durante una entrevista, y en las reflexiones que se generan después de un informe de trabajo de campo con autoridades locales. En el contexto de esta investigación, las mujeres y los hombres bases de apoyo del municipio autónomo zapatista 17 de Noviembre incorporaron su propio análisis crítico y cuestionamientos sobre la producción del conocimiento, los cuales ayudan a señalar la posible construcción de nuevas gramáticas descolonizadoras.

En las siguientes secciones, abordaré tres elementos fundamentales que determinaron el rumbo de la investigación. El primero relaciona la toma de decisiones sobre la investigación como práctica, que pretende democratizar el conocimiento y colocar la investigación como tema de debate político. El segundo y el tercero resaltan cuestionamientos que surgieron en estos debates: en las entrevistas colectivas se dieron críticas a la división de labores entre un ensayo oral y uno escrito. En los espacios de evaluación de las entrevistas con el concejo autónomo, se cuestionaron representaciones dominantes de actores políticos indígenas.

El mandar obedeciendo y la democratización del conocimiento

El pueblo que escogió la asamblea del municipio autónomo 17 de Noviembre para realizar las primeras entrevistas fue 7 de Enero, uno de los 30 nuevos centros de población, fundados en 1996 sobre tierras de finqueros recuperadas por el EZLN después del levantamiento de enero de 1994. Las más de 40 familias que viven en 7 de Enero son en su mayoría jóvenes, cuyos padres trajeron el zapatismo a estas tierras, participando primero en organizaciones campesinas como la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), y posteriormente como bases de apoyo o dentro de las filas del Ejército Zapatista.

—Ya tocaron la campana. Vamos, ya va a empezar la asamblea –dijo Graciela, en ese entonces representante del gobierno autónomo. Ella me agarró brevemente de la mano para salir de su casa e indicarme el camino. Cruzamos el campo de futbol, que establece los límites del centro del poblado, para entrar al edificio de reuniones, una construcción de tabla y piso de tierra. Un mural adornaba las paredes, el de los tres mártires, los tres ancianos brutalmente torturados y asesinados por

el ejército mexicano precisamente el 7 de enero de 1994 y cuya memoria se repite constantemente al nombrar el pueblo.

Poco a poco empezaron a llegar. Primero, las mujeres se sentaron en las bancas de las primeras filas, al lado de un pequeño escenario elevado con cemento. Los hombres permanecían afuera, platicando de pie en grupitos de tres o cuatro. Algunos simplemente recargaban sus espaldas contra las tablas para aprovechar un momento de descanso. Solamente cuando se logró juntar a todo el poblado entraron para ubicarse en la parte de atrás o a los lados.

Mientras esperaba el inicio de la asamblea, le pregunté a Juan Miguel si les había dicho por qué me encontraba en el poblado. Él me contestó con pocas palabras que yo debería explicar todo y se retiró a su asiento, desempeñado un papel de observador. A él le había tocado presentar mi propuesta ante la asamblea del municipio hacía un mes y este espacio no era de su responsabilidad. Un hombre se levantó para anunciar mi presencia e indicar que me correspondía tomar la palabra.

Presenté el porqué de la investigación. Expliqué que se había presentado ante la Junta el estudio sobre la autonomía en épocas del neoliberalismo, y que ahora visitaba todas las comunidades para hacer entrevistas sobre la historia de la región desde la época de las fincas y sobre sus reflexiones en la construcción de la autonomía. Terminé mi explicación con una pregunta: "¿cómo quieren que se realice el estudio?".

La respuesta se dio en forma de una discusión de larga duración en tseltal. Las mujeres por un lado, los hombres por otro. Yo permanecía callada.

—¿A quién vamos a nombrar?, ¿cuál va a ser el formato de la entrevista?, ¿cuáles son las dudas? ¿Se va a usar una cámara de video? No es buena idea, a los compas les da pena. ¿Y si no saben hablar en castilla? –alguien se ofreció a traducir y aprovechó para regañarme por mi falta de dominio del tseltal. ¿Para qué va a servir esto?, ¿va a ser información para dentro o para afuera, para los dos?, ¿y si no nos acordamos de algo? Es buena idea contar la historia entre todos para que nos enseñemos. Va a ser bueno que los niños escuchen estas historias, de por sí hemos vivido mucho.

Finalmente decidieron hacer entrevistas colectivas, hombres y mujeres por separado, con individuos que habían vivido diferentes experiencias en la región y podían compartir diversas reflexiones acerca de la autonomía. Una mujer dijo:

—Ya nos entregaron copias de las preguntas pero queremos que saques más, para cada uno. Las queremos estudiar antes de que regreses. Ya para el martes podemos iniciar.

Y empezamos a trabajar.

La participación activa por parte de las bases de apoyo del municipio autónomo convirtió la investigación en un tema de debate político y su producción de conocimiento como parte de un terreno contencioso, sobre el cual se construye la autonomía en el día con día. Yo había propuesto realizar este trabajo para entender mejor hasta qué punto la autonomía en los hechos desestabiliza ciertas lógicas neoliberales. Ante estas inquietudes, las mujeres y los hombres participantes agregaron lo suyo.

Durante las entrevistas en los doce pueblos seleccionados, se resaltó la centralidad de la historia y la importancia de su socialización como base de reflexión y de difusión. El compartir se convirtió en una forma de revertir representaciones dominantes sobre su lucha social y el papel que han desempeñado diferentes actores en estas construcciones. Se descentralizó mi papel en la recopilación de la información y se sujetó la investigación a las prácticas y a los procesos mismos de la autonomía, tal como se vio reflejado en la discusión en la asamblea efectuada en el poblado 7 de Enero.

La propuesta de realizar mi tesis doctoral en el Caracol IV se presentó en 2004, a menos de un año del nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno. El gobierno autónomo aún estaba definiendo cómo ejercer sus funciones y se encontraba en el proceso de definir qué hacer con las propuestas recibidas. La decisión de aceptación tardó más de medio año. Al principio, yo había propuesto que las preguntas se definieran de forma conjunta y que algunos hombres y mujeres de las comunidades participaran conmigo en la recopilación de información.

Ambas propuestas fueron rechazadas bajo el argumento de que era mi trabajo y por lo tanto no era necesario solicitar un grupo de "asistentes locales". Miembros del concejo autónomo señalaron una contradicción inherente a mi propuesta. Argumentaron que aunque el proceso fuera colaborativo, el producto final era mi título profesional. Por eso, su realización quedaba bajo mi exclusiva responsabilidad.

Pero su respuesta no implicó una pasividad frente a la investigación, como si esto fuera algo simplemente tolerado, un trabajo que se permite con tal de mantener la presencia de gente solidaria en sus pueblos. La investigación, las preguntas a

contestar, el formato y los tiempos que propuse se discutieron ampliamente. Las discusiones que se realizaron en 7 de Enero se repitieron en casi todos los pueblos que participaron. Aunque no fui testigo de la discusión inicial, la propuesta se aprobó primero en la asamblea de la zona del Caracol, con la participación de representantes de los siete municipios autónomos. Ahí se determinó que el estudio se iba a realizar en el municipio 17 de Noviembre, y se decidió el formato, los espacios para recabar información, la coordinación y los asuntos logísticos.

En la primera reunión con el concejo, me explicaron que cada uno de los pueblos nombrados había recibido copias de las preguntas de las entrevistas, como la que pidieron reproducir las mujeres de 7 de Enero. Las preguntas se dividieron en tres temas: la historia de la región desde la Revolución; los primeros años de la autonomía; y reflexiones sobre su etapa más reciente, que incluía las prácticas del concejo, la resolución de conflictos, el sistema de educación y de producción agrícola. Los habitantes de los pueblos iban a leer y analizar los temas para tomar decisiones sobre el formato de las entrevistas. Por ejemplo, si iban a ser historias de vida individuales o colectivas, mujeres y hombres juntos o separados. Periódicamente iba a entregar informes al concejo con copias de las entrevistas para entre todos analizar el material.

En esta reunión, preguntaron sobre mis motivaciones e intenciones con este estudio. Expliqué lo que escribí en la introducción de este escrito, que consideraba fundamental entender cómo la autonomía se relaciona con un Estado neoliberal, y cuáles son los imaginarios políticos de descolonización que surgen. Quería dibujar estas contrahistorias para nutrir las reflexiones de otras luchas sociales. Al devolverles la pregunta, ellos respondieron que la historia y su documentación eran en esos momentos algo muy importante, especialmente para la nueva generación de jóvenes en la región y en México.

Sujetar este estudio a las prácticas del municipio autónomo –discusiones en las oficinas de la Junta de Buen Gobierno, en las asambleas, opiniones de participantes en las entrevistas, además de las reuniones de evaluación– refleja, en primer lugar, una nueva etapa del proceso de autonomía zapatista. No fue sino hasta 2003 que de forma explícita, sistemática y organizada, se abre el territorio zapatista a la investigación. Los municipios autónomos habían permitido entrevistas periodísticas y algunas investigaciones específicas, pero por lo general resguardaban información sobre sus procesos. Predominaban preocupaciones que respondían a ciertas lógicas político-militares de un ejército rebelde cauteloso de

la sistematización de información sobre su proceso social, ya que sobran ejemplos de investigaciones que han servido a intereses de contrainsurgencia (Price, 2000). Reducir el acceso a la información era una forma de ejercer control sobre ella.

Si desde 1996 hasta 2003 la construcción de los municipios autónomos se daba en silencio, ya para el décimo aniversario del levantamiento se optó por un cambio estratégico. Por medio de sus comunicados, el EZ anunció los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno como parte de una nueva etapa de apertura y de ampliación de su lucha que culminó con La otra campaña (comunicado junio 2005). Se aceptó que se generaran conocimientos y documentos públicos sobre el proceso que viven las comunidades autónomas zapatistas. Pero no sin antes establecer nuevos mecanismos de control sobre la información.

Una forma de hacerlo aparece cuando las bases de apoyo cuestionan y enfrentan la realización de métodos de investigaciones positivistas y aparentemente neutrales, es decir, sin compromiso con los objetivos de un proyecto transformador. La táctica no era cerrar las prácticas culturales de la autonomía zapatista y la información producida sobre ellas porque corrían el riesgo de aislamiento. Más bien querían reflejar el objetivo mismo de los planteamientos autónomos, de reestablecer las formas en que se produce conocimiento.

En segundo lugar, la participación activa por parte de las bases de apoyo en todas las esferas del municipio autónomo señala la importancia que adquiere la producción de conocimientos sobre la autonomía en el proceso mismo. Cómo se junta la información, qué se hace con ella y cómo se discute, son partes inseparables de una lucha social. Las mujeres y hombres bases de apoyo, mediante sus preguntas, interés activo y tiempo dedicado a pensar, discutir y tomar decisiones sobre la investigación, mostraron una clara comprensión de que el conocimiento forma una parte fundamental de las relaciones de poder que están enfrentando. Las preguntas agudas y dirigidas que surgieron en la asamblea en 7 de Enero fueron solamente un ejemplo entre muchos.

En vez de rechazar o censurar el estudio, se incorporó a las prácticas de la autonomía. La investigación se convirtió en uno de los elementos que a la vez se pretendía estudiar. Se sujetó a las prácticas culturales de toma de decisiones expresadas en el término, "mandar obedeciendo", uno de los conceptos básicos del zapatismo. La frase es utilizada para definir una serie de prácticas culturales que distribuye la capacidad de toma de decisiones a lo largo del cuerpo social, creando una nueva relación entre las autoridades y los que representan. Por ejemplo, una

propuesta inicial presentada por las JBG no se debe entender como una orden, sino una forma de iniciar un diálogo con las comunidades y municipios autónomos, quienes tienen la última palabra.

> Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más, para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar [...] el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos (CCRI-CG, 26 de febrero de 1994).

El mandar obedeciendo se ha analizado como una aportación de los indígenas zapatistas a las teorías de la democracia que ofrece alternativas a los límites de una democracia representativa electoral (Street, 1996) y sirve como práctica cultural que revierte ciertos mecanismos de disciplina social bajo el neoliberalismo (Speed y Reyes, 2002).

Como todo concepto, refleja un ideal que se llena con significados incompletos y acciones contradictorias en procesos permanentes de construcción. A estos intentos, la participación activa en las decisiones sobre la investigación evidenció la importancia que adquiere la socialización de la información en generar sentidos a la palabra "democracia".[9] Al mismo tiempo, la participación activa por parte de las bases de apoyo zapatista permitió que se generaran dos cuestionamientos políticos fundamentales sobre una investigación comprometida.

El poder entre lo verbal y lo escrito

A mitad del camino de terracería que recorre la cañada, bases de apoyo zapatista, tojolab'ales en su mayoría, fundaron el nuevo centro de población 8 de Marzo. En octubre de 2004 visité la comunidad como parte de la investigación.

Un día antes de la fecha acordada para empezar las entrevistas, todos los habitantes del nuevo centro, al terminar sus respectivos trabajos en la milpa y en la casa, se reunieron en la cancha de básquetbol para preparar las respuestas. Las

[9] Sobre la resignificación de conceptos como la democracia, y la difusión de esas nuevas prácticas a las "redes neo-zapatistas", véase Swords (2008).

mujeres se juntaron brevemente con los hombres para asegurar que cada grupo tuviera las preguntas anotadas en sus cuadernos antes de irse a "la casa grande" –edificio que había sido la residencia de Pepe Castellanos, uno de los finqueros más poderosos en la región–, que ahora opera como centro de enseñanza autónoma. Yo me mantuve alejada, sentada en el otro extremo del centro del pueblo, ya que mi participación no formaba parte del ejercicio.

Durante toda la tarde discutieron las preguntas. Los hombres optaron por separarse en grupos, según edad y las experiencias que les había tocado vivir, para así dividir las respuestas por temas y definir qué iban a decir el día siguiente. Las mujeres eligieron otro formato. Colocaron las bancas en círculo para que una mujer pudiera leer las preguntas a todas las demás. Los temas incluían su vida y la historia de la región cuando trabajaban para los finqueros, la participación en las organizaciones campesinas y en otros espacios previos al EZLN, y ahora con el municipio autónomo.

Todas se turnaron para pararse frente a las demás y compartir lo que les había tocado vivir. Usaban un tono particular y la formalidad de un testimonio para apropiarse de las memorias de sus madres o abuelas. Agregaban o corregían algún detalle histórico. A veces los temas generaban intervenciones simultáneas, creando confusiones en cuanto el origen de cada palabra emitida. En un rincón, Dolores, joven tojolab'al de 25 años, sostenía una libreta en mano y tomaba apuntes.

El día siguiente Dolores, encargada de la traducción, abrió el documento y en voz alta, con un español conciso dijo:

> En la historia de nuestra niñez vivíamos en un ejido, pero nuestras vidas eran muy tristes dentro de la familia. Los más grandes problemas que se presentaban en esos tiempos son las enfermedades, pero también hay otros sufrimientos que hemos vivido por falta de alimentos [...] nosotros los indígenas y más las mujeres pensamos que no valemos nada y no sabíamos si tenemos nuestros derechos de por sí. Contra las injusticias nos organizamos como indígenas para tener una vida mejor para nuestros hijos.

Rosaura, encargada de coordinar a las mujeres, les pedía que continuaran con la conversación que habían iniciado un día antes. Mezclaba el tojolab'al con el español. La entrevista se abrió para que las mujeres siguieran hablando sobre la época previa al zapatismo. Una de las mayores se levantó y mirando a las demás mujeres narró en su lengua:

> Yo aquí nací, donde ahora es este pueblo. Aquí trabajaba mi papacito. De niña el patrón me llamaba a desgranar el maíz, hacer tortilla, a tostar café en la casa grande. Como era la niña de mi papá, era obligado. Hasta las siete de la tarde llegaba yo a la casa. Si salía amarillo el café, a puros chicotazos nos traían. Era muy mala la señora de don Pepe, por eso hasta ahora no me gusta sentarme fuera de la casa grande. Fue puro sufrimiento.

Eran 32 mujeres, casi toda la comunidad. La gran mayoría tenía menos de 30 años y habían vivido todas sus vidas de adultas en el zapatismo. Sólo seis o siete eran mayores de 40. A la cita acordada en el espacio público de la iglesia también llegaron todos sus hijos, niños entre 3 y 8 años. La entrevista entera fue intercalada por interrupciones que a veces se daban cuando uno de ellos llegaba a brazos de su madre en llanto o cuando una diversión inventada en el momento nos hacía reír.

Las demás compartieron experiencias parecidas. Dolor, tristeza, sufrimiento, golpes, violaciones, miedo, maltratos, fueron las palabras que enfatizaron sus experiencias. A veces se interrumpían o se generaban conversaciones que después se traducían en su integridad o parcialmente. Cuando la entrevista caía en silencio, roto solamente por las risas de los niños, Dolores intentaba animar la participación de las demás mujeres, quienes bajaban la mirada en respuesta o volteaban la cara en otra dirección. Finalmente una mujer joven, de apenas 20 años, reflexionó sobre lo que acababa de escuchar:

—A mí me da mucho coraje porque es muy triste. Me da rabia y coraje cuando escucho estas palabras de antes. Me dan ganas de seguir luchando. No quiero que regresen esos rancheros ni los tiempos de antes.

Otra joven continuó:

—Si no fuera porque nos organizamos, creo que seguiríamos como mozos. De por sí los que dejan de luchar ya se olvidaron de cómo trataban a nuestras mamás. Pero también me da ánimo de seguir trabajando en los colectivos y a participar porque es para que no regresen los tiempos de antes.

Después de escuchar estos testimonios, quise que participaran las demás mujeres y me encontré recurriendo a métodos de educación popular de los talleres que había dado años atrás en la región, con tal de generar una serie de reflexiones que uniera la época de las fincas con el presente.

Retomé los comentarios de las pocas jóvenes que hablaron para ofrecer mis impresiones de la importancia de la historia. Comenté que uno no lucha así no

más sino que reflexiona sobre lo que ha vivido para decidir luchar. Compartí mis propios procesos de reflexión política para después preguntar cómo empezaron ellas a participar políticamente en sus pueblos, dudando en todo momento qué tanto estaba dirigiendo las respuestas hacia una reflexión política concreta y qué tanto me estaba insertando en la conversación.

Mis intentos no fueron tan exitosos y la entrevista continuó con la misma dinámica. Algunas mujeres exponían testimonios en tojolab'al para ser comentados entre un grupo reducido. Las discusiones se interrumpían cuando Dolores decidía traducir la discusión mientras yo tomaba apuntes.

Al concluir la entrevista les pregunté cómo se habían sentido y qué pensaban del trabajo. Algunas de ellas, que no habían compartido ni una palabra, expresaron la participación de su silencio. Varias repitieron lo dicho por una joven:

—Pido disculpas por no haber hablado, pero no sabía cómo empezó la organización o cómo era la región antes. Era yo muy chiquita. Le doy gracias a las compañeras que compartieron las historias de antes para que otras como yo pudiéramos aprender.

Un escenario parecido se desarrolló en aproximadamente 50% de las comunidades en las que se realizaron las entrevistas. Las mujeres y los hombres se reunían para preparar su participación, proceso en el que no me incluían. Después de analizar y responder, generaban un resumen de la conversación que serviría como punto de partida para entrevistarse con quien escribe.[10]

Al principio pensé que este ejercicio era una forma de ejercer control sobre la narración de la historia, creando una versión homogénea y consensuada de hechos particulares en la región. Y seguramente formó una parte de los objetivos de las reuniones. Pero al dirigir el lente no a las intenciones, algo difícil de descifrar, sino a los efectos de las decisiones realizadas por las mujeres y por los hombres participantes, éste resultó no ser el único elemento ni el más significativo. En la reunión con las mujeres de 8 de Marzo florecieron dos momentos importantes: la producción del texto escrito y las reflexiones en torno a las experiencias vividas, incluidas las generadas en silencio.

[10] Estas mismas prácticas se dan en otros espacios, en las lecturas de la Biblia durante la misa de los domingos, y en los espacios de talleres de educación popular de las organizaciones no gubernamentales. En este sentido, la dinámica que se utilizó para la entrevista tiene una trayectoria histórica y forma parte de ciertas prácticas culturales en la región que iniciaron en la década de 1960.

La entrevista en 8 de Marzo refleja cómo los espacios de la investigación, además de formar parte de la recolección de información, fueron aprovechados por las bases para generar reflexiones políticas colectivas sobre ciertos eventos críticos. El proceso de discutir las preguntas, de recordar lo vivido en la reunión preparatoria, de redactar un documento y darle lectura, generó una socialización de ciertas memorias de lucha, tanto para compartirlas con las nuevas generaciones como para seguir creando sentidos de un movimiento social actual. El silencio de algunas jóvenes reveló que mientras permanecían calladas, aprendían y se apropiaban colectivamente de las experiencias individuales. Ello demuestra una descentralización de los objetivos que había planteado para la investigación en mi papel como recopiladora de información, porque ellas también se apropiaban de ésta.

La intervención oral presentada por Dolores y las demás mujeres se dio en forma de testimonio, como la narración de una verdad muchas veces negada e invisibilizada por otros actores en posiciones de dominación. Fue una práctica cultural común en las entrevistas, sobre todo entre las mujeres que participaron.

Reconocer que el testimonio oral es tanto una interpretación parcial de la historia como un *performance* público (Visweswaran, 1994), permite enfatizar las acciones a partir de las cuales se compartían memorias y experiencias vividas. Un número significativo de las entrevistadas, aprovechando la barrera que genera el idioma, se levantaban de sus asientos antes de hablar y dirigían la palabra no a mi persona sino a los demás participantes. A la vez, los comentarios y las reflexiones que el testimonio evocaba generaban conversaciones que me excluían hasta que se tomaba la decisión de compartir lo discutido, con diferentes niveles de parcialidad, a la manera de una traducción. Los dos espacios de discusión, tanto la reunión de preparación como la entrevista misma, filtraban mi participación forzándome a estar más atenta al proceso mismo que a la información compartida verbalmente.

Si el ensayo oral generaba reflexiones críticas colectivas a la par de la recolección de "datos", el ensayo escrito transmitía críticas sobre métodos ortodoxos de una investigación. Recuerdo una reunión hace un par de años en la Ciudad de México entre intelectuales indígenas y mestizos. El primer grupo acusó al segundo de utilizarlos como "materia prima" para sus análisis académicos, un señalamiento detallado en numerosos textos sobre la recolonización del conocimiento.[11]

[11] Véanse, por ejemplo, Kumar (2005), Tuhiwai Smith (1990), y en México los textos producidos por el Congreso Nacional Indígena.

En una entrevista, el que narra de forma oral ofrece los datos que posteriormente serán sistematizados, clasificados e interpretados por un "pensante". El proceso mental culmina en un producto material, que es el documento público. El espacio que existe entre lo verbal y lo escrito conlleva lógicas del capital y de una neocolonización, que en la mayoría de las regiones del mundo son inseparables. La "materia prima" adquiere una plusvalía agregada desde el punto que se extrae hasta ser procesada. Un documento publicado, con información sistematizada y procesada, adquiere un valor superior para las lógicas dominantes a lo efímero que puede resultar una narración oral. Pero luego estaría la cuestión de la apropiación y control del uso de ese valor del producto escrito.

Cuando las bases de apoyo, como en el caso de las mujeres de 8 de Marzo, llegaban a la entrevista con un ensayo escrito, producto de un ensayo verbal colectivo, y lo ofrecían como punto de partida, rompían parcialmente con esta división de labores. Señalaban una crítica de las desigualdades de poder que genera. El texto leído resultó ser una guía para establecer el inicio de una conversación, más que el resultado de una versión consensuada de la historia, ya que en todos los casos las experiencias compartidas verbalmente rebasaron el documento.

Las mujeres que ofrecieron su testimonio en 8 de Marzo, por ejemplo, agregaron una gama de complejidades y contradicciones. Sin embargo, la presencia de un texto escrito por ellas modificó sustancialmente la dinámica de la entrevista. Una primera sistematización de las experiencias vividas ya se había hecho en la reunión del día anterior. Las pautas las establecieron ellas, y yo me tenía que ajustar a ese marco. En este sentido, ambos ensayos representan una forma de cuestionar las relaciones de poder que existen entre quien escribe y quien habla, quien cuenta y quien anota, quien describe y quien interpreta.

Varias académicas feministas han señalado la importancia no solamente de recordar la historia sino de reescribirla como acciones que crean una conciencia política (Anzaldúa, 1987; Harlow, 1992; Menchú, 1985) y las posibilidades de una imaginación descolonial (Pérez, 1999). El acto físico de escribir forma parte de los contextos a partir de los que se generan identidades colectivas. Cuando el mundo cotidiano se naturaliza y no siempre se visibilizan las relaciones globales de dominación, el tener que pensar el pasado en un proceso colectivo; y darle sentido a las experiencias vividas para producir un texto escrito, independientemente de la cantidad de páginas, forma parte de prácticas de nombrar los actos de explotación y de posibles alternativas. Una investigación planteada desde el diálogo y la desco-

lonización requiere estar atenta a las implicaciones que tiene esta división laboral, y diseñar métodos que cuestionan sus dicotomías.

Es importante señalar que de lo que se trata es de una transformación del poder-conocimiento en procesos históricos vistos desde la colonialidad. La académica venezolana Beatriz González Stephan describe cómo, en el siglo XIX latinoamericano, la invención del Otro se legitima a partir de la escritura. Para forjar ciudadanos latinoamericanos, y contraponerlos a ciudadanos de segunda, se utilizaron las constituciones, manuales de urbanidad y gramática de la lengua. Escribir fue un ejercicio que respondía a la necesidad de ordenar, clasificar e llevar a cabo una lógica de civilización y de modernidad frente a los que fueron excluidos de esa capacidad y ubicados exclusivamente en la esfera de la oralidad (González Stephan, 1995; Lander, 2000). Esta colonialidad del poder continúa cuando se ubica a la cultura de "los indígenas" como exclusivamente oral. Al incluir el proceso de escritura como parte de la transformación de las metodologías de investigación, las mujeres y los hombres entrevistados estaban trascendiendo la dicotomía establecida en el legado histórico de la colonialidad del poder.

Al mismo tiempo, se deben reconocer los límites que las bases mismas establecieron. Los silencios, los espacios exclusivos, las reuniones preparatorias y las imposibilidades de traducir mediante los idiomas, crearon barreras entre la información que se generaba y se compartía en el espacio formal de la investigación y la que formaba parte de procesos paralelos. Las acciones por parte de las mujeres y los hombres que participaron en las entrevistas señalaron los límites mismos de una investigación comprometida, ya que aunque el proceso se diera de forma colaborativa, este texto y las frases que ahora escribo finalmente son interpretaciones mías.

Los propios límites señalan a su vez nuevas posibilidades. Reconocer las acciones de los silencios implica dirigir el lente de análisis no siempre a los datos recabados sino al proceso mismo, ya que el hecho de compartir una historia en el contexto de una entrevista está inmerso en una red compleja de relaciones de poder. Visibilizar estas relaciones y analizarlas de forma crítica es un paso fundamental para elaborar prácticas transformativas. Un análisis de esta naturaleza también se dio en los espacios de evaluación con representantes del concejo autónomo.

La entrevista como testimonio sobre el hacer/saber de la historia

Las prioridades y tareas del concejo autónomo se iban modificando según la coyuntura política local, los problemas o conflictos a resolver, el ciclo agrícola y el contexto nacional. Muchas veces los informes sobre los avances de la investigación fueron colocados en el último rubro de la lista de pendientes. Fue así como llegamos a tardar más de dos meses después de haber terminado la primera ronda de entrevistas para poder reunirnos y analizar su contenido.

Mauricio llegó tarde a nuestra cuarta cita. Yo ya estaba por terminar la tercera taza de café de la mañana y, sintiéndome frustrada, pensaba que se iba a posponer esta reunión igual que las tres anteriores.

—¡Hay mucho trabajo! ¡No nos damos abasto! –me explicó a modo de una disculpa por parte de los demás hombres del concejo que tuvieron que ausentarse para cumplir con otros trabajos.

—Nos tenemos que dividir para lograr todo. Allá abajo [en la cañada] algunos priístas nos están chingando porque se quieren quedar con unas tierras recuperadas.

Hablamos brevemente sobre la situación en la región y los trabajos del gobierno autónomo. Cuando los temas de introducción se habían agotado, los dos sacamos nuestra copia de las entrevistas y las colocamos sobre la mesa. Mauricio abordó el tema que nos unía ese día:

—Ya se leyeron las entrevistas y están bien. Sólo falta hacer unos cambios y corregir unas cosas –dijo sin aclarar quién lo había leído, ni cómo llegaron a consensuar las observaciones. Abrió las páginas de un documento subrayado con algunas anotaciones escritas en tinta azul.

Me encontraba un poco nerviosa. No sabía qué iban a pensar de las entrevistas. No sabía si las autoridades del municipio iban a sugerir cambios que censuraran el contenido de las transcripciones, o si iban a querer darle una sola versión a las entrevistas para narrar una historia homogénea. Ante ambas eventualidades me encontraba en un conflicto. Me negaba a escribir una versión oficial zapatista sobre la construcción de autonomía, pero al mismo tiempo tenía que cuidar el proceso que refleja un proyecto político que comparto, particularmente en un contexto marcado por una guerra de baja intensidad.

Saqué mi pluma y me preparé para hacer las correcciones que él indicaría. Acudí a las páginas 10, 23, 40, anotando los pequeños cambios. Unas cuantas

aclaraciones sobre las organizaciones campesinas previas al zapatismo o de eventos políticos locales. Detalles menores. Sin embargo, tres correcciones resaltaron por sus implicaciones sobre la representación de la historia y de los que la construyen en lo cotidiano.

Mauricio abrió el documento y encontró una de las entrevistas colectivas de las mujeres. En casi todas las comunidades entrevistadas, ellas hablaron de las incursiones del ejército mexicano en 1994 y en 1998 como eventos críticos en su formación política. En 1998, muchas mujeres bloquearon la carretera usando sus cuerpos y unos cuantos palos y piedras como escudos. Enfrentarse a los tanques y a los soldados armados fue sin duda un momento subrayado en sus memorias. Mauricio releyó en voz alta la descripción de estos hechos narrado por una de ellas.

—Ves, en la página 53, aquí dicen que sintieron miedo cuando entraron los soldados. Tienes que quitar lo del miedo y agregar coraje.

Respondí inmediatamente con enojo.

—¡Cómo quieres que le quite la palabra "miedo", si es lo que ellas sintieron! Yo no puedo quitar lo que ellas expresaron sobre sus experiencias.

Imaginé que quizá ese cambio de palabras era una forma de representar a las mujeres zapatistas como mártires que defendían a su pueblo, eliminando la complejidad que definió el momento.

Mauricio se retractó de su recomendación y se quedó pensando un rato. Contestó:

—Bueno, es que el miedo paraliza. Si se pone solamente miedo entonces es como si los soldados les hubieran ganado a ellas. Como si les hubieran sembrado un miedo para que no hicieran nada, que era lo que el gobierno quería. Pero no fue así. Yo creo que también sintieron coraje porque si no se hubieran movido ni defendido. Ellas les tiraron piedras a los soldados y los corrieron. Por eso fue coraje.

Yo también me quedé pensativa hasta finalmente responder:

—Ah, a ver si te estoy entendiendo. ¿Ustedes dicen que si sólo se dice miedo es como si ellas solamente fueran víctimas porque el miedo paraliza? En cambio, el coraje moviliza. Y al agregar coraje es una forma de explicar que también actuaron frente a esta situación. ¿Es así?

Mauricio dijo que por ahí iba la cosa. Continuó con el segundo punto.

—También lo que vimos es que en las entrevistas muchas veces los *compas* dicen que llegó gente de afuera a enseñarnos –Mauricio señaló la participación de un hombre en la página 73.

—Llegaron y nos abrieron los ojos. Así dice. Pero no fue así. Y es que no es cierto en parte porque no es otra persona que viene a abrir tus ojos sino que tú abres tus propios ojos. Hemos reflexionado durante muchos años sobre nuestras experiencias y sobre la historia para entender nuestra opresión y explotación. Si con estas palabras se va a escribir un libro, entonces se tiene que cambiar esto de que llegaron a sembrar las ideas.

Le dio vuelta a la página para mostrar que continuaba con lo mismo pero estaba pasando a otro punto.

—Está bien que se hable de esas otras personas –dijo refiriéndose a los múltiples actores religiosos, de grupos solidarios, de organizaciones no gubernamentales, individuos y de organizaciones que han desempeñado distintos papeles en la región durante los últimos 30 años–, ellos son parte de nuestra historia. Pero si se va a hablar de este municipio autónomo entonces nosotros tenemos que estar en el centro. Los del gobierno y mucha gente que escribe sobre nosotros, como quien dice, nos cambia de lugar. Nos ponen a un ladito.

—¿Te refieres a cuando se escribe sobre los campesinos como personas que no pueden pensar por su cuenta, sino que vienen otros a decirles qué hacer y qué decir?

—Sí. Lo importante es ponernos en el centro de la historia. Se tiene que poner también cuáles fueron los obstáculos, cuáles han sido los errores y cómo los hemos corregido o como se están corrigiendo. Por eso es importante la historia, porque nos dice qué pasó pero también nos ayuda a reflexionar para ver cómo le vamos a seguir haciendo. Pero de eso se trata, que nosotros la estamos haciendo.

La conversación me acompañó durante varios días. *Grosso modo*, el cambio de palabras parecía ser un asunto menor. Pero contextualizado en el proceso de construcción de la autonomía y de lógicas dominantes que intentan delimitar sus propuestas, la conversación iba mucho más a fondo. Mauricio, como miembro del concejo autónomo, estaba haciendo una crítica sobre las diversas representaciones hegemónicas de ellos como actores políticos, indígenas y rebeldes.

La producción de conocimientos sobre los pueblos indígenas de México en las épocas de Vogt y de Sol Tax se centraba en representaciones de los pueblos como seres fuera de la historia y del tiempo, aislados en comunidades premodernas. Más de seis décadas después aún permanecen discursos que representan a distintos actores indígenas, por su condición de indígenas y campesinos, como incapaces de incidir en la construcción de la historia. A lo largo de estos quince años desde el levantamiento zapatista, la permanencia de esta colonialidad del conocimiento

se ha activado y articulado a ciertos intereses estatales en distintos momentos para desacreditar al movimiento.

A lo largo de estos años, los medios han publicado declaraciones que argumentan que los campesinos no son capaces de haber organizado un movimiento de esta magnitud, que han sido manipulados por gente extranjera y políticos de la ciudad. Fue la iglesia católica y don Samuel Ruiz quien les dio la idea (Legorreta, 1998). Si la base de un movimiento social fuera conformada por hombres mestizos de clase media urbana, el mismo argumento no hubiera encontrado eco en el "sentido común" de un sector importante de la población. Mauricio, al proponer la reconstrucción de las frases para ubicar a los miembros de los poblados como los sujetos de la acción, en vez de receptores del verbo, criticaba los discursos que reproducen conocimientos colonizantes y, en este caso, también cuestionaba sus implicaciones políticas.

A la vez, los comentarios señalaban una serie de tensiones relacionadas con formas contradictorias de resistencia ante la articulación de ciertas prácticas y discursos dominantes. Su discrepancia con las palabras de los individuos entrevistados seguramente tenía que ver con tensiones que existen entre las preocupaciones y responsabilidades de autoridades y las de sus "bases". Pero también señalaban tensiones que existen cuando actores subalternos intentan construir contranarrativas.

La manera en que se cuenta una historia se restringe por las formas en que esa historia es recibida, por cómo se escucha, quién la escucha y qué se hace con esas palabras (Mohanty, 2003). Me quedé pensando que para ciertos públicos liberales, resulta más aceptable escuchar versiones de grupos marginados exclusivamente desde su posición de víctimas que desde su papel de actor histórico. Resaltan documentales, libros e imágenes, que representan a los que han sufrido actos de represión estatal y de marginalización económico-social, únicamente como victimas. Incómoda con el papel que me habían asignado de reescribir ciertas interpretaciones del pasado e intrigada por ver si tensiones de este tipo se presentaron en otros momentos, releí las transcripciones de nuevo. Con una mirada fresca noté que entre los mismos participantes existían los debates a los que Mauricio hizo referencia.

Leer las entrevistas juntas, especialmente las de las mujeres, permitió identificar los debates y los conflictos en torno a cómo se representan ciertos sucesos históricos. Mientras algunas se enfocaban, con la formalidad de un lenguaje testimonial,

a resaltar los sufrimientos y los actos represivos a manos de los soldados, de los finqueros o de su marido, otras interrumpían el relato para cuestionar la interpretación. Ofrezco este segmento de una entrevista como ejemplo:

> Empezó a hablar una anciana con un tono de dolor, enfatizaba cada palabra y dirigía su mirada a las jóvenes. "Era bien dura la vida. Puro sufrimiento se vivió. El patrón era el mero patrón. Aprovechaba cuando los hombres estaban lejos y mandaba traer las tortillas con las muchachas para violarlas".
> Una de las mujeres jóvenes brincó al escuchar la memoria y, con una risa nerviosa, interrumpió. "¡Pero no era para aguantar eso! Si el patrón lo intentaba, yo le hubiera metido una patada y salgo corriendo".
> Otra mujer joven aclaró, "Pero el marido o el papá agarraba la misma idea que el patrón y no tenía quién te hiciera caso, hacía lo mismo que ellos. No teníamos derecho. Por eso tenemos mucho miedo de enfrentar a los soldados, al gobierno, al marido".
> "Con la palabra de Dios se fue quitando. Ahí nos abrieron los ojos", dijo una tercera mujer, al recordar uno de los espacios principales de discusiones colectivas sobre el pasado.
> Continuaron las reflexiones desde la agencia de las propias mujeres, "Las mujeres se apoyaban entre ellas [en la comunidad]. Mi mamá así lo hizo. De niña yo veía las mujeres salir a jugar básquet y quería ir con ellas. Mi mamá se ponía pantalón y salía [al centro del pueblo] con las demás. Ahí vi que se apoyaban y que las mujeres también pueden hacer cosas. Me daba risa ver a mi mamá así".

Una parte fundamental del segmento de este testimonio fue el acto de denunciar las experiencias de sufrimiento, de represiones y de un dolor colectivo heredado a lo largo de los años. Narrar un testimonio representa una forma de recordar historias colectivas de resistencia y represión para nombrar esas experiencias a partir de su socialización y documentación. El testimonio se puede convertir en un medio por el cual se comparten dolores para sanar estas heridas colectivas (Naples, 2003). Muchas estudiosas han identificado la importancia de un espacio testimonial, de nombrar y señalar, para sanar, como parte de procesos de descolonización (Tuhiwai-Smith, 1999; Anzaldúa, 1987; Pérez, 1999; Saldaña-Portillo, 2003).

Sin embargo, los testimonios y las denuncias no existen en un vacío de poder, fuera de procesos interpretativos y prácticas institucionales. Están restringidos por marcos discursivos (Naples, 2003). Quizá el marco que más predomina en zonas

de conflicto, donde las denuncias sobre violaciones a los derechos humanos forman parte fundamental de medidas para enfrentar el aparato estatal represivo, es el marco del "sujeto-víctima" (Kapur, 2002). Los actores oprimidos son identificados y categorizados exclusivamente por su calidad de víctimas del aparato estatal, de las estructuras políticas económicas y de la violencia.

Recién, los debates han generado una nueva categoría de víctima, la víctima de la cultura y de los usos y costumbres (Newdick, 2005). Se argumenta que la mujer indígena es víctima de las tradiciones de sus pueblos, por eso no se deben reconocer los derechos colectivos (Speed, 2007). Esta última serie de prototipos del "sujeto-víctima" se nutre de discursos colonizadores que codifican el conocimiento sobre mujeres del tercer mundo como víctimas de la violencia patriarcal, del proceso neocolonial, como dependientes de las decisiones y acciones de los demás y como universalmente oprimidas (Mohanty, 2003).

Resaltar historias de represión y de victimización ha sido una forma de encontrar espacios en los medios de comunicación, en redes de organizaciones de derechos humanos, lo que ha supuesto atraer la presencia de grupos solidarios. Por lo tanto, cumple con un papel importante para detener actos violentos en zonas de conflicto. Con ello no quiero decir que un testimonio es exclusivamente un acto estratégico. Los sufrimientos vividos a manos de finqueros represivos, de los soldados que protegen ciertos intereses políticos y sociales, de representantes estatales corruptos, y de otros actores indígenas locales, son hechos innegables e imposibles de excluir en el acto de narrar experiencias de vida en esta región. Lo que quiero enfatizar es que representaciones del "sujeto-víctima" resuenan y se articulan a marcos discursivos globales de tinte liberal que identifican a actores marginados casi exclusivamente por su calidad de explotados y de reprimidos.

Aunque solamente una minoría de las mujeres que entrevisté había tenido experiencias con periodistas o con académicos, anteriormente estaban familiarizadas con la importancia de estos discursos en un contexto político. Me situaron, con mi pluma y libreta en mano, tomando apuntes de sus palabras para un documento público, como parte de los actores que manejan, reproducen y escuchan sobre todo estas historias de victimización.

Sin embargo, simultáneamente en las entrevistas se nota una inconformidad con los marcos discursivos que limitan las capacidades de autorepresentación desde su propia agencia. Al igual que en el ejemplo de las discusiones entre mujeres en la entrevista en Zapata, los intentos de centrar su capacidad de incidir en la

historia –de darle una cachetada ficticia al finquero, de pelearse contra los actos de violencia– se encontraban en tensión con los testimonios de sufrimiento. La tensión se definía entre intentos de revertir representaciones dominantes y al mismo tiempo reproducirlas como parte de tácticas políticas.

En este sentido, el testimonio, como acción, se acerca al argumento de John Beverley cuando escribe, "si el testimonio fuera simplemente una forma de representar al subalterno como subalterno, a víctimas como víctimas, entonces sería simplemente el género del costumbrismo [...] El testimonio aspira no solamente a interpretar el mundo sino también cambiarlo. Sin embargo, la forma en que uno interpreta el mundo también tiene que ver con cómo uno pretende, a la medida que sea posible, cambiarlo".[12] Beverley (2003:XVI) ubica el testimonio como parte de la agencia de los subalternos, como un modelo para establecer nuevas formas de hacer política, y nuevos imaginarios políticos, como parte de los circuitos de concientización y de resistencia. Las entrevistadas ofrecieron el género del testimonio como parte de esta tensión que crea nuevas representaciones de su historia como pueblos a la vez que actúa como medio de denuncia.

Nuevas gramáticas de descolonización

En su planteamiento original, la investigación-acción en América Latina tuvo como objetivo fusionar diferentes saberes en la búsqueda de soluciones concretas de carácter socioeconómico, por ejemplo de desarrollo comunitario o de educación. La experiencia de llevar a cabo este estudio demostró que una investigación comprometida con la transformación social puede adquirir una definición mucho más amplia. Según el contexto, "resolver" un problema específico no es necesariamente lo prioritario. En este caso si hubiera ofrecido ayudar al concejo a la hora de hacer un diagnóstico de su trabajo, me hubieran recordado que se encuentran inmersos en la construcción de la autonomía en la cual ellos, como gobierno autónomo, se responsabilizan de llevar a cabo tareas de ese tipo. Ayudarles a mejor entender su situación y su trabajo se hubiera tomado como una propuesta que debilita lo que pretenden construir. Quizá en otro tiempo del proceso político de la autonomía, el planteamiento hubiera tenido otros significados y adquirido una importancia que en

[12] Traducción propia.

estos momentos no se le otorgó. Pero en este particular contexto político, marcado sobre todo por la guerra de baja intensidad, en el que yo estaba escribiendo mi tesis doctoral, una investigación-acción no hubiera sido factible.

En cambio, resultó fundamental sujetar la investigación al proceso mismo de la autonomía y así fortalecer prácticas que socializan la información y colectivizan la toma de decisiones. El proceso en sí se volvió igual de importante que cualquier producto final –o productos–. La participación colectiva de las bases de apoyo zapatista se dio de diferentes formas en cuatro etapas distintas: en la decisión de aceptar el estudio y establecer el formato; en las asambleas de cada comunidad, que definieron cómo se llevaría a cabo la recopilación de información; en las reflexiones colectivas surgidas de las entrevistas realizadas; así como en la evaluación y análisis de las entrevistas por parte del concejo.

Enfatizar el proceso mismo es particularmente relevante cuando se está realizando una investigación sobre/con un movimiento social en un contexto de militarización y de conflicto político. El movimiento zapatista ha propuesto, desde el levantamiento, construir alianzas y coaliciones con diferentes actores políticos. La autonomía es un medio para reconfigurar las relaciones con ellos. Esta transformación requiere generar información y conocimientos para revertir jerarquías sociales que mantienen a los pueblos en condiciones de opresión y crear nuevas cartografías de resistencia colectiva. En ese sentido, modificar los métodos a partir de los cuales se recaba la información y transformar las dinámicas que se generan entre los involucrados, forman parte de estos objetivos más amplios.

La prioridad dedicada a la socialización de ciertas memorias sociales y a la reflexión colectiva resultó fundamental para las bases de apoyo entrevistadas. Relacionaron la colectivización de memorias sociales y de experiencias generacionales con la producción de procesos políticos. Ambos articulan la "concientización" colectiva a procesos democratizadores. Aquí existe una continuidad con los planteamientos establecidos en los talleres de reflexión, un método fundamental para la investigación-acción y para los métodos de educación popular en América Latina.

La lógica de realizar un taller en el que el facilitador tiene una idea más trabajada sobre la opresión de los participantes y por lo tanto pretende guiarlos hacia este descubrimiento mediante reflexiones críticas ha sido cuestionada por distintos estudios, como se abordó anteriormente. Sin embargo, es importante resaltar otros elementos de los métodos de los talleres de educación popular, que han generado

prácticas culturales muy significativas. En los últimos 30 años en Chiapas, los espacios de reflexión de la Palabra de Dios, los talleres de análisis organizados por muchas ONG, y las asambleas de algunas organizaciones campesinas han priorizado este método. Las bases de apoyo lo reprodujeron en el espacio de la investigación para sujetar la recopilación de información a sus propios procesos de reflexión política. Hubiera sido más fácil simplemente juntar a algunos miembros de la comunidad para contestar las preguntas realizadas por una "investigadora" y deshacerse del compromiso. Sin embargo, organizar los ensayos y reflexionar conjuntamente a lo largo de la entrevista sujetó el estudio a otras prioridades, y reflejó la importancia que ha tenido este método en el taller de educación popular en el proceso mismo de la autonomía.

Una tarea a futuro se vuelve recuperar el método del taller pero con las modificaciones que sugieren los planteamientos de las teorías feministas arriba descritas. Eso implica usar métodos que no pretenden buscar lo universal a costo de lo particular, métodos que están atentos a las tensiones y fricciones, y que enfatizan el proceso mismo como una parte de los resultados globales.

Al mismo tiempo, los límites establecidos por los silencios y por las exclusiones que se dieron a lo largo de la investigación, abrieron otros rumbos de análisis. En diferentes momentos, los silencios o barreras colocadas –los ensayos previos a la entrevista, las decisiones en las asambleas en las cuales yo solamente asistía en calidad de observadora, el uso del idioma como frontera– me forzaron a estar más atenta a lo que sucedía durante la entrevista que a la información que se estaba compartiendo de forma verbal. En vez de dirigir el lente analítico al contenido de las palabras emitidas, enfocarme en cómo se expresaron y en relación a qué, permitió estar atenta a las tensiones y a las relaciones de poder que están en juego. Esto llevó la investigación a ir más allá de lo descriptivo y de la clasificación de los procesos sociales. Así surgió la importancia de mapear las relaciones de poder que estaban operando en determinado momento, como un paso fundamental para poderlas transformar.

Dos elementos marcaron esta cartografía. En primer lugar, las bases de apoyo criticaron la división de labores que existe entre lo verbal y lo escrito. Recopilar información verbal para después sistematizarla y darle un sentido en la elaboración de un texto escrito corre el riesgo de reproducir lógicas masculinas y coloniales. Existe una aparente división de labores en una investigación tradicional en que uno narra experiencias sueltas mientras el otro las organiza de forma

racional y sistemática. El llegar a la entrevista con un texto escrito representó un cuestionamiento a los efectos que conlleva esta división y ofreció el reto de encontrar métodos de investigación que trascienden la dicotomía.

En segundo lugar, la investigación es un diálogo, pero éste no existe en un vacío, sino que se encuentra condicionado por marcos discursivos hegemónicos y por la producción de representaciones dominantes. Las mujeres entrevistadas resistieron y transformaron narraciones de victimización al mismo tiempo que las reprodujeron al denunciar sus experiencias. La articulación a discursos liberales de derechos humanos crea una fuerza difícil de negar por las implicaciones que tienen en zonas de conflicto. Me ubicaron como alguien que puede hacer "llegar sus voces", utilizaron las representaciones del "sujeto víctima" y al mismo tiempo enfatizaron el hecho de que "nosotros estamos haciendo la historia". La socialización de memorias y la reconstrucción del pasado figuran como elementos fundamentales de formación política. Este mapa inicial sirve para construir nuevas gramáticas de descolonización.

CAPÍTULO II

Ciudadanía e identidad en las comunidades indígenas

Construyendo nuevas formas de ciudadanía

Resistencia zapatista en la región Altos de Chiapas

Alejandro Cerda García

La demanda de autonomía que han venido planteando distintos sectores indígenas en México ha puesto en debate la justificación del otorgamiento de derechos diferenciados sustentados en diferencias culturales, situación que hace imprescindible retomar el debate sobre ciudadanía considerando las reivindicaciones de reconocimiento étnico de los pueblos indígenas en México.

La exploración crítica de la noción de ciudadanía que se expone en este texto nos lleva, por un lado, a revisar la forma como una perspectiva igualitarista de la ciudadanía viene a ser impugnada por concepciones de ciudadanía diferenciada, historizada y antiesencialista. De igual manera, a analizar los cuestionamientos a nociones excluyentes de ciudadanía a partir de su abordaje desde la perspectiva de las producciones discursivas desde el poder, y de la consideración de la dimensión ideológica de los procesos de reconocimiento de la diversidad cultural. Se discute además la necesidad de repensar las nociones de ciudadanía vinculadas a la inscripción del nacimiento y a la asociación mecánica entre Estado-nación-territorio, al tiempo que se valoran sus implicaciones en los procesos reivindicatorios de la diversidad tanto en el ámbito nacional como internacional.

El concepto de ciudadanía étnica ha sido propuesto desde la antropología política como una alternativa para la comprensión de los procesos de relación entre los indígenas y los Estados nacionales, en tanto plantea una acertada crítica a las tradicionales concepciones homogenizantes e igualitaristas –es decir, basadas en el supuesto liberal ficticio de la igualdad entre individuos, haciendo caso omiso de las desigualdades sociales estructurales– de la ciudadanía. Asimismo, proporciona una sugerente utilidad heurística al enfatizar la dimensión sociohistórica y cambiante

de la relación entre las "etnias" y el Estado. El argumento central de este texto es señalar, por un lado, que el reclamo de movimientos indígenas en torno al reconocimiento de su etnicidad implica cuestionar la noción liberal de ciudadanía, perspectiva en la que la idea de ciudadanía étnica es confluyente con las nociones de ciudadanía diferenciada e incluyente; por otro lado, que la noción de ciudadanía ha de ser problematizada a partir de cómo se construye el vínculo entre Estado y movimientos sociales en procesos locales y regionales situados históricamente.

Para discutir este planteamiento, analizo la manera como el municipio autónomo zapatista Vicente Guerrero –situado entre los municipios oficiales de Las Margaritas y Altamirano–, ha venido estableciendo su relación con el Estado mexicano. De manera específica se analiza el proceso a partir del cual se conforma una agenda pública en el ámbito local y cómo se establece la relación entre las autoridades gubernamentales locales y las instancias que se posicionan como autónomas frente a ellas.

El planteamiento central de este aporte es que la experiencia de los municipios autónomos zapatistas, que desde su conformación han estado caracterizados y han reconocido su condición pluriétnica, se contrapone y se constituye como una factual y permanente denuncia a los usos igualitaristas y excluyentes de la noción liberal de ciudadanía.

Cuestionando la concepción dominante de ciudadanía

El concepto de ciudadanía está siendo cada vez más utilizado para analizar la relación que sostienen distintos grupos sociales con los Estados nacionales. A continuación me propongo revisar algunas críticas a la noción dominante de ciudadanía y vincularlas con el concepto de ciudadanía étnica.

Una perspectiva clásica y recurrente sobre ciudadanía es la planteada por Marshall y Bottomore en *Ciudadanía y clase social* (1998). La ciudadanía se concibe como el conjunto de derechos y deberes que vinculan al individuo y le dan plena pertenencia a una sociedad; entre ellos se encuentran los derechos civiles, los políticos y los sociales.

Esta concepción de ciudadanía corresponde a una perspectiva liberal que la refiere –o restringe– a la posibilidad de contar con iguales derechos y obligaciones para todos los ciudadanos, enfatizando las garantías individuales como parte

de los derechos civiles y políticos. Sin embargo, desde las reivindicaciones de movimientos sociales que demandan el reconocimiento de la diversidad cultural, se han venido identificando y denunciando las tensiones o contradicciones de esta forma de concebir la ciudadanía, mismas a las que nos referimos a continuación.

La primera contradicción de la noción liberal de ciudadanía se refiere a que ésta se centra de manera exclusiva en la imparcialidad y en la igualdad de derechos individuales, en contraposición a aquellas perspectivas que consideran válido el reconocimiento de derechos colectivos sustentados en la condición de diversidad cultural, por ejemplo, derechos étnicos y derechos de género.

A diferencia de ello, se proponen concepciones de la diversidad cultural que reconocen la existencia de movimientos contraculturales, así como de actores y discursos autocríticos y contrahegemónicos como parte de las mismas sociedades cuyas prácticas se critican. Esta postura implica situarse críticamente, por un lado frente a etnocentrismos que se autoadscriben como verdaderos y únicos jueces de otras culturas y sociedades, mientras que por otro también cuestiona los argumentos del relativismo cultural a partir de los cuales habría que aceptar prácticas opresivas, muchas veces en contra de las mujeres o de países llamados subdesarrollados o etiquetados como terroristas, por tratarse de prácticas culturales que no es posible cuestionar.

Una segunda contradicción puede ubicarse entre la ciudadanía entendida como espacio reivindicatorio que, paralelamente, puede también fungir como mecanismo de exclusión tanto en el ámbito nacional como internacional. A pesar de que la misma noción de ciudadanía surge como un ideal de reconocimiento de derechos en igualdad de condiciones para los ciudadanos que forman parte de una colectividad, la manera en como se define su contenido y alcances, muchas veces ha funcionado más bien bajo el discurso de la imparcialidad, como forma de exclusión o invisibilización de los miembros de una sociedad que representan la diversidad cultural.

En contraposición a las visiones restringidas o contrarias al reconocimiento de derechos que se han descrito, movimientos reivindicatorios de la diversidad cultural han enfatizado la necesidad de considerar la ciudadanía como un proceso de disputa histórica, como una relación de horizontalidad entre ciudadanos y de éstos con los Estados que si bien remite a una noción universal, adquiere distintos significados y es experimentada de manera diferenciada en distintos contextos. Se propone, entonces, una ciudadanía incluyente (Kabeer, 2007), que retoma el punto

de vista de los actores. Asimismo, al situarse en una perspectiva de equidad de género, se propone una ciudadanía diferenciada (Hernández Castillo, 2003) que reconoce la diversidad como realidad existente y la igualdad como principio para dar tratamiento público a dicha condición de diversidad (Rubio, 2007).

Los procesos de construcción simbólica y discursiva de nuevos referentes para redefinir la noción de ciudadanía, en los que desempeñan un papel central los movimientos de reivindicación de la diversidad cultural, pueden ser pensados como procesos inacabados de construcción de contrahegemonía. Su contingencia y su posibilidad de devenir dominantes se vinculan tanto con los efectos de resistencia y la generación de contradicciones incontenibles que son generados por las perspectivas dominantes en un momento histórico específico (Jameson y Žižek, 1998), como con la capacidad de formaciones discursivas alternativas que pueden articular elementos significantes y factores de contradicción social cuyo contenido se disputa con las pretensiones hegemónicas de los distintos actores que conforman una sociedad (Laclau y Mouffe, 2004).

Una tercera contradicción de la perspectiva liberal de la ciudadanía se vincula con la necesidad de poner en tela de juicio su asociación con el lugar de nacimiento, relación que se presenta como uno de sus argumentos tan centrales como incuestionables. El criterio de reconocer o negar derechos de ciudadanía dependiendo de la inscripción de nacimiento encuentra fundamento en la aparentemente intocable relación entre Estado/nación/territorio. En contraposición, movimientos que reivindican el reconocimiento de derechos políticos sustentados en la diversidad cultural, especialmente de migrantes, han enfatizado la necesidad de disociar la inscripción de nacimiento y la nacionalidad. A esta perspectiva se alude no sólo cuando se reivindica el llamado "derecho a migrar con derechos", sino también desde planteamientos que proponen considerar la ciudadanía como una condición de "estar en éxodo", esto es, como una ciudadanía "extraterritorial" o "aterritorial".

Sentido político de la ciudadanía étnica

El planteamiento de la ciudadanía étnica se concibe desde una perspectiva sociohistórica que considera las relaciones de poder entre los distintos estratos sociales "como un proceso cultural en el sentido de que los marginados y excluidos

tienen una visión particular de lo que sería la pertenencia; y hay que considerar esa visión al renegociar el contrato nacional con tales grupos" (Rosaldo, 2000). La cultura es una construcción social e histórica, es decir, un proceso y no un hecho acabado que se encuentra fuertemente vinculado con las luchas de movimientos sociales para la reivindicación de los derechos de afroamericanos, indígenas, chicanos, asiático-americanos, entre otros. Son precisamente estos grupos organizados los que mediante sus luchas reivindicativas cuestionan la manera como se define el concepto de bien común y la forma como determinados grupos de poder asocian su interés particular con una idea de bien común que deviene dominante.

A partir de estos cuestionamientos y "situándose" como chicano, Rosaldo propone que la ciudadanía cultural debe considerar los vínculos de pertenencia, el derecho a la identidad cultural y las fronteras de intercambio social. Son estas últimas las que nos permiten reconocer las diferencias de género, de generación, de pertenencia étnica: "El caso actual de los chicanos dentro de Estados Unidos ilumina los temas que hemos abordado, sobre todo los procesos de grupos dominantes que excluyen o marginan [en muchos casos sin darse cuenta de las consecuencias] a los grupos subordinados" (Rosaldo, 2000:44).

La participación diferenciada en la vida nacional que ha sido desarrollada y reclamada históricamente por los grupos étnicos, entre ellos los indígenas, ha construido visiones alternativas, por ejemplo del "territorio" y de "nación". Asimismo, en el contexto de la política gubernamental indigenista a partir de la formación del Estado-nación mexicano, se sugiere como uno de los ejes de análisis para entender la ciudadanía étnica en nuestro país, el abordaje del papel que desarrollaron los maestros bilingües y los promotores culturales a partir de la construcción de un discurso de "indigenismo crítico" o "indianismo" que comenzó a tomar mayor relevancia a partir del movimiento estudiantil de 1968 (De la Peña, 1999).

Esta conceptualización de ciudadanía étnica nos permite confrontar las visiones esencialistas de la identidad étnica que "colocan al otro como parte del pasado y, así, niegan su posible coetanidad", al tiempo que posibilita el análisis de los nuevos contextos en los que se materializa el vínculo entre grupos étnicos y Estados nacionales, como son la migración y las relaciones internacionales. En esta lógica, se cuestiona la legitimidad de un Estado que impone por la fuerza una idea etnocéntrica de nación y de nacionalidad; los migrantes reclaman el reconocimiento

de sus derechos tanto en sus países de origen como en los de destino, situación que se vincula con la frecuente relación de subordinación económica de los primeros frente a los segundos.

El concepto de ciudadanía étnica releva la contradicción entre una ciudadanía universal fundada en la igualdad de derechos para todos y el reconocimiento de derechos diferenciados por alteridades construidas socialmente, que al desarrollar su *praxis* como movimientos sociales imprimen un sentido plenamente político a esta aparente disyuntiva.

Desde este mismo enfoque es necesario desmitificar el carácter "omnisciente" de los Estados nacionales para definir aquellos elementos propios de ciertos grupos étnicos o indígenas que se clasifican como violaciones a los derechos humanos y, finalmente, la necesidad de poner en tela de juicio aquellas justificaciones que se utilizan para aplicar distintos criterios de justicia al interior de los Estados nacionales, que los países del primer mundo no ponen en práctica de forma coherente en el ámbito de las relaciones internacionales.[1]

A continuación, pretendo poner en diálogo esta breve revisión de los planteamientos en torno a la idea de ciudadanía étnica que se sustenta con la información de corte etnográfico obtenida en un municipio autónomo zapatista de la región Altos del estado de Chiapas. A continuación analizaremos cómo se conforma la "agenda pública" en dicho municipio autónomo a partir de la interacción entre actores en el espacio local, mientras que en un inciso posterior nos enfocaremos a caracterizar la forma como las instancias del gobierno autónomo establecen su relación con las autoridades "oficiales" de los tres órdenes de gobierno existentes en nuestro país.

Agenda pública regional

Los datos aquí presentados se refieren al municipio autónomo zapatista Vicente Guerrero, que se ubica en la región sur del municipio oficial de Altamirano y en la zona norte del municipio oficial de Las Margaritas, en las orillas de lo que se considera la zona de Los Altos de Chiapas. Trasladarse de la cabecera municipal

[1] Esta crítica de Charles Hale (2002) se refiere expresamente a los planteamientos que sobre los ámbitos mencionados son expuestos por Will Kymlicka (1996).

autónoma (Cerda, 2005) a la cabecera del municipio oficial en transporte público sigue siendo azaroso a pesar de que la distancia entre ambas no supera los 20 o 30 kilómetros. El transporte en pequeñas camionetas de redilas, una parte del trayecto sobre brecha de terracería y otra de carretera pavimentada, que incluye el puente que permite saltear el cauce del Tzaconejá, es un ámbito que podría llamarse de intercambio público.

A través de estos accesos tienen que trasladarse igual priístas que zapatistas, troceros –transportistas de madera– y camiones de refrescos, autoridades municipales y vehículos de los programas gubernamentales, ministros de culto y dirigentes políticos, e incluso vehículos para el mantenimiento de la red eléctrica. A pesar de la diversidad del tránsito éste no es muy continuo. Puede decirse que casi de forma cotidiana, el traslado de ida o de regreso hace coincidir a miembros de distintas filiaciones políticas o de diversos grupos religiosos, que con simpatía, indiferencia o conflicto, lo mismo se saludan que se ignoran. Si uno no ubica algún rostro conocido, se puede optar entre el silencio o los temas sin mayor importancia.

Pero ¿cómo pueden caracterizarse los actores que influyen en la vida pública local?, ¿Cuáles son los asuntos que les interesan y qué alternativas prefieren frente a éstos? Para responder a tales preguntas es necesario en un primer momento explicar que cuando nos referimos a "agenda pública municipal y regional" estamos haciendo referencia al conjunto de problemáticas o cuestiones que tienen algún tipo de repercusión en el espacio geográfico local, frente a los cuales los actores que conviven en dicho territorio, entre los que necesariamente se encuentran las autoridades gubernamentales, desarrollan distintas concepciones en torno a sus causas, significados, alternativas de solución y alianzas, presionando, demandando, asignando o asumiendo distintas posiciones en un ámbito complejo de relaciones de poder.

A pesar de que el análisis de una cuestión de esta magnitud requeriría un examen muy amplio, más aún tratándose de un ámbito en el que continúa vigente un conflicto político militar, aquí trataremos de brindar un panorama general que permita contextualizar los planteamientos y acciones del gobierno autónomo.

Con el antecedente de una historia de varias décadas en la región y a partir de su militancia en el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y en organizaciones campesinas afines, se encuentra presente en la región un grupo de priístas. Sus miembros se encuentran tanto en las pequeñas poblaciones como en la cabecera municipal, y sus principales aliados son los presidentes municipales y miembros

del Congreso local que, al menos hasta ese entonces, en su mayoría continuaba siendo parte de dicho partido. Se verifica entonces una alianza de intereses entre mestizos de la cabecera municipal y tojolab'ales de las localidades rurales que, sin embargo, mantiene vigente el racismo hacia estos últimos. Ejemplo de ello es un anuncio en hojas fotocopiadas que se encontraba en los principales comercios de la cabecera municipal de Altamirano:

> Ya basta, ya basta, compañeros de Ocosingo, compañeros de Altamirano, de que sigamos sirviendo a intereses extranjeros, de que los zapatistas sigan poniendo retenes, de que tengamos autoridades nacionales incompetentes. A unas autoridades que sí cuidan los intereses extranjeros como el Plan Puebla Panamá, porque somos unos cobardes y no queremos defender nuestro patrimonio y el de nuestras familias. Organicémonos para defender nuestros derechos y defender nuestro patrimonio y de nuestros hijos. Organicémonos como sociedad civil. Ayúdanos a difundir este mensaje (Altamirano, 8 de julio de 2003).

Probablemente la mayor preocupación de los priístas es mantener o recuperar el control territorial que tenían anteriormente y que ha venido debilitándose a partir del año 2000, fecha en que su partido perdió tanto la gobernatura del estado como la Presidencia de la República. Su posicionamiento incluye el uso de los programas y servicios gubernamentales, situación que se ha visto favorecida por la estrategia de inyección de recursos en materia de desarrollo social como forma de debilitamiento del movimiento zapatista, misma que está siendo impulsada fuertemente desde el año 2000.

Otro grupo existente en la región es el constituido por las que podemos caracterizar como "organizaciones independientes", se trata de instancias no priístas que mantienen un discurso y una actitud de cuestionamiento ante las acciones de aquéllos. Algunas de estas organizaciones "independientes" mantienen un cierto vínculo con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) o bien permanecen sin establecer vínculos partidistas.

La estrategia de estas organizaciones independientes parece centrarse en la defensa de los intereses de sus militantes, especialmente del derecho sobre sus tierras frente a las permanentes amenazas de apropiación de las mismas por miembros de otras organizaciones. En la mayoría de los casos estas organizaciones cuentan con espacios de interlocución con autoridades, primordialmente con

instancias del gobierno del estado de Chiapas y con las respectivas presidencias municipales. En este sentido, una parte importante de su labor se centra en favorecer el acceso de sus afiliados a los programas gubernamentales, o en lograr que éstos lleguen a las zonas geográficas donde se encuentran sus militantes o donde les interesa ampliar sus bases de apoyo.

En la región también pueden encontrarse localidades que en el lenguaje coloquial local se denominan "sin organización", lo cual significa que eventualmente no forman parte activa de ninguna de las instancias mencionadas ni del movimiento zapatista, a pesar de que casi siempre tienen el antecedente de haber pertenecido a alguna de ellas. En un contexto conflictivo y de enfrentamiento entre organizaciones como el que existe actualmente en la región, este tipo de localidades se encuentran en una situación de mayor vulnerabilidad en tanto no están articuladas entre sí y se enfocan básicamente a la atracción de recursos o servicios gubernamentales para los habitantes de su propia localidad.

En constante convivencia cotidiana con los actores descritos, se encuentran también los "zapatistas", evidentemente vinculados con el EZLN. Este grupo está constituido por los miembros de familias que militan en dicho movimiento –como base de apoyo de lo que inicialmente se presentó en forma de una rebelión armada–, con sus respectivas autoridades civiles en los ámbitos comunitario, municipal y de zona o región. Como un signo de resistencia los zapatistas no acceden a los programas gubernamentales, han centrado sus esfuerzos en promover y conservar la adhesión a su movimiento y a poner en marcha servicios que ellos mismos brindan a sus bases de apoyo, y que en algunos casos ofrecen a los no zapatistas como un mecanismo de mostrar la efectividad de su posición y, eventualmente, conseguir nuevos integrantes.

Otro actor imprescindible para dar cuenta del contexto local lo constituyen las instancias de gobierno municipal, estatal y federal que llevan a cabo algún tipo de programa o acción en el territorio regional, cuyo papel analizamos en el siguiente apartado. Asimismo, algunos actores locales mencionan la presencia y actuación de grupos paramilitares en la región.

Como comentamos previamente, la agenda pública municipal o regional se caracteriza por los distintos posicionamientos de los actores en dicho ámbito, mismo que se expresa a partir del énfasis en problemáticas más o menos comunes para la colectividad que comparte el territorio, así como en las distintas alternativas que

se plantean o llevan a cabo al respecto. A partir del análisis de la interacción de los distintos actores a los que nos hemos referido, pueden identificarse al menos cuatro cuestiones o problemas públicos, que referimos a continuación.

Un primer asunto público se refiere al uso y control de la tierra y el territorio, esto es, las expectativas, intencionalidades y mecanismos de control que los distintos actores ponen en marcha con el fin de lograr la tierra y el territorio en favor de sus propios intereses, o con el objetivo de disminuir la influencia de quienes tienen otras alternativas para su utilización.

La disputa por el territorio, entendida como la atribución de un gobierno de ejercer y tomar decisiones en un ámbito geográfico delimitado, se vincula con los asuntos relacionados con la tenencia de la tierra, los cuales se relacionan primordialmente con conflictos de límites entre terrenos ejidales cuyos propietarios, en la mayoría de los casos, pertenecen a distintos grupos políticos. Otra fuente permanente de conflicto la constituyen las "tierras recuperadas", en tanto que los distintos actores desarrollan estrategias para apropiárselas y utilizarlas de acuerdo con sus intereses.

Las autoridades de los municipios oficiales y de los municipios autónomos encabezan el enfrentamiento por el control territorial, mismo que a diferencia de los asuntos relacionados con la tenencia de la tierra se relaciona, por ejemplo, con las pugnas por el uso y tráfico de madera, la construcción o pavimentación de caminos, la realización de obras o la instalación de nuevos servicios, entre otros. En la vida cotidiana, autoridades oficiales y autónomas buscan apropiarse de la toma de decisiones, realizar las acciones que les parecen más útiles para garantizar el control del territorio y para obtener mayor legitimidad ante los grupos locales. La cuestión de la tierra y el territorio es, probablemente, el asunto en el que la mayoría de los actores locales invierten una mayor cantidad de tiempo, esfuerzos y recursos, situación que muestra su relevancia como "asunto público".

Una segunda cuestión pública puede ubicarse en los mecanismos de resolución de conflictos. En este sentido puede observarse la puesta en práctica y uso para-lelo de dos sistemas de resolución de conflictos: los mecanismos estatales de procuración e impartición de justicia, frente a las comisiones de honor y justicia de los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno. Este es un tema que preocupa especialmente a los actores locales y en torno al cual se debate permanentemente.

Un tercer asunto público lo constituyen los programas o servicios relacionados con la salud, la educación, el suministro de energía eléctrica, el agua potable, el

abasto de productos que no se consiguen localmente. Este campo de la "política social" se ha convertido en un campo de batalla en el que las autoridades oficiales buscan realizar el mayor número de servicios, mientras que simultáneamente funcionan las escuelas y las clínicas autónomas. En un ambiente polarizado, el uso de determinado tipo de servicios puede tener múltiples implicaciones y al mismo tiempo ser motivo de cohesión o conflicto.

Finalmente, un cuarto asunto público es la participación en los procesos electorales y las gestiones para que miembros de las organizaciones accedan a cargos públicos. Se ubican aquí dos posiciones principales que podrían caracterizarse como interlocución –participación en votaciones y desarrollo de mecanismos de presión y negociación con autoridades–; e impugnación –estrategia de resistencia a partir del rechazo de programas gubernamentales y el desarrollo de estrategias autogestivas–, esta última impulsada por los zapatistas sobre todo durante los años posteriores a la firma de los Acuerdos de San Andrés en 1996.

> Ya un tiempo estuvimos con los partidos, los zapatistas votamos por un candidato del PRD. Pero vimos que no hubo ningún cambio. Se olvidó del apoyo que les dimos. Ese candidato, el Gonzalo Martínez, fue el que luego se unió con el Kánter y participó en el asesinato del compañero José Sántiz en Altamirano [...] El problema tiene que ver con la propuesta de privatización que tiene el presidente y los diputados del PAN. Sólo si entran los del PRD podría haber un cambio en esa propuesta, pero no es seguro. Dicen muchas cosas pero no las cumplen. Así pasó con la Ley Indígena para el reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés. Dijeron que iban a apoyar y a la mera hora aprobaron otra propuesta con el apoyo del PRD (entrevista C. de S.M.Ch., 7 y 24 de mayo de 2003).

Cabe hacer notar que Altamirano fue la única región en la que los zapatistas votaron, y fue solamente en 1995. El resultado fue menos que favorable, por lo que posteriormente optaron por no seguir la misma estrategia.

Es frente a estas distintas cuestiones o problemáticas que los diferentes actores desarrollan discursos y prácticas, se alían y se enfrentan, hacen planteamientos y también desarrollan estrategias distintas de resolución.

La revisión que hemos hecho en este inciso de la manera como se conforma la agenda pública en un municipio autónomo nos refiere a las modalidades en las que la ciudadanía –entendida como proceso sociohistórico de establecimiento del vínculo entre individuos y sociedad– tiene una de sus dimensiones fundamentales

en el espacio local, en tanto que es a partir de las problemáticas, dinámicas y conflictos en los que los actores se ven involucrados, como se construye en lo cotidiano la relación con la sociedad y las autoridades.

La ciudadanía local sólo puede ser entendida, sin embargo, a partir de su necesario vínculo con procesos que se desarrollan en las entidades federativas, así como en los ámbitos nacional e internacional. Lejos de concebirse en forma determinista o mecánica el vínculo entre lo local y lo nacional, como aquí ha tratado de plantearse, implica empaparse de los procesos políticos que dan sentido al comportamiento cotidiano de los actores que se desenvuelven en un municipio o una determinada región del país.

La información proporcionada nos muestra además que la forma en cómo se ejerce la dimensión local de la ciudadanía se verifica a partir de una serie de mediaciones, como son determinadas alianzas o conflictos con actores "extra locales": partidos políticos, gobernantes estatales, servidores públicos federales. Lo compartido en este apartado son algunos de los campos en los que se disputa y se construye "ciudadanía local".

Entre los actores a los que nos hemos referido, se encuentran necesariamente las autoridades gubernamentales, mismas que si bien en el ámbito local también establecen distintas modalidades de interacción, merecen un tratamiento específico en virtud de que han recibido un mandato democrático y ejercen los recursos públicos. Debido a ello, en el siguiente apartado nos enfocamos a analizar la relación entre autoridades oficiales y autoridades autónomas.

Las caras de la resistencia: relación entre instancias autónomas y autoridades oficiales

En este inciso nos referiremos a algunas de las características de la forma en cómo ha venido estableciéndose la relación entre el municipio autónomo y en general el movimiento zapatista en relación con las autoridades gubernamentales, tanto federales como estatales y municipales. Aunque reconocemos la utilidad de situar este tipo de análisis en una perspectiva histórica más amplia (Cerda, 2005), en este trabajo nos referiremos a algunas de las acciones emprendidas a partir del año 2000, fecha en la que comienza en México la alternancia de partido en el poder.

En mayo de 2003 el gobierno foxista anunció la transformación del Instituto Nacional Indigenista en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), medida burocrática que no representa más que una nueva vuelta de tuerca al indigenismo mexicano, que continúa empeñado en establecer una relación de "tutelaje" hacia los pueblos indígenas al tiempo que se resiste rotundamente a reconocer sus derechos políticos (Hernández, Paz y Sierra, 2004). Esta postura del presidente de la República era interpretada en los términos que se reflejan en uno de los contenidos de la educación autónoma del día siguiente al que se anunció la conformación de dicha comisión:

> Dice Fox que "nunca más un México sin indígenas" o sin nosotros, pero a Fox le hace falta que cumpla porque cuando estaba en campaña dijo que en 15 minutos ya estaba resuelto el derecho y las culturas indígenas. Sociedad Civil Mexicana (Diario de campo, 23 de mayo de 2003).

Con esta orientación, la acción gubernamental en la región tojolab'al que ahora nos ocupa tiene su expresión más visible en los programas gubernamentales de desarrollo social: Programa de Desarrollo Humano Oportunidades y Programa de Apoyo al Campo (Procampo), son los que tienen mayor cobertura y consiguen poner en práctica la transferencia directa de recursos a los beneficiarios. A decir de los zapatistas y de otras organizaciones indígenas en la región, la llamada "inversión social" ha aumentado en la zona de conflicto y se ha vuelto un elemento central para desarticular y disminuir el número de sus militantes.

> Pero eso es lo que está pasando. Que los zapatistas ya aprendieron a ahorrar y a organizarse. A cuidar el dinero que tienen en su casa. Entonces cuando llega el apoyo del gobierno en láminas o fertilizante, entonces los priístas que lo reciben ahí nomás lo están vendiendo y lo venden muy barato porque lo que quieren es dinero. Entonces los zapatistas lo compran pero muy barato y así lo utilizan. Entonces los zapatistas son quienes realmente lo están utilizando. Así son los zapatudos (entrevista J.L., 1 de agosto de 2003).

En este ámbito municipal y regional, "los autónomos" plantean una posición de resistencia que se materializa por un lado en el rechazo de los programas sociales gubernamentales y, por otro, en la aplicación del llamado "impuesto hermano",

mismo que se conforma por una parte o porcentaje de los recursos que reciben algunos habitantes del territorio autónomo. Aunque en un primer momento se había planteado que este impuesto se aplicaría a los donativos provenientes de la sociedad civil, en algunos casos también se ha aplicado (de una u otra forma) a los mismos programas gubernamentales. Es mediante este tipo de estrategias de control del flujo de recursos externos que los gobiernos autónomos redefinen permanentemente sus posibilidades de ejercicio de poder y defensa de sus intereses en un territorio que a su vez es motivo de constante disputa.

El gobierno de Chiapas, dentro del ámbito de su competencia, también aplica en esta región programas sociales. Entre ellos, los de mayor visibilidad parecen ser el Programa Integral de Desarrollo Sustentable de la Selva (PIDSS); el Programa Vida Mejor, y el Programa de Desayunos Escolares, todos con características muy similares a los realizados por la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) en el ámbito federal. La instancia del gobierno estatal con la que las organizaciones indígenas mantienen una relación constante es la Secretaría de Pueblos Indios, que a partir del 2000 ha sido conducida por antiguos dirigentes indígenas.

La relación entre gobierno del estado de Chiapas y EZLN no ha dejado de ser tensa, sobre todo por la cercanía del primero con la administración foxista. A pesar de ello, el gobierno del estado durante dicho periodo, dio ciertas muestras de apertura hacia el movimiento zapatista, una de ellas manifestada en su respuesta al anuncio de la conformación de los Caracoles en agosto de 2003:

> En relación a las recientes declaraciones del EZLN sobre la creación de las Juntas de Buen Gobierno, se trata de una propuesta interesante para la solución de los conflictos internos y para el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos y comunidades. Consideramos que es una buena iniciativa, que es legal y que de ninguna manera contraviene las disposiciones legales vigentes (mensaje radiofónico del gobierno del estado de Chiapas, 2 de agosto de 2003).

En lo que respecta a la relación entre las autoridades autónomas y los municipios oficiales puede observarse que, paradójicamente, se trata del ámbito en el que "los autónomos" pueden tener mayor influencia pero que, debido al sistema centralista que continúa prevaleciendo en México, cuenta hasta ahora con un número muy limitado de atribuciones y recursos. A pesar de ello, representa la

instancia de autoridad oficial más próxima cuyas sedes, en algunos casos, fueron tomadas durante los primeros días de enero de 1994. El palacio de gobierno del municipio de Altamirano fue demolido parcialmente en esas fechas y, actualmente remodelado, continúa siendo el espacio simbólico de enfrentamiento entre los indígenas zapatistas y las familias mestizas que han ocupado este lugar de poder durante décadas.

En este caso, el motivo de los enfrentamientos se asocia, por ejemplo, con el otorgamiento o negación de servicios de suministro de energía eléctrica, la introducción de caminos, su arreglo o pavimentación, entre otros. El ejercicio de poder en el ámbito simbólico se refleja en la dimensión territorial. El municipio oficial cuenta con una jurisdicción sobre un territorio determinado reconocido en la legislación vigente, mientras que los municipios autónomos, con base en el arraigo mayoritario en localidades que se asientan en un determinado territorio, se atribuye a sí mismo la facultad de tomar decisiones en el lugar que ejerce, situación que se materializa en la instalación de portones de entrada a los municipios autónomos que se colocan justamente en los caminos de acceso, que por igual tienen que utilizar los distintos actores territoriales, ya sean zapatistas o no.

El uso del territorio, la forma de llamarlo, de distribuirlo, pero sobre todo de tomar decisiones sobre el mismo, del uso de los recursos y de la realización de obras, trasciende las demandas de los indígenas y campesinos de esta región que se centraban en la tenencia de la tierra, para complementarse ahora con una dimen-sión política de la base geográfica que se concibe como la "jurisdicción" sobre un "territorio" cuyo control se disputa permanentemente a las instancias de autoridad oficial.

Según los planteamientos esbozados, la relación que ha venido estableciéndose entre el municipio autónomo y las autoridades gubernamentales ha tomado distintos matices de acuerdo con el nivel[2] de gobierno de que se trate. En lo que respecta a la relación con el gobierno federal puede observarse que a pesar del reconocimiento discursivo de la conformación multicultural del país, no se registran avances significativos en el reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos indígenas. Esta posición del gobierno federal se refleja en su reiterada intención de reducir el conflicto a las carencias sociales de los indígenas que,

[2] La expresión "nivel de gobierno" se utiliza, como se hace comúnmente, para las instancias federales, estatales o municipales.

desde su perspectiva, ya ha quedado resuelto a partir del aumento de recursos para programas sociales que se ha registrado en el sureste del país (SRE, 1995).[3]

Por otra parte, la relación entre las instancias autónomas zapatistas y el gobierno de Chiapas se ha caracterizado por la ambigüedad en tanto que se trata de un gobierno local que se debate entre la cercanía al proyecto de corte neoliberal impulsado por la administración federal 2000-2006, al tiempo que inevitablemente reconoce las necesidades y conflictos que imperan en la entidad, mismos que han sido planteados por el movimiento zapatista como una de las principales razones que justifican su existencia.

El nivel municipal aparece como el espacio gubernamental donde las instancias autónomas zapatistas han logrado tener mayor influencia y establecer mejores canales de negociación, mismos que pronto encuentran sus límites en las reducidas atribuciones y recursos que el esquema centralista mexicano ha otorgado al afamado municipio libre. Uno de los puntos sensibles del conflicto y de la negociación entre autoridades oficiales y autoridades autónomas se ha centrado en la pugna por el control territorial a partir del uso de recursos y la autorización de la instalación de servicios públicos asignados a dichos municipios. Este nuevo frente de batalla viene a sobreponerse a los añejos enfrentamientos entre los mestizos ganaderos de las cabeceras municipales y los indígenas campesinos de las pequeñas localidades ejidales.

Esta pugna por el control de los recursos y servicios públicos destinados a invertirse o ubicarse en los territorios autónomos se articula con los múltiples conflictos agrarios que continúan existiendo en la región. Como he documentado en otros trabajos (Cerda, 2005:287-357), el análisis específico de la forma como se solicita la intervención de las autoridades autónomas y la manera como éstas contribuyen a su resolución, muestra que han conseguido un alto grado de legitimidad en tanto su colaboración es solicitada por organizaciones que no forman parte del movimiento zapatista e incluso por sus opositores de filiación priísta.

Esta forma de las instancias autónomas zapatistas que pone en práctica nuevas maneras de establecer sus relaciones con las autoridades gubernamentales nos remite a una "ciudadanía étnica" de características particulares. Por un lado se desarrolla una ciudadanía que impugna las decisiones de las instancias gubernamentales a manera de resistencia, mientras que por otro se establece un tipo de relación que

[3] Véase en este sentido el apartado especial sobre Chiapas (SRE, 1995).

disputa la jurisdicción territorial y el uso de los recursos destinados a partir del presupuesto público.

Finalmente, es necesario mencionar que a pesar de los distintos énfasis y de las estrategias de negociación que se han puesto en práctica entre autoridades gubernamentales e instancias autónomas, en el ámbito local continúa privando un ambiente de enfrentamiento y hostigamiento al movimiento zapatista, tal como lo muestra la denuncia del hostigamiento militar ejercido el 1 de enero de 1998 en contra de algunas de las localidades que forman parte del municipio autónomo Vicente Guerrero, ubicado en el territorio correspondiente a los municipios de Altamirano y Las Margaritas, Chiapas:

> Nuestros pueblos empezaron a sufrir el hostigamiento militar por helicópteros y por las carreteras. Hubo necesidad de que los compañeros se organizaran para correr al ejército federal, para que no entrara en la comunidad. El primero de enero de 1998, entró el ejército y la seguridad pública a comunidades de nuestro municipio. Los soldados entraron a romper la tienda colectiva, todo acabaron, acabaron con las gallinas, sólo plumas quedaron. Regaron gasolina en la iglesia, usaron nuestras casas como letrinas [...] defecaron donde nace el agua que tomamos para nuestro alimento. También se llevaron nuestro aparato de sonido que nos sirve para hacer nuestra fiesta y para llamar a nuestros compañeros para las reuniones que hacemos. Los niños y las niñas se asustaron mucho, salieron huyendo desesperados [...] Las mujeres de todo el municipio se organizaron para exigir que salieran los soldados. Juntas fueron para enfrentar a los soldados y gritar que se fueran. Dos días resistieron las mujeres y las ancianas hasta que salieron los soldados (texto colectivo de los miembros del municipio autónomo Vicente Guerrero, 18 de marzo de 2003).

Este ambiente de guerra contrainsurgente acentúa la descomposición del tejido social y dificulta cada vez más la posibilidad de que las incipientes autoridades autónomas logren generar legitimidad y puedan construir consensos en torno a la resolución de las problemáticas locales más apremiantes.

Construyendo nuevas formas de ser ciudadanos indígenas

A lo largo de este trabajo he tratado de enfatizar la dimensión dinámica y la complejidad existente en ese espacio público municipal, regional y nacional, al enfocarme al vínculo que las instancias autónomas zapatistas vienen estableciendo con las autoridades oficiales. En este marco, resulta relevante la recurrencia a las autoridades autónomas por grupos que no militan en el movimiento zapatista, entre ellos algunos priístas, así como el hecho de que las autoridades de los municipios oficiales negocian con las autoridades autónomas la realización de obra pública en territorio autónomo.

La revisión de los datos de campo nos ejemplifica la diversidad de actores sociales que interactúan en el territorio autónomo, los motivos de conflicto entre ellos, las estrategias que llevan a cabo para expandir su poder y, también, sus coincidencias en resolver una serie de asuntos prácticos en el territorio, que en ocasiones los llevan, paradójicamente, a actuar en forma conjunta frente a necesidades compartidas. He utilizado el término de "agenda pública municipal o regional" para nombrar y analizar las problemáticas o cuestiones que resultan de interés para los actores territoriales, y frente a las cuales plantean alternativas de resolución de acuerdo con sus perspectivas, alianzas o intereses propios. Entre estos asuntos de interés público en el ámbito municipal o regional hemos destacado el uso y control de tierras y territorio, los mecanismos para la resolución de conflictos, la instalación y uso de programas o servicios como parte de políticas sociales y, por último, la participación electoral y la interlocución con autoridades oficiales.

Al reivindicarse como "indígenas mexicanos", los zapatistas no proponen dejar de relacionarse con el Estado mexicano, sino más bien que esta relación adquiera un carácter distinto, esto es, que reconozca su capacidad y derecho de autogobernarse. Lo que está en juego en esta demanda es quién define, quién tiene el poder para decidir, a quién le hemos otorgado el poder de formular el "bien común", el "espacio público", la "nación", la "nacionalidad", la "ciudadanía", en síntesis, los "derechos ciudadanos". La decisión de conformar municipios autónomos, y su agrupación en los llamados Caracoles, debe ser valorada en el marco de una demanda de autonomía indígena que busca redefinir la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano. Se trata de una propuesta de autonomía indígena que no va en contra del criterio fundamental de reconocimiento de derechos y obligaciones a los ciudadanos que forman parte de un Estado, sino que busca que el reconocimiento

de la diversidad cultural pueda generar un esquema incluyente y económicamente redistributivo en una sociedad enfocada a la justicia social.

El vínculo con movimientos sociales internacionales y el diálogo con movimientos reivindicatorios de derechos de los migrantes que el zapatismo ha venido generando, así como el involucramiento de sus militantes en procesos migratorios generado por el empobrecimiento y exclusión regional y nacional, plantean recurrentemente la cuestión sobre la manera más conveniente de referir una concepción crítica de la ciudadanía en relación con los territorios autónomos.

La experiencia de los municipios autónomos zapatistas, que desde su conformación han estado caracterizados y han reconocido su condición pluriétnica, se contrapone y se constituye como una factual y permanente denuncia a los usos igualitaristas y excluyentes de la noción liberal de ciudadanía.

Ejercer los derechos/reconfigurar la resistencia en las Juntas de Buen Gobierno zapatistas*

Shannon Speed

> Lo que se perdió en la promulgación de la teoría de los derechos humanos fue la conexión entre derechos y sujetos que pueden ejercer esos derechos.
>
> DAVID CHANDLER

> Ahora tenemos que ejercer nuestros derechos nosotros mismos. No necesitamos permiso de nadie. Mucho menos de unos políticos que sólo están para engañar a la gente y robar dinero [...] Nadie nos puede impedir ni mucho menos pueden encarcelarnos por ejercer nuestros derechos [y] formar los municipios autónomos, como nosotros lo estamos haciendo y practicando, no pedimos permiso.
>
> COMANDANTA ESTHER
> agosto de 2003

De las armas a los Caracoles

Un día de agosto de 2003 estuve parada bajo una lona de plástico mientras pasaba un aguacero vespertino típico en la comunidad de Oventic, Chiapas. Como el clima no era inusual, el día en sí estaba lejos de lo típico: yo permanecía, acompañada por miles de otros, indígenas de todo el estado y activistas de todo el país y el mundo, escuchando los discursos de los líderes zapatistas. Ellos hablaban del

* Una versión anterior de este texto apareció en inglés en *The Practice of Human Rights: Tracking Law in Transnational Contexts.* Mark Goodale y Sally Merry, eds., Cambridge University Press, Cambridge, 2007 y partes aparecen en los capítulos 7 y 8 del libro *Rights in Rebellion: Human Rights and Indigenous Struggle in Chiapas*. Stanford University Press, 2008. Traducción: Humberto Pérez Matus.

nacimiento de los cinco "Caracoles" y la formación de las cinco Juntas de Buen Gobierno asentadas en ellos. Era un momento decisivo para el zapatismo, el cual marcaba una transición del gobierno militar a un gobierno civil y el fin formal a su petición de reconocimiento por el Estado a su derecho colectivo a la autonomía. En palabras de Rosalinda: "El mal gobierno no nos hace caso. Ahí que se quede con sus pendejadas. Ya sabemos formar nuestros municipios autónomos".[1] De ahora en adelante las comunidades zapatistas se gobernarían a sí mismas –sin el reconocimiento del Estado– mediante las Juntas. La capacidad para definir si los pueblos indígenas tienen o no derechos para comprometerse en prácticas autónomas ya no estaba en las manos del Estado.

Este ensayo se abocará a los significados sociales y efectos de los derechos, el derecho del Estado, y el poder en la filosofía zapatista y sus prácticas de resistencia. Enfocándonos en particular en la formación de las Juntas, se argumenta que en la ausencia de posibilidades para el diálogo constructivo con el Estado para traducir los derechos humanos e indígenas en políticas concretas y efectivas, nuevas formas de gobierno local fueron creadas para ejercer esos derechos. En el proceso, los zapatistas redefinieron conceptos como "autonomía" y "derechos" como existentes anterior a y sin necesidad del reconocimiento del Estado. En el concepto zapatista, estos derechos existen en su "ejercicio", no por su establecimiento en los regímenes legales del Estado. Al eliminar al Estado como referente externo para los derechos, tales reconfiguraciones conceptuales están desafiando no sólo al Estado mismo sino también a las conceptualizaciones liberales y neoliberales de los derechos. Basado en investigación etnográfica en Chiapas, este análisis explora cómo la gente en los municipios autónomos zapatistas se está apropiando de los discursos globalizados[2] tales como los derechos humanos e indígenas, reconfigurándolos con base en sus propias historias y subjetividades, y representándolos en formas que alteran la resistencia basada en los derechos y desafían las lógicas del Estado neoliberal.

[1] [http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/caracol/caracol4.htm].

[2] Se utiliza el término "discurso" en un sentido foucaultiano. Para Foucault, el discurso promueve tipos específicos de relaciones de poder, definiendo y regulando, estableciendo los términos de lo que podemos pensar acerca de un conjunto particular de relaciones. El discurso no es un texto o una enunciación, sino "una práctica diferenciada, compleja..." (1972:211). Discurso, como se utiliza aquí, es más que la manera en que la gente habla acerca de sus derechos. Es el conjunto total de maneras en las cuales la noción de derechos humanos puede ser entendida y por las cuales se guían.

Este ensayo contribuye al debate acerca de los derechos humanos en la era del neoliberalismo globalizado. Reconozco que categorías tales como global y local utilizadas aquí son complejas y problemáticas, pero estoy de acuerdo con Goodale y Merry (2006) en la utilidad de retenerlas para explorar las interacciones sociales entre ellas. Más que conceptualizar tales dinámicas de una manera espacial, sea vertical u horizontal –aunque creo que pueden ser uno u otro o ambos en contextos particulares–, prefiero entenderlos en términos dialógicos,[3] enfatizando que ambos discursos globalizados y actores sociales en escenarios particulares contribuyen a la manera en que ese discurso será entendido y utilizado. Evidentemente, tal diálogo nunca está libre de las relaciones de poder y algunos actores sociales –tales como los Estados, las multinacionales, incluso los activistas trasnacionales– podrían tener más poder para imponer sus interpretaciones que otros –tales como las comunidades indígenas. Sin embargo no significa una única, unidireccional, influencia de lo global sobre lo local. Los actores sociales en contextos locales están interactuando con los derechos humanos en formas complejas en los ambiguos intermedios de lo global y lo local y el Estado-nación. Estas interacciones son dialógicas; los discursos de derechos humanos –sean globales, locales, o del Estado– son productos de interpelación continua en la cual los otros están implicados. Los actores sociales son afectados por estas interacciones y las dinámicas de poder en que están inscritos: apropiándose de y utilizando un discurso de derechos humanos afecta a cómo ellos se entienden a sí mismos y llevan a cabo su resistencia. Pero al mismo tiempo estos actores aplican sus propios entendimientos y metas en la reformulación de los significados y funciones del discurso en formas interesantes y a veces contestatarias.

[3] Bakhtin (1981) argumentó que todo acto del lenguaje implica un proceso dialógico, una respuesta a otros. Nuestro discurso sólo existe en el contexto de discursos previos o alternativos, y está en diálogo con ellos. Otros analistas han aplicado este concepto a la cultura (véase Mannheim y Tedlock, 1995), argumentando que los sistemas y las prácticas culturales son constantemente producidos, reproducidos y revisados en diálogos entre sus miembros, y en diálogo con otras culturas y expresiones culturales.

"Los caminos de la resistencia": del levantamiento armado al gobierno civil autónomo, 1994-2004

> Ya ven, aquí estamos otra vez en la misma lucha,
> mejorando los caminos de la resistencia.
>
> COMANDANTE ZEBEDEO
> Inauguración de las Juntas de Buen Gobierno,
> agosto de 2003[4]

Muchos de los estadounidenses que conocen México y sus pueblos indígenas recuerdan el momento exacto en que se enteraron del levantamiento zapatista, primero de enero de 1994. Para mí fue un día después, el 2, cuando caminaba por las calles del centro financiero de la ciudad de San Francisco, acudiendo a la oficina a pesar de que fuera domingo y fin de semana vacacional. Vi en la primera plana de un periódico: "Rebeldes atacan a cuatro ciudades en México" (Golden, 1994). Me sorprendió que un grupo armado hubiera logrado tomar varias cabeceras municipales en Chiapas. El nombre del grupo, Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), invocaba el espíritu de la Revolución mexicana y proponía una amplia plataforma de demandas: trabajo, tierra, casa, comida, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. El artículo y los demás que devoré los siguientes días –la información todavía no circulaba ampliamente por la internet (estaba apenas naciendo), aunque esto ya comenzaba a ser la manera más importante de conseguir información sobre sucesos en Chiapas– escasamente mencionaban que los rebeldes eran indígenas; de hecho, sólo se notaba al citar la respuesta del gobierno al levantamiento, "son indios campesinos que ni siquiera hablan el español ni han articulado demandas claras" (Golden 1994). Aunque en ese momento el gobierno quiso menospreciar la importancia del levantamiento calificándoles de "indios", en las siguientes semanas quedaría claro que esa era una condición fundamental en este levantamiento: era importante precisamente porque los rebeldes eran indígenas. Su presencia, y las claras demandas que elaborarían, significaron que la relación entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano nunca volvería a ser la misma.

[4] Disponible en [www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/caracol/caracol4.htm].

Después de 12 días de confrontación armada entre el EZLN y el ejército mexicano, y frente al creciente apoyo popular a los insurgentes, el gobierno y los zapatistas emprendieron negociaciones de paz. Las pláticas preliminares duraron la mayor parte de 1995. El proceso fue lento, en parte debido a la insistencia de los zapatistas de que los debates fueran traducidos a las distintas lenguas de sus miembros y las comunidades de base fueran consultadas antes de que cualquier decisión fuera formalizada –como se verá más adelante, este tipo de procedimiento democrático directo es fundamental en la conceptualización zapatista de poder y autoridad. A finales de 1995 se acordó que habría cinco "mesas" de negociación acerca de diferentes series de temas, el primero era "Derechos y Cultura Indígenas".

Las conversaciones concluyeron con optimismo en febrero de 1996 con la firma de los Acuerdos de San Andrés relacionados con el primer tema de discusión por el EZLN y el gobierno mexicano. Los acuerdos reconocen específicamente los derechos de los pueblos indígenas para "desarrollar sus formas específicas de organización social, cultural, política y económica"; obtener reconocimiento de sus sistemas normativos internos en la medida en que no se opongan a las garantías constitucionales y los derechos humanos, especialmente los de las mujeres; "para designar libremente a sus representantes en la comunidad así como a los funcionarios del gobierno municipal y los líderes de los pueblos indígenas de acuerdo con las instituciones y tradiciones de cada pueblo", y para "promover y desarrollar sus lenguas, culturas, así como sus costumbres y tradiciones políticas, sociales, económicas, religiosas y culturales" (Acuerdos de San Andrés, acerca de Derechos y Cultura Indígenas, 1999:35). Significativamente, los acuerdos incluyeron compromisos para el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y el "derecho a la autodeterminación ejercido en un marco de autonomía" (Hernández y Vera, 1998:58-59). Desde ese momento, el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas y la autonomía se convirtió en un tema clave para los zapatistas y sus simpatizantes.

Aunque representaban un paso importante en la lucha para derrumbar siglos de opresión, en la coyuntura política en la que se encontraba México en ese momento, no había nada especialmente radical en los Acuerdos. Se basaban en la ley internacional, principalmente en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 169), que México había firmado y ratificado en 1990, convirtiéndola en ley constitucional. Con las reformas constitucionales de 1992, México había acelerado la transición de un modelo asimilacionista y

corporativista a uno de neoliberalismo multicultural, reconociendo la composición multiétnica de la población. Los acuerdos, y la posterior reforma constitucional que contenían, habrían sido consistentes con esa transición, una transición que varios otros países latinoamericanos experimentaron en los siguientes cinco años.

No obstante, la administración del presidente Ernesto Zedillo dio marcha atrás a los Acuerdos. El órgano legislativo que había participado en el proceso de negociaciones en San Andrés, llamado Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), preparó la legislación para cumplir con los acuerdos y la presentó al Ejecutivo. Pero, éste se negó a aceptar la iniciativa, y finalmente admitió que había estado inseguro del contenido de lo firmado por su propio secretario de gobernación (*La Jornada*, 10 de enero de 1997). Esta debacle legislativa y política concluyó efectivamente el proceso de paz y contribuyó, sin duda, a la consolidación de la demanda por el reconocimiento de los derechos y la autonomía indígenas en el movimiento zapatista. La siguiente ronda de pláticas, acerca de "Democracia y Justicia", fue inaugurada pero concluyó sin llegar a un acuerdo. Poco después, el EZLN abandonó los diálogos argumentando el incumplimiento gubernamental de los Acuerdos firmados.

Desde entonces, las demandas por los derechos indígenas y la autodeterminación comenzaron a situarse en la escena central del discurso público de los zapatistas, y las demandas nacionales más amplias para la distribución de los recursos y la democratización se volvieron menos prominentes. En un periodo de cuatro años de punto muerto entre el EZLN y el gobierno, los zapatistas continuaron construyendo unilateralmente su proyecto de autonomía. Aunque establecieron 38 "municipios en rebelión" en 1994, fue de 1997 en adelante, después del fracaso de los diálogos de San Andrés, que los municipios autónomos emergieron como un espacio principal para la organización de la resistencia y una estrategia para la participación política india (González y Quintanar, 1998). Las comunidades zapatistas formaron regiones autónomas y emprendieron sus propios procesos para instaurar gobiernos locales, entonces dirigieron sus energías a la tarea de desarrollar sistemas de educación, salud, agricultura y otros.

Cuando Vicente Fox asumió la presidencia del país en 2000 –poniendo fin a más de siete décadas de gobierno del Partido Revolucionario Institucional– presentó la iniciativa al Congreso como una prueba de la intención gubernamental de honrar los Acuerdos de San Andrés. El resultado final fue una amarga desilusión de los pueblos indígenas de México. A pesar de la marcha de miles de zapatistas y sus

bases de apoyo al Distrito Federal, un discurso conmovedor dirigido al Congreso mexicano por la comandanta Esther, y una profusión del apoyo nacional para la legislación, en abril de 2001 el Congreso aprobó una versión alterada de los acuerdos originales. Si el presidente pretendía que la ley pasara intacta o tuvo alguna responsabilidad en el resultado es un asunto para el debate político. Pero los zapatistas, y los pueblos indígenas en general, sin duda interpretaron el acto como una traición. El hecho de que el mandatario apoyara la ley mientras duraba el proceso de ratificación del Estado, en sí marcado por irregularidades,[5] lo hizo al menos cómplice del engaño. La ley aplicó una serie de restricciones a la autonomía indígena, incluyendo otorgar autoridad para definir la especificidad acerca de cómo la autonomía puede ser aplicada y por quiénes para legislaturas locales, por lo que fue rechazada por unanimidad por los pueblos indígenas de todo México y los zapatistas emitieron un comunicado llamándola una "broma legislativa" (Marcos, 2001).

En agosto de 2003, un año después de que entrara en vigencia la desastrosa ley indígena, los zapatistas anunciaron la creación de cinco "Caracoles" como los asientos de las Juntas de Buen Gobierno, cada una de las cuales incluye de uno a tres delegados de cada uno de los concejos autónomos ya existentes en cada zona. Entre otras cosas, las funciones de éstas comprenden: monitorear proyectos y obras comunitarias en los municipios autónomos; de igual manera dar seguimiento a la puesta en práctica de leyes que hayan sido acordadas por las comunidades en sus jurisdicciones, discutiendo y defendiendo la resolución en su jurisdicción y gobernando el territorio zapatista desde la lógica de "mandar obedeciendo", un componente clave del "buen gobierno" que sostiene que las autoridades tienen la responsabilidad de llevar a cabo las decisiones consensuadas del pueblo, no un mandato para tomar decisiones en nombre de la población que representan.

[5] Sobre el proceso de aprobación por los estados –un requisito legal para la constitucionalidad de las reformas– Ramírez Cuevas (2002) cita a Abigail Zúñiga, asesor del municipio de Tlaxiaco, Oaxaca, explicando que después de la aprobación de la ley por el Congreso, el PRI y el PAN aceleraron el proceso en las legislaturas de los estados... El 18 de julio, la Comisión Permanente efectuó el recuento especial de los resultados, a pesar del hecho de que no todas las legislaturas votaron, y esos dos estados incluso no han discutido el asunto. La Comisión totalizó 19 congresos estatales a favor, irregularidades y violaciones legales fueron documentadas en ocho. Chihuahua envió sus resultados después del recuento oficial, y, a pesar de eso, fue incluido.

En la celebración del nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno, la comandanta Esther, quien se había dirigido al Congreso mexicano dos años antes para instarlos a promulgar los Acuerdos de San Andrés, expresó la desilusión zapatista con un rechazo al proceso de reconocimiento constitucional:

> Los políticos traicionaron a los pueblos indios de México [...] se pusieron de acuerdo para negarnos nuestros derechos porque no aprobaron la Ley de Derechos y la Cultura Indígena. Ahora tenemos que ejercer nuestros derechos nosotros mismos. No necesitamos permiso de nadie. Mucho menos de unos políticos que sólo están para engañar [...] [F]ormar los municipio autónomos, como nosotros lo estamos haciendo y practicando, no pedimos permiso.[6]

Con el establecimiento de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno los zapatistas estaban señalando una nueva fase en su renegociación de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano. Cualquier medida de disposición que habían tenido para "apostar por las reglas" y pedir el reconocimiento del Estado mediante el sistema legal ya no existía. Los zapatistas estaban haciendo una amplia reafirmación de que sus derechos a la autonomía local como pueblos indígenas "ya existían", incluso en ausencia del reconocimiento del Estado. Existían porque ya eran ejercidos en la práctica. Esa interpretación tiene implicaciones importantes para los significados vinculados con los derechos, la ley y el poder del Estado.

Derechos, poder del Estado y la ley

Del liberalismo moderno al neoliberalismo en la ley mexicana

Las primeras constituciones mexicanas estaban basadas en la noción liberal clásica de los derechos "naturales" desarrollados por pensadores de la Ilustración como Locke y Hobbes, en los que ciertos derechos eran concedidos a los seres humanos por la virtud de serlo. Se entendía que estos derechos establecían límites respecto a los poderes políticos existentes, argumentando que existían derechos naturales y leyes fundamentales de gobierno que ni siquiera los reyes podrían sobrepasar.

[6] [http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/caracol/caracol6.htm].

Notable respecto a estos derechos es que pertenecían a individuos, y existían antes de su reconocimiento o aceptación formal por el soberano quien, de hecho, era obligado a ellos.

El precursor *Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana* –conocido como Constitución de Apatzingán–, emitido en 1814 –aunque nunca se convirtió en ley–, establece en el artículo 24: "La felicidad del pueblo y de todo ciudadano consiste del gozo de igualdad, seguridad, propiedad y libertad. La preservación total de estos derechos es el objeto de la institución de gobierno y el único fin de la asociación política" (Terrazas, 1996:51). Nótese que en este marco, los derechos existen anteriores al Estado, y es el papel de éste asegurar que sus ciudadanos puedan disfrutarlos. Estas ideas también fueron integrales a la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824, la cual toma su marco federalista y mucho de su lenguaje de la Constitución de Estados Unidos de Norteamérica. La Constitución Federal de 1857 fue la primera en mencionar los "derechos del hombre", demostrando en su lenguaje sus raíces en los pensamientos francés y alemán de finales del siglo XVIII, y particularmente la influencia de la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre (Terrazas, 1996; Hale, 2000; Carozza, 2003).[7] Indudablemente también fue muy influenciado por la Constitución estadounidense (Hale, 2000). Como sus predecesores, tomó "los derechos del hombre" para tener su origen en la ley natural. Los derechos naturales del hombre fueron, primeramente, poder político y organización social; y la ley existió para fomentar esos derechos.

Hubo, de hecho, un debate durante la redacción de la Constitución de 1857 entre aquellos que defendían la doctrina de la ley natural y quienes sostenían una filosofía positivista, que argumentaban que los derechos no se encontraban en la esencia del hombre sino que derivaban de la ley positiva y que no podrían existir antes de la sociedad o independientes de ésta (Hale, 1990). En 1857, prevalecieron las concepciones de la ley natural. En el artículo I la Constitución de 1857 era clara: "El pueblo mexicano reconoce que los derechos del hombre son la base y el objetivo de las instituciones sociales. Consecuentemente, declara que todas las

[7] Carozza (2003) argumenta que hubo una fuerte influencia rousseauniana en las constituciones latinoamericanas que resultaron en la noción de los derechos con responsabilidades consecuentes, característico de esos documentos.

leyes y autoridades del país deben respetar y apoyar las garantías otorgadas por esta Constitución". Así, las instituciones sociales y la ley eran productos de derechos, no la reversa. Los derechos naturales del hombre fueron primero; el poder político, la organización social y la ley existían para favorecer estos derechos.

Pero los discursos de los derechos iban cambiando hacia un papel distinto para el gobierno. Con el advenimiento del realismo legal secular, ya no fue sostenible justificar los derechos morales apelando a un orden natural. Hubo un cambio de derechos morales o naturales, los cuales no necesitan ser aplicables por la ley para existir, a derechos legales, que existen sólo cuando una norma legal preestablecida proporciona un derecho aplicable por ley. Por lo tanto, los derechos modernos existen y se les puede aplicar no sólo cuando son establecidos en la ley positiva. Cuando los derechos se vuelven en función de la ley, la noción kantiana de deber hacia el otro se convierte en un deber legal de los Estados para satisfacer ese derecho o abstenerse de rechazarlo. Este es un cambio significante, el cual efectivamente pone la habilidad para establecer derechos en las manos del soberano –en el periodo contemporáneo, Estados– al mismo tiempo que son encargados con protegerlos.

Esa dirección se consolidó con la Constitución de 1917, en la cual la teoría positivista prevaleció. La ley estaba en concordancia con, pero no sometida a, los derechos del hombre. El documento comienza con la declaración: "Toda persona en los Estados Unidos Mexicanos disfrutará las garantías otorgadas por el Estado", y con ella deja claro que mientras las nociones individualistas de los derechos serán retenidas, son garantías otorgadas por el Estado mediante su ley. La transición de la definición de los derechos a "garantías" refuerza el papel fundamental del Estado: uno no puede tener garantías sin un garante. El establecimiento de derechos en la Constitución mexicana como un sistema de garantías del Estado para sus ciudadanos definió al Estado paternalista como la entidad exclusiva para asegurar la existencia y la defensa de esos derechos.

La Constitución Mexicana de 1917 también estableció derechos sociales basados en las premisas de justicia social y dignidad humana. Esto fue consistente con el liberalismo moderno emergente: el individuo continuó siendo privilegiado pero se agregó una variedad de derechos sociales y económicos a los morales y políticos básicos. El liberalismo moderno alcanzaría su cima durante los años del *New Deal* y el Estado de bienestar, en el cual éste era entendido de tener un rol importante de mediación de la inequidad social. Pero la Constitución Mexicana

de 1917 fue uno de los primeros documentos en incluir tales derechos en la ley.[8] Incluyó una plataforma de derechos sociales tan amplio que ha sido frecuentemente caracterizada como "socialista". Sin embargo, lejos de ser un documento socialista, la Constitución de 1917 conservaba la orientación individualista liberal de los derechos y mantenía intacta la categoría de derechos civiles y políticos liberales de las primeras constituciones. Y el establecimiento de los derechos sociales no implicó derechos colectivos; mejor dicho, éstos pertenecían a cada individuo dentro de grupos particulares ("trabajadores" por ejemplo). Esto es distinto de la noción de derechos colectivos que pertenecen a un grupo entero, como los pueblos indígenas.

Porque la Constitución de 1917 fue un producto de la Revolución mexicana, los derechos sociales fueron necesarios para dirigir las demandas de los grupos que habían formado la base de la Revolución: las poblaciones de campesinos y obreros tradicionalmente marginadas. Estos derechos estaban particularmente manifestados en los artículos 27 y 123: leyes agrarias y del trabajo. La Constitución de 1917 proporcionó el marco legal para la relación Estado-ciudadano en el periodo posrevolucionario. Notablemente, la emergencia de los derechos sociales como garantías otorgadas por el Estado adelantó conceptualizaciones de derechos y de los sujetos de los derechos del individuo con agencia social al individuo necesitado, preparando el camino para la práctica política paternalista. Esto creó una relación entre el Estado y la sociedad civil que se consolidó en el periodo posrevolucionario: una relación paternalista, corporativista, dominada por el Estado.

[7] Estos preceptos son particularmente notables en las conceptualizaciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial, conservadas religiosamente en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, con su énfasis en los derechos reclamados para proteger la dignidad humana. En la *Declaración Universal* una vida dignificada es conceptualizada como la que requiere un grado de libertad, acuerpada por los derechos civiles y políticos de los artículos 1 a 21, pero también disfrutando una medida de bienestar, reflejada en la lista de derechos de seguridad en los artículos 21 a 28 tales como seguridad social, tiempo libre, "comida, ropa, casa, cuidado médico y servicios sociales necesarios" (artículo 26), beneficios para los desempleados, educación y participación cultural. En la interpretación liberal moderna de los derechos, el Estado –ahora encargado de crear derechos mediante la ley y el fortalecimiento de ellos– también tiene un papel importante en la mediación de las relaciones económicas y sociales, y en muchos casos impulsó controles en la economía. Carozza (2003) argumenta que México y otros países latinoamericanos desempeñaron un papel importante al asegurar que los derechos sociales fueran incluidos en la *Declaración Universal*.

La Constitución de 1917 proporcionó un apuntalamiento para las formas de gobierno que serían decretadas en el periodo posrevolucionario por el PRI –inicialmente por su precursor, el PRM. El partido consolidó el poder comprometiéndose en una forma de gobierno corporativista, diseñada para atar al proyecto del Estado los segmentos de la población que eran opositores potenciales mediante agencias patrocinadas por éste y sus programas de asistencia social. El gobierno corporativista funcionó relativamente bien para el PRI durante varias décadas. El partido gozó del fuerte apoyo de las comunidades indígenas en muchas áreas del país a pesar de su marcada marginación.

Sin embargo, esto empezó a cambiar con la restructuración neoliberal que se inició en la década de 1970 (Hernández, 2001) y se consolidó a finales de la de 1980 durante el régimen de Carlos Salinas de Gortari. Las reformas constitucionales de 1992 efectivamente condujeron a México al orden global emergente y concluyeron décadas de gobierno corporativista; incluyeron la apertura de industrias nacionalizadas después de la Revolución a la inversión extranjera, el fin de protecciones a productos agrícolas y la conclusión de la reforma agraria. Para muchos, esto significó el fin de cualquier esperanza de contrarrestar las desigualdades sociales mediante la solicitud directa del Estado –a partir de la reforma agraria, por ejemplo– y señaló la transmisión de la relación establecida con el Estado nacional. Fue en esta coyuntura, en 1992, que el Estado alteró formalmente esta relación mediante las reformas de los artículos 27 y 123 –tierra y trabajo. En el mismo conjunto de reformas, el Estado reconoció por primera vez que la nación mexicana tenía "una composición pluriétnica sostenida originalmente por sus pueblos indígenas". Las reformas constitucionales de 1992 alteraron dramáticamente la Constitución de 1917, preparando el terreno para un Estado neoliberal, mientras creaba un nuevo marco para la relación entre éste y la sociedad civil, y especialmente su población india. El cambio de liberalismo moderno al neoliberalismo multicultural fue consolidado y formalizado en estas reformas a la Constitución.

La lógica del gobierno neoliberal

El neoliberalismo, la extensión de las ideas liberales que enfatizaron y privilegiaron el "mercado libre" para toda la esfera de la interacción social, implica una variedad

de políticas y prácticas gubernamentales diseñadas para asegurar que los mercados económicos y las relaciones sociales sean liberados de la mediación del Estado. Esto difiere de los liberalismos clásico y moderno por la idea de que todas las interacciones humanas –no sólo las económicas– deberían ser reguladas por las fuerzas del mercado. El neoliberalismo extiende la lógica liberal del mercado libre a toda relación social. Esto ha tenido implicaciones significativas para la interpretación moderna de los derechos. El Estado neoliberal, que ha emergido en las dos últimas décadas, debe minimizar sus compromisos de bienestar social y remover todas las restricciones de la economía diseñada para proteger a los ciudadanos con menos recursos, un proceso epitomizado por las medidas de "ajuste estructural" impulsadas por instituciones financieras internacionales en muchos países de América Latina. Los derechos son ahora colocados en la ley en el ámbito internacional, lo cual significa que mientras los Estados alteran sus propios marcos legales para minimizarlos, los grupos en la sociedad se ven obligados a apelar cada vez más al derecho internacional en ámbitos legales internacionales. El Estado continúa reconociendo que ciertos derechos existen, pero ya no se interpreta como el responsable de asegurarlos. Esta función es "privatizada", pasa del Estado a la industria y el negocio –responsabilidad social corporativa–, comunidades e individuos, y especialmente organizaciones de la sociedad civil, tales como las organizaciones no gubernamentales (Deleuze, 1994; Guehemo, 1995; Hardt, 1998). Por tanto, como el mercado es priorizado y el Estado es despojado de responsabilidad para el bienestar social, las relaciones entre los grupos sociales son definidas por las fuerzas del mercado y mediadas por la sociedad civil (Gill, 2000).

Sin embargo esto no significa que el Estado desaparezca, o que su papel tanto como otorgante como garante de los derechos sea disminuido. En este modelo, la responsabilidad primaria del Estado es asegurar que el mercado opere libremente. Una de las maneras principales en que el Estado hace esto es manteniendo "la estabilidad", en particular mediante el sostenimiento del "estado de derecho". Nicolás Rose describe este proceso como parte de lo que él llama "liberalismo tardío":

> La relación entre el Estado y el pueblo asumió una forma diferente: el primero mantendría la infraestructura de la ley y el orden; el último promovería el bienestar individual y nacional por su responsabilidad e iniciativa (1999:139).

La neoliberalización implica no sólo la reducción de las funciones sociales del gobierno redirigidas para "liberar" la economía, sino también un nuevo conjunto de prácticas gubernamentales para el Estado –nuevas formas de gobernar. Por un lado, éste mantiene "la ley y el orden", mientras por el otro produce sujetos que son autónomos y autosuficientes:

> Para gobernar mejor, el Estado debe gobernar menos; para optimizar la economía, uno debe gobernar mediante la iniciativa de actores autónomos –individuos y familias, firmas y corporaciones. Una vez responsabilizado y emprendedorizada se gobernarían a sí mismos en un marco de ley y orden asegurado por el Estado (Rose, 1999:139).

Así, el Estado neoliberal gobierna creando sujetos responsabilizados y emprendedores, por un lado, y manteniendo la estructura legal, por el otro. El neoliberalismo, entonces, no significa que el Estado retroceda, sino que inventa nuevas estrategias de gobierno que creen "las condiciones legales, institucionales y culturales que permitan un juego competitivo artificial de conducta emprendedora a ser desempeñada para un efecto mejor" (Burchell, 1996:27). Porque estos dos aspectos del gobierno neoliberal, controlar la ley y la formación de sujetos, es clave; vale la pena considerar las maneras en que ellas confluyen en lo que Trouillot llama "la reelaboración del proceso y la relación de poder para crear nuevos espacios para el despliegue del poder" (2001:127).

El problema con los derechos

Es importante reconocer el hecho de que la difusión del neoliberalismo en América Latina ha avanzado conjuntamente con la propagación de otros discursos, entre ellos democratización, derechos humanos, multiculturalismo y derechos indígenas. Precisamente cuando la marcha triunfalista de la democracia capitalista neoliberal avanzó sobre las ruinas de proyectos socialistas y gobiernos autoritarios, las luchas por los derechos se convirtieron en la forma primaria de contestación del poder del Estado y la injusticia social.

Por el impacto negativo que las políticas y prácticas neoliberales han tenido en muchos lados –como se reflejó en la pobreza extrema y en la disparidad

de los ingresos–,[8] algunos analistas han argumentado que la difusión paralela del neoliberalismo y el discurso de los derechos humanos se debe a uno de dos factores: o es una respuesta a las crecientes necesidades de las poblaciones mientras se deja atrás al Estado benefactor (Donnelly, 2003), o a la resistencia propagada horizontalmente a las consecuencias de la liberalización más duras (Ignatieff, 2001).[9] Estos teóricos entienden la relación entre la globalización de los derechos humanos y la del neoliberalismo como fundamentalmente antagonista, un proceso en el cual las políticas neoliberales, opuestas a los derechos humanos, crean condiciones de opresión cada vez más extremas y la sociedad civil moviliza cada vez más al discurso de los derechos humanos para autodefenderse. Se le entiende como una respuesta al impacto negativo de la globalización neoliberal que los derechos humanos han emergido como un discurso importante de los movimientos de resistencia por todo el mundo.

De manera similar, los analistas han tendido a ver el crecimiento del movimiento de los derechos indígenas en América Latina como una respuesta a siglos de opresión y el empeoramiento de las condiciones mientras el Estado neoliberaliza (*e.g.* Bengoa, 2000).[10] Y en parte porque el énfasis liberal sobre el individuo en el neoliberalismo es interpretado como "radicalmente individualizante" y por tanto lógicamente sigue que las demandas de las colectividades son desafiadas

[8] La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) reporta que de 1980 a 1999 el porcentaje de familias en pobreza en América Latina creció de 34.7 a 35.3. El de individuos en pobreza se incrementó de 40.5 a 43.8, representando un aumento de gente pobre de 136 millones a 211 millones. Otro reporte de la CEPAL indicó que en 2003 habían 20 millones más de latinoamericanos viviendo en pobreza que en 1997. La desigualdad también aumentó (véase reporte de CEPAL de 2003, analizado en *Miami Herald*, 16 de julio de 2002).

[9] La Organización de las Naciones Unidas ha vinculado específicamente las políticas de la neoliberalización a un ajuste estructural en los asuntos de derechos humanos. El reporte de un experto independiente para la Gran Comisión de Las Naciones Unidas para Derechos Humanos (Unhchr, por su acrónimo en inglés) analizó los efectos de las políticas de ajuste estructural y la deuda externa para el completo disfrute de los derechos humanos, particularmente los económicos, sociales y culturales (E/CN.4/2003/10) y Unhchr aprobó una resolución reconociendo el impacto negativo de tales políticas (Resolución 2003/21).

[10] Para una discusión reciente amplia acerca de los movimientos de derechos humanos en América Latina y un reconocimiento de los diferentes debates respecto de sus orígenes y significados, véanse Jackson y Warren 2006; Warren y Jackson (eds.), 2001 y Warren, 1998.

innatamente. Por estas razones es fácil ver los movimientos de los derechos humanos como inherentemente contestatarios al Estado y antiliberales en su orientación.

Aunque en parte son ciertos estos argumentos, es importante notar que las reformas neoliberales puestas en práctica en muchos países estaban acompañadas por reformas constitucionales aplicadas por Estados tales como Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala, Brasil y, en una extensión limitada, México, reconociendo los derechos indígenas (Assies *et al*., 2000; Van Cott, 2000; Sierra, 2001). Esto implica un cambio de políticas asimilacionistas para gobernar la diversidad social a un nuevo reconocimiento de grupos distintos en la sociedad, y la autorización de algunas medidas de autorregulación de esos grupos. Esto parece indicar que el neoliberalismo, lejos de ser antagónico a los derechos, en realidad trae consigo un reconocimiento más amplio de los derechos humanos e indígenas.

Los teóricos de la política liberal han luchado por reconciliar los principios de la libertad individual con las demandas de derechos de las colectividades mediante una "política de reconocimiento" (Taylor, 1994; Kymlicka, 1996). Desde una perspectiva liberal, los derechos colectivos están inherentemente en conflicto con la igualdad individual –antagonismo que los Estados sin embargo deben resolver en aras de hacer justicia para los individuos que integran esos grupos como para las colectividades que son, necesariamente, formadas por individuos pero que asumen un cierto estatus legal independiente. Desde un punto de vista optimista, en esto se están comprometiendo los Estados recientemente multiculturales.

Otros teóricos sugieren que el reconocimiento del Estado y las reformas multiculturales en América Latina no pueden ser entendidos simplemente como el resultado de los beneficios obtenidos por los movimientos de derechos indígenas, o el deseo altruista del Estado de hacer justicia para todos. Estos analistas sugieren que las luchas por los derechos, incluyendo los colectivos de los pueblos indígenas, podrían funcionar para reforzar objetivos fundamentales de las estrategias del gobierno neoliberal y limitar la fuerza de las demandas indígenas colectivas (Gustafson, 2002; Hale, 2002; Postero, 2001). Desde esta perspectiva, el reconocimiento de los derechos colectivos es una parte integral de la formación del sujeto neoliberal y la construcción del gobierno neoliberal. Lesley Gill (2000), por ejemplo, argumenta que en procesos de democratización, el uso de la represión y la fuerza para mantener el poder político socava la legitimidad y la credibilidad, y por esta razón los Estados despliegan discursos políticos y estrategias de inclusión.

Un argumento similar podría considerar el mandato neoliberal para la intervención reducida del Estado en la vida social. Este mandato requiere la participación de todos los sujetos para conducir y regular a la sociedad, por tanto reproduciendo inclusive políticas y procesos de formación del sujeto en cuanto a las prioridades del gobierno. Si dichos analistas se encuentran en lo cierto, esto es un riesgo serio para los movimientos sociales enmarcados como luchas por los derechos de los indígenas. Primero, persiguiendo la lucha social para demandar al Estado mediante el sistema legal el establecimiento de "derechos" podría servir para apuntalar el papel del Estado neoliberal como el otorgante y protector de derechos, y como defensor de "la ley y el orden". Tales formas de contestación y resistencia podrían "reforzar el centralismo de la ley como un modo de protesta" (Ferry, 1991) y exponerse a reinscribir las diferentes formas y lógicas de poder contra las que están luchando.

Además, la ley podría proveer un espacio privilegiado para que el Estado se comprometa en hacer un sujeto neoliberal, por su limitación inherente y sus capacidades de regulación. Menon (2004:205) argumenta que "las formas modernas de poder no simplemente oprimen, también producen y regulan la identidad [y] la ley es una técnica importante para lograrlo". Gledhill comenta que es riesgoso "conformarnos con solamente una política de derechos, bajo instituciones políticas liberales que acuerpan varios tipos de poder regulatorio" (1997:71), mientras Brown sostiene que "los 'derechos' podrían volverse un discurso regulatorio, un medio de obstrucción y cooptación de demandas políticas más radicales" (1995:98). Emparejado a estos amplios objetivos legales, el legalismo podría verdaderamente reforzar las estructuras y discursos de la desigualdad, en parte "mezclando" identidades y delimitando la cultura en la ley, subyugándolos a "un conjunto estable de normas regulatorias" (Brown y Haley, 2003:24). Estos teóricos enfatizan la fuerza regulatoria de los discursos de derechos en el escenario del capitalismo. De manera importante esta regulación no es sólo para el Estado, el cual ostenta el poder para otorgar y retirar derechos, pero también autorregulación de parte de quienes buscan obtener o retenerlos.

Hale observa específicamente este proceso de constitución del sujeto mediante la lucha por los derechos indígenas y las políticas multiculturales en Guatemala, argumentado que:

> El proyecto cultural del neoliberalismo implica reconocimiento proactivo de un paquete mínimo de derechos culturales, y un rechazo igualmente vigoroso del resto. El resultado es la dicotomía entre sujetos indígenas reconocidos y recalcitrantes, lo cual implica un reto al movimiento de derechos indígenas como una "amenaza" incluso mayor que las políticas asimilacionistas de la era previa (2002:485).

En el análisis de Hale, el "multiculturalismo neoliberal" funciona para limitar el problema de las colectividades, en parte dividiendo a los pueblos indígenas, articulándolos como aquellos que son aceptables y los que no lo son para el Estado. Más que sólo dividir y conquistar, tales políticas conducen a los pueblos indígenas a invertir sus energías en demostrar su pertenencia auténtica al grupo reconocido lejos de enfocarse en las desigualdades existentes en la sociedad guatemalteca. Por tanto, las luchas por los derechos, alentando un proceso en el cual las identidades de los disidentes son "arregladas" en regímenes legales, podría crear una necesidad problemática para los sujetos de adaptarlos continuamente a sí mismos en estas categorías legales establecidas, produciendo una vigilancia autorregulatoria de identidad (véanse también Povinelli, 2000; Dugan, 2003).

La Ley de Derechos y Cultura Indígenas proporciona un ejemplo de cómo los Estados neoliberales aplican la ley como escenario para la producción de sujetos, a la luz de estos análisis. Por ejemplo, en la ley indígena, la responsabilidad para determinar tanto que el pueblo indígena será reconocido y que la forma de autonomía de los pueblos indígenas será otorgada se deja en manos de las legislaturas estatales. Esto quita la responsabilidad del Estado centralizado, mientras la retiene en la competencia de éste. Debido a que se puede esperar que estas legislaturas estatales adopten definiciones restringidas de cada una, los pueblos indígenas se encuentran en una posición similar a la que Hale describe, intentando "mostrar" a los legisladores que ellos y sus prácticas son "auténticamente" indígenas para cualesquiera de los derechos que estos cuerpos podrían otorgar. El gobierno federal se muestra libre de responsabilidad por esta mediación. Quizá el paso más transparente para definir a los sujetos indígenas mediante la ley reside en la cláusula que considera que los pueblos indígenas sean "sujetos de interés público", una categoría también empleada para los huérfanos, más que "sujetos de derecho público". Esta acción significa que, incluso mientras los derechos para los pueblos indígenas estaban ostensiblemente establecidos, las colectividades indígenas estaban siendo "indefinidas" como sujetos de los derechos legales (Regino, 2001).

En esta sección se argumenta que las definiciones e interpretaciones de los derechos han avanzado en el tiempo de acuerdo con el cambio de las formas de gobierno. En la era neoliberal, la interpretación dada a los "derechos" es distinta de aquella de la era liberal moderna. A pesar de la reducción de la función del Estado en la mediación del conflicto social, los "derechos" disfrutan de primacía mayor que en eras pasadas. La ley se ha vuelto privilegio tanto de la contestación como de la regulación, y por tanto los "derechos" son el modo superlativo para la resistencia aceptable. El neoliberalismo reconfigura los derechos, metiendo a los colectivos al redil en el proceso de la disciplina. Los ciudadanos-sujetos disciplinados median apropiadamente entre ellos mismos, y el Estado es reforzado privilegiando al sistema legal como el foro para la disputa y ubicándose a la vez como el árbitro apropiado.

Al considerar estas características del dominio neoliberal se puede reconocer el potencial de las demandas basadas en derechos a ser seducidos en un sistema donde el proceso legal es un "signo vacio" sin sentido para la resolución del conflicto inmediato, dejando sin reto a la arquitectura del poder que creó esos conflictos. De manera similar, la ilusión de que la ley que organizó el poder solamente puede ser ejercida mediante el Estado está combinada con la desesperación creada por la descomposición social que acompaña a la disminución del Estado corporativista, resultando grupos marginados demandando a un Estado neoliberal esclerótico cuya capacidad para resolver el conflicto social es cada vez más limitada para funcionar como vigilante. Consecuentemente, aunque el conflicto inmediato y la violencia podrían ser resueltos temporalmente, esta "resolución" podría volverse un gran peso (Guehemo, 1995; Agamben, 1998).

No estoy sugiriendo que la lucha por los derechos esté inevitablemente comprometida, y que como una forma de resistencia basada en la lucha por los derechos sólo pueda servir al poder del Estado. Lo que planteo es que es vital, mientras nos comprometemos en estas luchas, permanecer críticos hacia las estructuras y procesos de poder más amplios en los cuales están inscritas (Goodale, 2006). No podemos permitirnos asumir esas luchas por los derechos, incluyendo los humanos y los indígenas, sin ser inherentemente contestatarios hacia el poder estatal neoliberal. De manera importante los discursos de los derechos están íntimamente ligados con otros discursos y prácticas de la última etapa del capitalismo. No obstante, esto no significa que los discursos acerca de los derechos sean siempre o inevitablemente proscritos. En muchos lugares, los

pueblos indígenas –y otros– se están apropiando de éstos y reformulándolos de manera que están desafiando radicalmente las lógicas y formas particulares de poder en la obra del Estado neoliberal: Bolivia es apenas un ejemplo reciente (Postero, 2004; Goodale, 2009). En la siguiente sección se regresa al tema del proceso autonómico zapatista y la formación de las Juntas de Buen Gobierno, para lo cual se argumentará que también son un ejemplo de cómo las apropiaciones locales, reinterpretaciones y redespliegues de los discursos de derechos pueden representar formas alternativas de resistencia.

Ejercer los derechos, reconfigurar la resistencia: el poder del "Buen gobierno"

> Los zapatistas queremos ejercer
> el poder, no tomarlo.
> SUBCOMANDANTE MARCOS

El movimiento zapatista pretende el cambio social mediante discursos acerca de los derechos. Incluso al principio, cuando las demandas eran amplias –reforma del Estado, democratización– estaban expresados en el lenguaje de los derechos, pero éste se volvió más pronunciado en su discurso público mientras el movimiento se enfocaba cada vez más en la lucha por la autonomía.

Quizá esto no sorprenda: la mayoría de los grupos marginados en México y las ONG que los acompañan han adoptado el discurso dominante de los derechos y la práctica de la ley para favorecer sus luchas. ¿Pero cómo entienden los zapatistas derecho y ley?, ¿cuáles son los efectos en el movimiento zapatista al adoptar este discurso?, ¿está reforzando sin querer la posición del Estado como otorgante de los derechos solicitándole el reconocimiento?, ¿desperdicia energía y recursos invaluables en acciones que favorecen la legitimación de las instituciones y formas sin sentido de mediación social que funcionan para garantizar su última subordinación?, ¿al movilizar el discurso de la ley entran al espacio ideal para la construcción del sujeto neoliberal?

Disidencia contra el Estado

Mientras escuchaba las palabras de la comandanta Esther en la inauguración de los Caracoles –"Ahora tenemos que ejercer nuestros derechos nosotros mismos"– recordé lo que decía otra mujer tseltal un año antes. En la oficina de la Red de Defensores Comunitarios por los Derechos Humanos, Celerina,[11] una joven de la región de Morelia, comentó acerca de la recién aprobada Ley de Derechos y Cultura Indígena: "[La aprobación de la ley] no importa. Nuestra autonomía no necesita permiso del gobierno; ya existe". Su comentario presagiaba el de la comandanta Esther, y sugiere que mucho antes de las Juntas, incluso mucho tiempo atrás de que ellos trabajaran para la aprobación de la legislación, la gente en las comunidades zapatistas estaba conceptualizando los derechos indígenas y la autonomía como existentes anterior a y sin necesidad de su establecimiento en la ley. Esta visión, y seguramente las estructuras autónomas y las filosofías del gobierno zapatista, ya existían cuando la ley fue aprobada. Como el comentario de Celerina sugiere, la búsqueda del reconocimiento constitucional de los derechos indígenas era sólo una táctica de un proyecto mucho más amplio de autodeterminación. El fracaso en obtener un reconocimiento adecuado del Estado fue desafortunado, pero no sorpresivo ni debilitante para su proyecto. En realidad, se fortaleció el proyecto zapatista y el Estado se debilitó.

Desde su comienzo, el movimiento zapatista mantenía un proceso alternativo al de la negociación con el Estado que implicó conceptualizaciones y estructuras de poder, gobierno y ley distintas (Speed y Reyes, 2001 y 2005). Como ya se anotó, los primeros municipios autónomos fueron formados poco después del levantamiento en 1994. Continuaban creciendo y desarrollándose desde ese tiempo, adquiriendo impulso después del abandono del gobierno federal de los Acuerdos de San Andrés. Incluso mientras continuaban con su petición de reconocimiento de los derechos indígenas, particularmente de la autonomía, se comprometían con las prácticas de gobierno autónomo en las regiones zapatistas. Con el fracaso de la Ley de Derechos y Cultura Indígena, la cual fue rechazada unánimemente por los pueblos indígenas en todo el país, los zapatistas renunciaron a cualquier pretensión de solicitar al Estado un camino para el cambio social. El proyecto de autonomía que había ido formándose desde 1994 fue equilibrado para demostrar

[11] Es un seudónimo.

en la práctica sus lógicas alternativas de poder y gobierno. Con el establecimiento de los Caracoles y las Juntas, este proyecto alternativo fue formalizado, poniendo en movimiento una nueva dinámica de resistencia. Hay varios puntos de consideración respecto de la importancia del proyecto zapatista para el análisis de los derechos, la ley y el Estado en el México neoliberal, así como en procesos más amplios de poder y resistencia en los espacios "intermedios" de la interacción global-local-Estado.

Establecer formalmente las Juntas de Buen Gobierno desplazó y debilitó al Estado de manera importante. Primero, porque el papel principal de cualquier Estado neoliberal es mantener la estabilidad mediante el dominio de la ley –una tarea en la que el gobierno mexicano ha fracasado desde que el levantamiento empezó, casi diez años antes. Durante su campaña presidencial, Vicente Fox aseguró que si era elegido resolvería el conflicto de Chiapas en quince minutos. Aunque la solución del problema tomaría más que eso, al asumir el cargo él intentó hallar una solución proponiendo la "ley Cocopa". Sin embargo, el gobierno federal fracasó en esta tarea. Como se ha visto, el contenido de la ley fue drásticamente alterado por los legisladores, y el resultado final fue rechazado por los pueblos indígenas y creó una efusión de resentimiento y discordia social. Un asombroso desafío a la ley 330 constitucional fue lanzado por individuos, comunidades y organizaciones (Ramírez, 2002). Innecesario decirlo, la estabilidad no fue restaurada, "la ley y el orden" fueron desestabilizados y el Estado sufrió todavía otro golpe a su legitimidad ante la sociedad civil. Además, el nuevo sujeto indígena del neoliberalismo que la ley pretendió crear nunca existió.

Más importante, la fracasada ley fue el hecho final que empujó a los zapatistas a ignorar al Estado como fuente de sus derechos, y de la ley como el escenario para establecerlos. Esto presentó un desafío radical al Estado: no, como algunos analistas nacionales exigían, buscando separar y formar un nuevo Estado soberano (para la posición del EZLN al respecto, véase Marcos, 2004), sino ejerciendo unilateralmente su derecho a la autonomía y la autodeterminación expresada como la capacidad para controlar y efectuar sus vidas diariamente. Este paso desplazó efectivamente al Estado como el poder soberano que puede otorgar o quitar derechos mediante la ley, un golpe directo al sitio principal de legitimación y procesos de construcción de sujetos del Estado neoliberal.

Lógica alternativa: reconceptualizando los derechos

La autonomía zapatista representa mucho más que simplemente una respuesta a la intransigencia del gobierno en instituir una reforma a los derechos indígenas. Se presenta una conceptualización distinta de esos derechos que eliminan funcionalmente los regímenes legales del Estado como el referente externo para la existencia de los derechos. Pareciéndose mucho a una conceptualización de una ley natural de derechos mucho antes de y sin tomar en cuenta las leyes de los Estados, la interpretación zapatista también eliminó la noción Dios/Naturaleza como la fuente de esos derechos. Este origen de su conceptualización yace en los actores mismos, quienes están ejerciéndolos colectivamente. Esto no significa que el Estado sea irrelevante –la autonomía zapatista, incluso cuando se liberó completamente de la interacción del Estado, todavía está fraguada en el diálogo mudo con el Estado. Sin embargo, rechazando otorgar al Estado el poder para designar quiénes son los portadores de los derechos y cuáles de éstos pueden disfrutar, los zapatistas articulan un discurso distinto radicalmente.

En el ejercicio directo de su derecho a la autodeterminación, el movimiento zapatista se libera de las conceptualizaciones liberales de las leyes natural y positiva y redefine los "derechos" como existentes "en su ejercicio", no como designaciones de Dios/Naturaleza o Ley/Estado. Además, son ejercidos en las regiones zapatistas como una forma de resistencia, explícitamente en el término "municipios autónomos en rebeldía". Esta noción de "derechos" como el producto de factores puramente inmanentes a la sociedad, o como el resultado de relaciones particulares de fuerza, no es exclusiva de los zapatistas. Los teóricos desde Spinoza (Deleuze, 1993; Montag, 2000 y Negri, 1990) a Foucault (1980, 1989) lo han considerado así. Spinoza argumentaba: "El derecho de la naturaleza y su orden [...] prohíbe sólo aquellas cosas que uno no desea y no puede hacer" (citado en Deleuze, 1993). Es decir, para Spinoza un derecho del cuerpo era coextensivo con lo que pudiera hacer. Los derechos solamente naturales eran aquellos que estaban en un afecto de ser, con su poder para influenciar al mundo y ser influenciado por él. Desde esta perspectiva, los derechos existen no sólo cuando pueden ser ejercidos, ni en su otorgamiento por un soberano más alto –el Estado o Dios– (Speed y Reyes, 2001). En un ámbito filosófico, esta conceptualización es distinta, y por lo tanto presenta un desafío a los discursos legales que mantienen el poder del Estado en el orden global actual.

Lógicas alternativas: reordenando la regla

En el camino a Oventik desde San Cristóbal hay un letrero que dice: "Bienvenido a territorio zapatista: Aquí el pueblo manda y el gobierno obedece". Casi un año después de la formación de las Juntas, estuve otra vez en ese poblado, ahora Casa de la Junta de Buen Gobierno corazón céntrico de los zapatistas delante del mundo. Durante una espera que parecía interminable respecto a la decisión acerca de un proyecto, conversé con algunos miembros de la Junta. Estábamos sentados en su sala de reuniones, construida con tablas de madera de pino y láminas, ubicada más o menos a medio camino entre la empinada brecha desde la cancha de básquetbol anfiteatro y el camino arteria central del Caracol. Hablamos acerca de las Juntas y "cómo marcharon las cosas" en sus primeros meses. No podía resistir interponer una sutil queja acerca del proceso incómodo de solicitar aprobación, o incluso rechazo, de mi proyecto de investigación. Uno de los miembros de la Junta, mirándome a los ojos, dijo: "Pues, sí. Es difícil. Algunas cosas toman tiempo, porque tomamos decisiones, pero no las tomamos solos. Tenemos que responder a otros, tenemos que responder al pueblo. Así es nuestro modo" (conversación con la autora, junio de 2004).

Este miembro de la Junta estaba señalando una clave de la conceptualización zapatista de poder y gobierno. El estilo de liderazgo zapatista ha sido específicamente construido, tanto en el discurso como en la práctica, en una forma que el rol público de los líderes individuales enfatiza de manera explícita los procesos colectivos. Mediante el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), estructura "lider" del EZLN, los zapatistas elaboraron una noción de autoridad que minimiza el papel de los líderes mismos, y resalta la toma de decisiones colectiva y el sometimiento del poder de los líderes individuales a la voluntad colectiva. Aspectos de la filosofía de gobierno de los zapatistas, especialmente la de "mandar obedeciendo", reflejan su compromiso para dar prioridad a las decisiones de muchos, más que a las de los pocos elegidos. Muchas de las decisiones importantes en las comunidades son tomadas después de deliberaciones extensas en las cuales la mayoría de los miembros han tenido oportunidad de hablar –aunque las mujeres son regularmente excluidas de este proceso. Las autoridades zapatistas, más que tener derecho a tomar decisiones por los pueblos, tienen una responsabilidad para aplicar las decisiones colectivas de las comunidades. Si usan su posición para ejercer en otra cosa que no sea la decisión del pueblo, se les quita sus cargos.

Esta lógica alternativa de poder recibió nuevos impulsos y nueva visibilidad con la formación de las Juntas de Buen Gobierno que tratan una gama de asuntos en sus regiones, desde las disputas locales y/o domésticas, a políticas mayores, representan la transferencia de poder de autoridades militares a civiles en las regiones autónomas. Las cinco Juntas están formadas por grupos de 7 a 15 miembros que se turnan el cargo semanal o quincenalmente. Esto significa que por cada una hay entre 28 y 60 personas participando en las decisiones de sus regiones. La Junta elige a sus miembros de los concejos de cada municipio autónomo. Además, por cada "turno" de la Junta hay suplentes, quienes también están presentes y comprometidos activamente. Con esta estructura rotatoria de grandes turnos que cambian de posición frecuentemente, las Juntas marcan una difusión importante de liderazgo y autoridad (Speed y Forbis, 2005).

No hay necesidad de romantizar este proceso. La postulación de lógicas alterna-tivas de gobierno y un marco distinto de derechos no es nada fácil, y su aplicación y sus resultados son irregulares. Las relaciones de poder invertido de "mandar obedeciendo" conducen a un proceso de toma de decisiones complicado, y el modelo de liderazgo rotativo de la Junta a veces aumenta la confusión y las inconsistencias. La concentración de autoridad y el poder de la toma de decisiones en manos de unos cuantos individuos sin duda facilitarían los procesos de toma de decisiones. Sin embargo, el objetivo del proyecto de autonomía de EZLN no es promover la eficiencia. Aunque la toma colectiva de decisiones y la rotación de miembros quizá sean incómodas, reducen la corrupción, los abusos de poder y el protagonismo –individuos usando su posición para promoverse ellos mismos y sus intereses. Mediante la proposición de estos conceptos como parte de su proyecto de autonomía, los zapatistas articulan una alternativa para la organización social y el gobierno.

Los zapatistas no inventaron la noción de toma colectiva de decisiones en Chiapas. El modo predominante de ésta en las comunidades indígenas chiapanecas es mediante asambleas comunitarias en las cuales los asuntos son debatidos hasta obtener un consenso de todos los presentes. Se espera que las autoridades actúen en estas decisiones colectivas, y no que apliquen sus propias decisiones respecto a lo que es correcto o mejor para la comunidad. Es decir, la autoridad concedida a ellos cuando logran una posición de liderazgo es para ejecutar las decisiones de toda la comunidad –aunque frecuentemente se excluye a las mujeres de este proceso. El concepto manifestado en la filosofía zapatista como "mandar obedeciendo" surgió

de las comunidades mismas como una forma alternativa de gobierno, la cual ellos llaman "buen" gobierno, distinta de la del Estado mexicano, o "mal" gobierno.

La reivindicación de estas prácticas democráticas alternativas desafía el discurso emergente de la democracia representativa electoral en México, que promueve ciertos tipos de ciudadanía y formas aceptables de participación política, tales como votar y expresar disidencia mediante la ley. Mientras muchos celebraban este discurso liberalizador de la democracia electoral cuando México se desembarazó de décadas de gobierno autoritario, otros, como los zapatistas, han reconocido que también forman parte del proceso de construcción hegemónica por el Estado neoliberal –parte de un conjunto de racionalidades y lógicas culturales que interpolan sujetos e informan prácticas. El discurso de los zapatistas asume una lógica muy diferente, una que no se presta a las políticas del mercado y a las nociones de ciudadanos actores racionales fuera de maximizar los beneficios individuales, y expresan su libertad de decisión en las urnas, y su disidencia en las cortes del Estado. La filosofía zapatista presenta un desafío al discurso dominante del Estado mexicano, no con armas, sino con lógicas, subjetividades y formas alternativas de poder y autoridad.

Conclusiones: reconfigurando la resistencia

Los zapatistas han puesto en práctica discursos globales de los derechos y emprendido su lucha en el terreno legal del Estado de manera estratégica. Se ha argumentado que, retirando sus demandas de derechos indígenas del escenario de la contestación legal, ellos se han apropiado los discursos de los derechos humanos y de los pueblos indígenas, y están redesplegándolos con nuevos significados para apoyar un proyecto alternativo que, más que reforzar el poder del Estado, puede ser interpretado como desafiante.

En el proyecto alternativo de los zapatistas los derechos existen en su ejercicio. Esta es una conceptualización distinta de la que ostentan las teorías liberal y neoliberal. Esta interpretación expresa el mito de las concepciones liberales de la ley y el Estado: que el último intentará mediar ante las desigualdades sociales mediante la ley y el establecimiento y la defensa de los derechos –cuando podría comprometerse en lo opuesto–; y esos derechos, una vez establecidos en la ley, existen. Los pueblos indígenas en el sur de México comprenden que muchos

derechos establecidos en la ley no existen, precisamente porque el Estado rechaza hacerlos valer y por lo tanto no se les puede ejercer. El movimiento zapatista ha canalizado consistentemente los discursos globales por medio de sus propios conocimientos y entendimientos locales, y los ha puesto en práctica de maneras nuevas. Ellos continúan exigiendo sus derechos, pero no lo hacen en el ámbito legal del Estado. Siendo así, están "perfeccionando el camino de la resistencia", haciendo de sus derechos una lucha contestataria más que acomodarse al poder del Estado neoliberal.

No todas las formas de resistencia basadas en los derechos reproducen las estructuras de poder que mantienen el dominio global neoliberal. Ni todas se le oponen. Se sugiere que el movimiento zapatista es un ejemplo de alternativas potenciales que rompen con las características normalizantes del discurso legal. Estas concepciones reinventadas conducen a que la autonomía indigena en la forma elaborada por los zapatistas constituya un desafío al Estado neoliberal –no por el supuesto riesgo del "separatismo", sino más por proporcionar alternativas simbólicas y materiales al dominio neoliberal. Ellos ofrecen una estructura de poder alternativa basada en distintas lógicas de dominio, en la toma de decisiones colectiva y consensual y en el concepto de "mandar obedeciendo", y la afirmación de la pluriculturalidad o diversidad en lo colectivo. Pero en la construcción de su autonomía "en los hechos" –imprecisamente, en la práctica– y ajeno al reconocimiento del Estado, en el proceso se minimizan las fuerzas reproductivas, normalizantes y limitantes del Estado y sus regímenes legales.

No es claro cuáles serían los límites de "los derechos en su ejercicio". Es fácil celebrar tal argumento cuando emana de un movimiento con el que uno simpatiza, tal como el zapatista. Podría ser menos si se le despliega, por ejemplo, por la milicia armada derechista en Estados Unidos. Pero incluso si no se simpatiza, tales despliegues podrían también desafiar el poder neoliberal. Además, la fuerza de las demandas zapatistas –y el poder de su desafío– yace en que el proyecto alternativo se despliega para defender –y que busca reconfigurar las relaciones de poder–, no para obtener poder para ellos mismos, sino para ejercerlo en formas socialmente más justas para todos en su territorio.

Más allá de la hegemonía
El zapatismo y la otra política

Neil Harvey

Introducción[1]

En junio de 2005 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) dio a conocer su *Sexta Declaración de la Selva Lacandon*a. Al igual que sus declaraciones anteriores, los zapatistas convocaron a la sociedad mexicana para que participara

[1] Este capítulo es una traducción y actualización de un texto que ha sido publicado en inglés en el libro *Empire and Dissent: Perspectives from Latin America*, coordinado por Fred Rosen (Duke University Press, 2008). Quisiera agradecer a Fred Rosen y al Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales (SSRC, por sus siglas en inglés) por haberme invitado a participar en un seminario sobre el imperio y la resistencia en América Latina, celebrado en marzo de 2005 en Cuernavaca, Morelos. Agradezco también al doctor Patrick Cuninghame por haberme invitado a presentar una versión anterior de este trabajo en el Instituto de Ciencias Sociales y de Administración (ICSA) de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ) en diciembre de 2005, y una beca de la Fundación Nick Franklin, del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad Estatal de Nuevo México, que me permitió actualizar esta investigación en Chiapas en julio de 2007 cuando asistí al Segundo Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo. También agradezco a mi esposa María Harvey por su apoyo y acompañamiento y por nuestros debates acerca del zapatismo que han enriquecido mi trabajo. De igual manera quisiera recordar que fue durante uno de los descansos en el Segundo Encuentro que platiqué por última vez con don Andrés Aubry. Me dijo que le había gustado el primer borrador de este texto, pero faltaba incluir más los análisis de los y las indígenas zapatistas. Me comprometí a actualizar y mejorar el trabajo, y por lo tanto dedico una sección de esta nueva versión a los resultados de las cuarenta plenarias presentadas durante el Encuentro. Espero que esta versión logre avanzar un poco más en este acercamiento de las ciencias sociales a las luchas populares que siempre buscaba Andrés Aubry, reconociendo que es un proceso abierto pero imprescindible.

en un movimiento nacional y construir alternativas al sistema político actual y ante las políticas económicas neoliberales. Con ello, el EZLN ofreció un espacio nuevo durante las campañas presidenciales para que se expresara el descontento generado por la debilidad, corrupción y oportunismo de los partidos políticos. La *Sexta Declaración* fue precedida por una serie de comunicados del subcomandante Marcos, en los cuales criticó a toda la clase política por su incapacidad de responder positivamente a las necesidades de la mayoría de la población. Marcos incluyó al Partido de la Revolución Democrática (PRD) en su crítica, y señaló que el candidato presidencial de este partido, Andrés Manuel López Obrador, no representaba cambio significativo en la aplicación del neoliberalismo en México.

Los zapatistas han creado un espacio político "abajo y a la izquierda", calculando que los partidos políticos van a seguir perdiendo apoyo y legitimidad, mientras más personas y organizaciones sociales buscarán alternativas fuera del sistema de partidos. La *Sexta* volvió a afirmar el compromiso de los zapatistas con la lucha pacífica y política basada en el diálogo con simpatizantes dentro y fuera de México. Los principales objetivos incluyen la elaboración de un programa nacional de lucha por la transformación política y económica de México, la formulación de una nueva Constitución y la promoción de nuevas formas de participación política. La propuesta zapatista fue la de crear un espacio nuevo sin pretender dirigir el rumbo del movimiento:

> Y entonces, lo que pensamos es que, con estas personas y organizaciones de izquierda, hacemos un plan para ir a todas las partes de México donde hay gente humilde y sencilla como nosotros. Y no es que vamos a decirles qué deben hacer o sea a darles orden. Tampoco es que vamos a pedirles que voten por un candidato, que ya sabemos que los que hay son neoliberalistas. Tampoco es que les vamos a decir que hagan igual a nosotros, ni que se levanten en armas. Lo que vamos a hacer es preguntarles cómo es su vida, su lucha, su pensamiento de cómo está nuestro país y de cómo hacemos para que no nos derroten. Lo que vamos a hacer es tomar su pensamiento de la gente sencilla y humilde y tal vez encontramos en ella el mismo amor que sentimos nosotros por nuestra patria (EZLN, 2005).

En agosto y septiembre de 2005 una gran variedad de grupos e individuos viajaron a Chiapas para participar en cinco encuentros y discutir los objetivos y métodos de esta campaña nacional. Al terminar estos encuentros, los zapatistas

anunciaron que mandarían delegaciones a distintas comunidades a lo largo y ancho del país, empezando con una gira nacional por parte del Delegado Zero –el subcomandante Marcos– en 2006. Los zapatistas llamaron esta iniciativa "La otra campaña" con el fin de distinguirla de las campañas electorales de los partidos políticos. Al mismo tiempo, convocaron un nuevo encuentro internacional contra el neoliberalismo. La planeación de este último se realizó en una reunión de adherentes nacionales e internacionales en Chiapas a finales de diciembre de 2006 y continuó por medio de una serie de discusiones en los cinco Caracoles zapatistas en julio de 2007.[2]

La otra campaña es un ejemplo más de la manera en que los zapatistas están tratando de vincular las experiencias locales, nacionales e internacionales del neoliberalismo en novedosas formas de hacer política. Significa reunirse con grupos en todos los estados del país con el fin de escuchar y conocer los problemas y las luchas de una gran diversidad de personas quienes también están buscando mayores niveles de coordinación y solidaridad, mientras están afirmando sus propias demandas y aspiraciones. Para los zapatistas, La otra campaña no es un medio para dar soluciones a los problemas de cada comunidad, sino un esfuerzo colectivo para crear un fuerte movimiento social que se oponga al capitalismo y que se comprometa con la lucha por una nueva Constitución política. El presente capítulo analiza lo novedoso de esta forma de hacer política, la cual no se puede entender como una lucha por la hegemonía, sino como un esfuerzo de crear espacios autónomos de resistencia y de creatividad.

El EZLN es uno de los movimientos de resistencia más conocidos en el mundo. El primero de enero de 1994, un ejército de más de tres mil indígenas se alzó en armas en contra del gobierno de Carlos Salinas de Gortari y dio a conocer una lista de demandas por derechos sociales y políticos. La rebelión coincidió con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte

[2] Una comisión especial del EZLN está encargada de la organización y difusión de La otra campaña [www.enlacezapatista.ezln.org.mx/]. La parte internacional está organizada por una comisión distinta y la información correspondiente se puede consultar en la página [http://zeztainternazional.ezln.org.mx/]. Véase también la *Revista Rebeldía* [www.revistarebeldia.org] para los análisis de los encuentros y actividades de La otra campaña. El texto de la *Sexta Declaración* está disponible en la página [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_SEXTA.htm] (sitios revisados el 22 de agosto de 2009).

(TLCAN), el cual redujo o eliminó la mayor parte de los aranceles comerciales entre Estados Unidos, México y Canadá. El subcomandante Marcos argumentó que el TLCAN representaba un certificado de muerte para los pueblos indígenas en México e hizo un llamado para que la población participara en una lucha por una nación más democrática, soberana y justa (Leyva y Ascencio, 1996; Collier y Quaratiello, 1998; Harvey, 2000; Rus, Hernández Castillo y Mattiace, 2002; Muñoz Ramírez, 2003).

Han pasado catorce años desde el momento en que los zapatistas captaron la atención internacional. Durante este tiempo, otros movimientos sociales han expresado demandas similares por mayor participación en la toma de decisiones. Las reuniones del Grupo de los ocho, el Foro Económico Mundial y la Organización Mundial de Comercio han sido marcadas por grandes protestas que han resaltado la percepción ampliamente compartida de que la globalización económica está ocurriendo sin el tipo de controles democráticos necesarios para asegurar la participación popular en los debates acerca de los modelos económicos, políticos y culturales que nuestras sociedades necesitan y anhelan. Aunque las demandas específicas y formas de organización son diferentes, los manifestantes en estas reuniones muchas veces se refieren a los zapatistas como una fuente de inspiración. La *Sexta Declaración* reafirma estas relaciones por medio de su análisis de los efectos nacionales e internacionales del neoliberalismo, con el fin de promover un programa que nace "de abajo y de la izquierda". Como tal, el zapatismo nos presenta una oportunidad importante para evaluar los retos de la resistencia en nuestros tiempos.

Zapatismo, imperio y multitud

Uno de los aspectos más llamativos de los zapatistas es el hecho de que sus demandas encontraron eco entre mucha gente alrededor del mundo. En parte esto se debe a la rápida transmisión de sus comunicados y análisis por la internet, pero también se relaciona con la creciente realización de los vínculos entre las decisiones tomadas en una parte del mundo y los eventos en otras partes (Leyva, 2001; Olesen, 2005). Los zapatistas han sido capaces de conectar sus propias experiencias con las de otras comunidades en México y en otros países que también resisten la marginación económica y social.

Aunque los zapatistas surgieron de complejas historias locales, su rebelión es también un signo de la crisis y transformación de los Estados capitalistas alrededor del mundo, incluyendo América Latina. En el ámbito global, hemos visto el fin de modelos de desarrollo en el cual el Estado desempeñaba un papel central y promovía distintos grados de regulación económica, permitiendo así programas de redistribución. El desmantelamiento de este modelo y la adopción de las políticas de libre comercio y de la privatización ha sido un fenómeno común para muchos países, donde se incluye México.

Enfocándose en lo global, Antonio Negri y Michael Hardt (2000) propusieron que esta transición puede ser mejor entendida en términos de una transición desde el imperialismo al Imperio. En su análisis, el primero se refiere a un sistema en el cual los Estados-nación dominantes compiten entre sí por el control del territorio y los recursos para aumentar su propio poder nacional. En cambio, el Imperio no se limita a una nación, aunque algunas naciones son claramente más influyentes que otras en dirigir sus acciones. Lo distinto se refiere al hecho de que el Imperio es una red de relaciones de poder que reproducen el capitalismo a partir de la constante reorganización de la vida social y de los recursos naturales. En este escenario, el Estado ha sido reformulado para facilitarle al capital el aprovechamiento de estos recursos y no representa ninguna alternativa al neoliberalismo. Por lo tanto, la resistencia no existe fuera del Imperio, como si estuviera combatiendo a una nación extranjera. El Imperio no tiene una exterioridad y, en consecuencia, las resistencias tienen que crear nuevos espacios autónomos en vez de tratar de conquistar el poder del Estado.

Hardt y Negri agregan que la manera en que conceptualizamos la resistencia también se ha modificado, dejando atrás la idea de un pueblo unificado y reconociendo la importancia de la diversidad social y política. Desde su punto de vista, este cambio abre más posibilidades para practicar formas de acción política más creativas y novedosas. Al hacerlo, valoramos la particularidad de cada persona y grupo en la medida en que resisten el Imperio con sus propios métodos. El pueblo unificado es realmente una multitud diversa, con muy poca necesidad o deseo de tener una organización y dirección centralizada (Hardt y Negri, 2004).

¿Son los zapatistas una expresión de la multitud? Algunos autores han adoptado esta línea de argumentación. Por ejemplo, Holloway (1998, 2004) enfatiza la búsqueda de los zapatistas por una nueva forma de hacer política. En vez de tomar el poder para ellos mismos, los zapatistas convocan a todo el mundo para que

construyan juntos nuevos espacios de diálogo en donde la dignidad de cada quien es afirmada. Su estrategia no es la de tomar el poder para imponerse a los demás, sino de democratizar las relaciones de poder en todos los ámbitos de la sociedad. Esta revolución, dice Holloway, será siempre una "revolución incierta", en la cual las definiciones, teorías y programas, serán desafiados por las interacciones impredecibles de las resistencias. Lo novedoso es que los zapatistas han reconocido esta falta de definición y, con una buena dosis de ironía, la han convertido en uno de sus principales puntos fuertes. Para Holloway, la revolución zapatista se refiere a un movimiento hacia fuera y no a un movimiento hacia un punto ya predeterminado (1998:165).

Algunos dirían que estos argumentos no son convincentes. ¿Por qué un grupo que busca transformar las estructuras de una sociedad tan desigual evitaría el ejercicio del poder? Boron (2002, 2003) argumenta que la celebración posmoderna de la diversidad y de la autonomía local es síntoma de la retirada de la izquierda de la lucha de clases. Agrega que los movimientos populares no pueden dejar de lado la necesidad de luchar por el poder del Estado. Esto es de gran relevancia en América Latina donde la soberanía nacional ha sido tantas veces violada por el imperialismo de Estados Unidos en formas directas e indirectas. Al mismo tiempo, se puede argumentar que el nacionalismo y el imperialismo no han sido sustituidos por el Imperio, y que las políticas de Estados Unidos son ahora unilaterales con poco interés en fomentar la convergencia de intereses globales (Petras y Veltmeyer, 2007). En el contexto de México, Tariq Ali ha argumentado que los zapatistas no están consiguiendo logros importantes y la propuesta de "cambiar el mundo sin tomar el poder" es solamente un lema moral que no representa amenaza alguna para los grupos dominantes en México y sus aliados internacionales (Rodríguez, 2004).

En Chiapas, el ejercicio de poder y de la resistencia no se encuadra completamente en los análisis de la situación mundial que acabamos de citar. Lo que revelan estos análisis es un cierto traslape entre el imperialismo y el Imperio. La distinción hecha por Hardt y Negri es útil porque señala las diferencias cualitativas entre las formas de dominación de un Estado imperialista y las formas de dominación que caracterizan la globalización. Sin embargo, la influencia particular de Estados Unidos en México no puede ser soslayada, y cualquier discusión de Imperio debe hacer explícito el grado en que el gobierno de Estados Unidos todavía ejerce el poder imperialista. Hace falta un análisis de las formas en que las políticas y acciones del gobierno de Estados Unidos influyen en la conformación del Imperio

en distintos países y regiones. No obstante la presencia global del Imperio, su forma y fuerza no es la misma en cada lugar. En América Latina, el peso relativo de Estados Unidos en la transición al neoliberalismo podría explicar la presencia o ausencia de la resistencia del Estado latinoamericano.

De esta manera, los gobiernos de México y de Venezuela ocupan los extremos opuestos de la relación con Estados Unidos. Mientras el primero busca participar en el Imperio más que resistirlo, el segundo quiere demostrar las debilidades del Imperio a partir de un proyecto de movilización popular y una política exterior independiente. La secuencia histórica de los eventos influye mucho en estas diferencias. En México, las elecciones fraudulentas de 1988 negaron a la coalición cardenista la oportunidad de ejercer la "resistencia desde arriba". En su lugar, Salinas avanzó rápidamente en el desmantelamiento de lo que quedaba del "nacionalismo revolucionario" y reestructuró la economía y la política exterior de una forma que buscaba la alineación de México con las tendencias globales del Imperio. El TLCAN confirmó las características fundamentales de un proceso de integración global que privilegiaba la relación comercial con Estados Unidos.

En cambio, las crisis políticas y económicas de Venezuela a finales de la década de 1980 tuvieron el efecto de consolidar una nueva fuerza política opuesta al neoliberalismo, lo cual se expresó eventualmente en la elección del gobierno de Chávez y en la movilización de una gran parte de la población para evitar el regreso de la vieja oligarquía al poder. Chávez también se fortaleció en un contexto de debilidad de Estados Unidos en la región y la falta de acuerdos entre los gobiernos para crear el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) en 2005. La puesta en marcha del TLCAN en 1994 y el fracaso del ALCA una década después marcan dos momentos muy diferentes, el primero caracterizado por el auge del neoliberalismo; el segundo por la creciente oposición al Imperio y la política exterior de Estados Unidos, además de por la búsqueda de alternativas locales y globales.

Derechos indígenas y crisis rural en México

La integración de las economías latinoamericanas en un proceso de globalización dirigido desde Estados Unidos demuestra diferencias importantes que explican en parte las formas de oposición y resistencia que se han desarrollado en la región.

En el caso de México, la integración ha sido más amplia y subordinada a los intereses geopolíticos de Estados Unidos. Por ello, la resistencia viene desde la sociedad civil, mientras en Venezuela la crisis de la vieja oligarquía no dio paso a la consolidación del proyecto neoliberal, sino a la toma del poder por parte de un amplio movimiento político encabezado por Hugo Chávez. Sin embargo, el debate acerca de la estrategia política frente al neoliberalismo no debe dejar de lado el esfuerzo continuo de crear alternativas autónomas desde la sociedad civil. En el caso de los zapatistas, y para parafrasear a Holloway, la revolución zapatista no solamente se refiere a un movimiento "hacia afuera", sino también a un proceso de construcción "hacia adentro". La *Sexta Declaración* es claramente un intento de articular luchas locales, nacionales e internacionales, pero su éxito depende también de la capacidad de los zapatistas para consolidar sus propias formas de autonomía en Chiapas.

Se puede decir que a los zapatistas siempre les ha importado fortalecer sus bases de apoyo locales. Esto fue evidente durante las pláticas de paz en 1994 y 1995, sobre todo durante la negociación de los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena. Los Acuerdos de San Andrés, firmados en febrero de 1996, representaron un momento de gran importancia histórica para México, además de una esperanza de poder lograr soluciones políticas y pacificas en Chiapas. Sin embargo, el gobierno de Ernesto Zedillo los negó, argumentando que las reformas en materia de autonomía indígena amenazaban la unidad nacional. Las pláticas sobre otros temas fueron suspendidas en septiembre de 1996, lo que llevó a la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) a formular una propuesta de reformas constitucionales que reflejaban el contenido de los Acuerdos de San Andrés. La iniciativa de ley de Cocopa recibió la aprobación de los zapatistas, pero Zedillo siguió negándole su apoyo y en el resto de mandato no hubo avance en la reforma constitucional.

La derrota del PRI en las elecciones presidenciales de 2000 creó esperanzas en el sentido de que el nuevo presidente, Vicente Fox, del Partido Acción Nacional (PAN), ganaría el respaldo del Congreso para la iniciativa Cocopa. Sin embargo, el Congreso mutiló la propuesta y aprobó su propia Ley Indígena en abril de 2001, que no dio reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas como sujetos colectivos con derechos para decidir sobre sus propias formas de gobierno y desarrollo, y que en cambio mantuvo una relación paternalista en la cual los pueblos siguen subordinados a las decisiones del gobierno federal (Higgins, 2001; Harvey, 2004; Hernández Castillo, Paz y Sierra, 2004; López y Rivas, 2004).

Los zapatistas rechazaron estas revisiones y suspendieron todo contacto con el gobierno federal. Aunque fue aprobada por un número suficiente de Congresos locales, la reforma constitucional fue rechazada en aquellos estados con las poblaciones indígenas más grandes –incluyendo Chiapas, Oaxaca y Guerrero. Además, se registraron muchas irregularidades en el proceso de ratificación, lo cual llevó a la presentación de impugnaciones legales por más de 300 comunidades indígenas, poniendo en cuestión la validez de la nueva ley. A pesar de que estas demandas todavía estaban esperando una respuesta jurídica, el presidente Fox decidió promulgar la Ley Indígena el 14 de agosto de 2001. Un año más tarde, la Suprema Corte de Justicia de la Nación se declaró incompetente para emitir un juicio acerca de las impugnaciones presentadas y, con ello, la nueva ley siguió en vigor.

Después de la contrarreforma de abril de 2001, los zapatistas concentraron su mayor esfuerzo en los aspectos internos del movimiento. La consolidación de la autonomía se convirtió en su objetivo principal y sus relaciones con otros grupos fueron reorganizadas para apoyar este fin. En julio de 2003 los zapatistas anunciaron la creación de cinco gobiernos autónomos regionales que abarcan más de 30 municipios autónomos. En parte, esta reorganización fue justificada por la necesidad de asegurar una distribución más equitativa entre todas las comunidades zapatistas de los recursos provenientes de los grupos en solidaridad. Las nuevas Juntas de Buen Gobierno representan un intento de construir la democracia a partir de la vida cotidiana de las comunidades y una instancia legítima y eficaz para resolver los conflictos que se dan entre los simpatizantes de otros partidos y grupos y los zapatistas. Al ofrecer su servicio a todos, los zapatistas han buscado canalizar de manera pacífica las disputas y, de esta manera, ir ganando aceptación entre la población local como una alternativa al sistema político oficial. Los programas autónomos en materia de salud, educación y agroecología, están apoyados por redes de promotores comunitarios (Muñoz Ramírez, 2004). La autonomía no ha ganado el tipo de reconocimiento constitucional que pudiera demostrar el impacto del zapatismo en las instituciones del Estado, pero esto no significa que sea una forma de resistencia débil. En Chiapas, la demanda popular en favor de la autonomía creció a partir de 1994, y se ha manifestado en un número importante de intentos de crear nuevos municipios, regiones autónomas pluriétnicas y municipios rebeldes autónomos (Burguete, 2004).

La lucha por la autonomía local y regional es una de las formas más importantes en que las comunidades rurales están resistiendo al neoliberalismo. A diferencia de algunas de las políticas adoptadas en la Unión Europea, que reconocen el valor no comercial de la producción agrícola de pequeña escala –como, por ejemplo, su papel en la protección de la diversidad biológica y cultural–, el gobierno mexicano ha apoyado el modelo favorecido por Estados Unidos, el cual privilegia la competitividad por encima de cualquier otra consideración. A pesar de una política hipócrita de Estados Unidos que exige el acceso a mercados mexicanos mientras que protege sus agronegocios más grandes, el gobierno federal panista no se ha interesado en negociar relaciones comerciales más equitativas y simplemente ha continuado las políticas neoliberales del PRI, las cuales están encaminadas a sacrificar a los campesinos en una competencia totalmente desigual.

La política agropecuaria se basa en la premisa de que los productores "ineficientes" deben convertirse en competitivos rápidamente o buscar otras fuentes de empleo. Esta posición ha seguido caracterizando las políticas nacionales desde el gobierno de Salinas hasta el presente gobierno de Felipe Calderón (Quintana 2007). El impacto general para los campesinos ha sido desastroso. El valor de las importaciones de maíz desde Estados Unidos experimentó un incremento de 200% entre 1994 y 2004, lo cual resultó en una caída de precios pagados a productores locales en casi 50% durante el mismo periodo (Eakin y Appendini, 2005). Como lo ha señalado Bartra (2004), el creciente flujo de migrantes a Estados Unidos es el resultado de una visión miope del gobierno y su gabinete económico que pretende suprimir la inflación por medio de las importaciones masivas de granos básicos. Las nuevas inversiones no han sido suficientes para absorber este éxodo rural. En este contexto no solamente son despojados los indígenas de sus tierras, también están forzados a trabajar por sueldos muy bajos en los campos de los agronegocios, en las maquilas fronterizas o en Estados Unidos y Canadá.

Frente a esta situación, muchos campesinos emplean estrategias de supervivencia basadas en la producción para el autoconsumo. Eakin y Appendini (2005) han documentado la preferencia de muchos campesinos para sembrar por lo menos la mitad de su tierra disponible con maíz como una medida que les provea la seguridad alimentaria durante el año. Contradiciendo la teoría económica neoliberal, millones de campesinos mexicanos siguen produciendo maíz en vez de dedicarse a cultivos con un precio de mercado más alto. Es importante señalar que sus decisiones se basan no solamente en criterios económicos para defenderse de

la volatilidad de los precios, sino también reflejan consideraciones de tipo cultural y ecológico que los defensores del TLCAN no han logrado comprender. Estas consideraciones incluyen una preferencia por la producción local de maíz blanco, por ser un grano de mayor valor nutricional que el maíz amarillo importado desde Estados Unidos. Los campesinos también comparten sus conocimientos en sus familias y comunidades, permitiendo la producción de diferentes tipos de maíz en una amplia gama de nichos ecológicos, además de mantener esta diversidad debido a su importancia cultural en la realización de rituales y fiestas locales. Bartra (2004) lamenta el hecho de que México y los miembros del TLCAN, a diferencia de la Unión Europea, sigan aplicando el modelo de competitividad a toda costa, y no están dando reconocimiento a los valores no comerciales de la producción del maíz.

Los movimientos campesinos han estado presionando al gobierno para que adopte nuevas políticas agropecuarias. A finales de 2002 y principios de 2003, una coalición nacional de organizaciones rurales llamada El campo no aguanta más llevó a cabo marchas, manifestaciones y bloqueos de carreteras para exigir que el gobierno renegociara el capítulo agropecuario del TLCAN. Esta demanda central no recibió el apoyo en el Senado, aunque se lograron algunos acuerdos para atender problemas de corto plazo. El resultado fue un ejemplo más de la dependencia comercial de México frente a Estados Unidos. Más de 80% de las importaciones de México provienen del vecino del norte. Una proporción similar de sus exportaciones tienen como destino el mercado estadounidense. Esta situación es muy diferente a las relaciones comerciales más diversificadas de Venezuela, por ejemplo, en donde el gobierno de Chávez no depende de un solo mercado en el mundo, lo cual le ha permitido experimentar con políticas agropecuarias alternativas. Por lo tanto, la relación con Estados Unidos es una variable central en la forma que toma el Imperio en diferentes países latinoamericanos. Mientras México parece ocupar una posición subordinada con poco margen de negociación, Venezuela puede aprovechar las divisiones nacionales que todavía perduran dentro del Imperio. Sin embargo, a pesar del hecho de que el gobierno mexicano no se interese en cambiar de rumbo, los pueblos indígenas están demostrando que la revolución "hacia adentro" es capaz de crear alternativas económicas y políticas basadas en la defensa del territorio y de la propiedad comunal.

Inclusión y autonomía

Durante 2001 y 2002 tuve la oportunidad de conocer el trabajo de los médicos y parteras indígenas en diferentes municipios de Los Altos de Chiapas. En varios de los talleres que organizamos compartimos nuestras reflexiones sobre los efectos locales de la rebelión zapatista, los problemas que enfrentan las comunidades y el impacto potencial de los megaproyectos asociados con el Plan Puebla-Panamá (Harvey, 2006). En una de las reuniones que tuvimos en el norte del estado en mayo de 2002, uno de los campesinos expresó su preocupación de la siguiente manera:

> El PPP no es como la guerra de 94, sino una guerra fría. Ya no es con bombas, ya no es con aviones, es una guerra fría, sin que nos demos cuenta de cómo funciona. Es una guerra de bajos precios, para que nos muriéramos, pero vamos a seguir luchando. Es necesario crear nuestros propios y nuevos planes para poder defendernos.

El término guerra fría que usa este señor es una forma muy apta para describir la experiencia de muchas comunidades rurales con los impactos de la globalización económica, como un proceso que esconde sus mecanismos internos mientras deprime los precios de los productos de los campesinos y amenaza la viabilidad de las comunidades indígenas. Asimismo, este testimonio podría ser contado por millones de campesinos en el mundo quienes están también organizándose para exigir la inclusión y la participación en la toma de decisiones que les afecten.

Aunque la demanda por la inclusión es común, su significado tiene muchas formas. La centralidad de formas de inclusión anteriores, como aquellas representadas por los sindicatos oficiales, ha sido erosionada en parte debido a la transición al modelo neoliberal. En América Latina estos modos de inclusión eran también limitados por el reducido tamaño del sector formal de la economía, y tendían a reproducir el control vertical que beneficiaba más a dirigentes cooptados que a los obreros y campesinos. Por muchos años los sindicatos y organizaciones independientes luchaban por ampliar los canales de participación popular. En Chiapas, este tipo de luchas enfrentó muchas veces la represión, el arresto de sus dirigentes y el hostigamiento constante. Estas experiencias explican en parte la decisión de muchos indígenas de dar su apoyo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Las críticas a esta nueva guerra fría también revelan el deseo de construir y defender alternativas al Imperio. En lugar de ver sus comunidades desmanteladas por el impacto de los bajos precios, los pueblos indígenas están experimentando también con sus propias formas de organización económica y política. El acceso a la propiedad comunal y la solidaridad social son aspectos centrales de esta resistencia.

La globalización avanza por medio de la privatización de cada vez más áreas de la actividad social, dividiendo las comunidades en grupos de individuos dedicados a tareas particulares. La flexibilización del trabajo rural es una parte necesaria del capitalismo contemporáneo a medida que la producción se orienta a segmentos específicos de los mercados globales. En este modelo, el trabajo es otro factor de la producción, pero está valorado más por sus habilidades particulares en mercados desregulados que por su presencia como característica permanente y estable de la economía nacional (Ong, 2006). Esta precariedad se manifiesta en las formas en que los trabajadores son vistos como intercambiables y desechables. Por lo tanto, la autonomía puede ser considerada como un intento de defender el acceso a la propiedad comunal frente a las presiones de las grandes empresas que dependen de la mano de obra flexible, la especialización competitiva y la fragmentación cultural y política.

A primera vista, las demandas por la inclusión y la autonomía pueden parecer contradictorias. Sin embargo, la contradicción sólo existiría si asumiéramos que las dos son mutuamente excluyentes, que es precisamente la forma dominante de pensar que sigue negando el reconocimiento pleno de los derechos indígenas en Chiapas y en otras partes del mundo. Antes de la década de 1980, la importancia política de la diversidad cultural estaba subordinada a otras prioridades oficiales, como fueron, por ejemplo, la formación del Estado nacional y el fomento del desarrollo económico.

En México la inclusión significaba la identificación con una identidad nacional homogénea mestiza. Pero los intentos de despolitizar las identidades étnicas no fueron del todo exitosos, y los mismos programas sociales del gobierno llevaron en las décadas de 1970 y 1980 al surgimiento de nuevas organizaciones y dirigentes indígenas que empezaban a demandar un papel más independiente en el diseño y realización de las políticas de desarrollo. Para finales de la década de 1980 esta demanda fue expresada en foros locales, nacionales e internacionales, y contribuyó al primer paso de reforma constitucional que reconoció el carácter pluricultural de

la nación en 1992. Para las organizaciones indígenas que habían surgido al calor de diversas luchas por la tierra, la educación y la salud, su inclusión requería de una amplia reforma del marco legal e institucional del Estado mexicano. Este esfuerzo recibió un gran empuje con la rebelión zapatista aunque, como ya señalamos, los resultados siguen siendo inciertos. En juego está el alcance de la autonomía indígena y su relación con la actual estructura del Estado nacional (Díaz-Polanco y Sánchez, 2002).

Este reto también existe en muchos otros países. A lo largo de América Latina los gobiernos nacionales han respondido de diferentes maneras a la demanda por la autonomía indígena. En algunos casos, las reformas constitucionales logradas han sido más sustantivas, debido a la existencia de coyunturas políticas más favorables que permitieron a las organizaciones indígenas y a sus dirigentes incidir directamente en los debates nacionales. Por ejemplo, la gravedad de las crisis políticas en Colombia y el Ecuador llevó a que en estos países se celebraran asambleas constituyentes durante la década de 1990. En el momento de los debates constitucionales, los movimientos indígenas contaron con el apoyo de un conjunto de diputados que simpatizaban con sus demandas. Este momento de apertura política hizo posible la inclusión de algunas reformas importantes en materia de derechos indígenas (Van Cott, 2001). En cambio, no se ha celebrado una asamblea constituyente en México y ha habido menos oportunidades para presentar propuestas de reformas constitucionales. La mayoría de los diputados y senadores pertenecen al PRI y al PAN y se opusieron a los Acuerdos de San Andrés después de su firma en 1996. Por su parte, los senadores del único partido que se había comprometido a apoyar la iniciativa de ley de Cocopa, es decir el PRD, no cumplieron su palabra durante la discusión de dicha iniciativa en la comisión del Senado. Al aceptar la contrarreforma indígena, los senadores perredistas manifestaron una falta de voluntad política que los zapatistas interpretaron como un acto de traición. Aunque los legisladores del PRD en la Cámara de Diputados votaron en contra de la nueva ley, su oposición no fue suficiente para derrotar la contrarreforma. En consecuencia, el futuro de la autonomía indígena depende más de su aplicación en la práctica que de la revisión del marco constitucional.

Los zapatistas han planteado preguntas importantes acerca del futuro de los pueblos indígenas en México. Al mismo tiempo, sus demandas han encontrado eco en diferentes países. La falta de acceso seguro al empleo, la salud y la educación, son problemas comunes para muchas personas en la actualidad. Se ve cada vez

más claro que el Estado nacional no garantiza la seguridad de los ciudadanos. La privatización de los servicios sociales solamente beneficia a los que tienen los recursos suficientes para pagar, mientras los demás enfrentan una situación precaria. Aunque es importante recordar constantemente al Estado sus obligaciones sociales, es igualmente necesario reconocer el papel de los movimientos sociales, organizaciones indígenas, sindicatos independientes, medios alternativos y redes globales de solidaridad en la construcción de formas novedosas de participación política.

El éxito de estas nuevas formas de hacer política en México depende en parte de las reacciones de la sociedad a la *Sexta Declaración* y La otra campaña, y de las lecciones aprendidas durante los últimos catorce años. Entre éstas es importante tomar en cuenta las maneras en que las relaciones entre las organizaciones de izquierda y los pueblos indígenas se han ido evolucionando en busca de puntos de convergencia, como son la defensa de la autonomía, la propiedad colectiva y la solidaridad política. Los recientes encuentros celebrados en los Caracoles zapatistas han aportado muchos elementos para valorar precisamente la importancia de la autonomía como un proceso de crear espacios territoriales y políticos no para dominar a otros sino para encontrarse con luchas similares. La siguiente sección muestra un resumen de los avances de este proceso según los testimonios y análisis presentados por hombres y mujeres zapatistas durante el Segundo encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo en julio de 2007.

Las huellas de Ramona: la autonomía como proceso de lucha

El Segundo encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo se realizó del 20 a 28 de julio en los Caracoles de Oventik, Morelia y La Realidad –con representantes de los Caracoles de La Garrucha y Roberto Barrios durante el encuentro en el Caracol de Morelia. Fueron 2 335 simpatizantes de más de 50 países los que asistieron para escuchar los informes de bases de apoyo, autoridades autónomas, comandantes y comandantas.

El encuentro fue convocado por el EZLN en octubre de 2006, en el marco de La otra campaña y con miras a organizar un nuevo encuentro internacional, pero también incorporó el elemento central de la segunda etapa de La otra, iniciada en marzo de ese año, es decir, la Campaña mundial por la defensa de las tierras y los

territorios indígenas y campesinos, autónomos, en Chiapas, México y el mundo. Como parte de esta lucha, los zapatistas, junto con los pueblos indígenas de las Américas, prepararon un encuentro en territorio yaqui en octubre de 2007, y también recibieron en los Caracoles a representantes de varios movimientos agrarios de la red global Vía Campesina que lucha por la soberanía alimentaria y en contra del despojo provocado por las grandes empresas agroindustriales.

El subcomandante Marcos narra que un día la comandanta Ramona caminaba adelante y él le seguía, pero solamente Ramona dejaba huella con su paso y las botas de Marcos nada (Subcomandante Marcos, 2007a:3-7). Varios años después, el viejo Antonio le explicó a Marcos que los primeros dioses crearon gigantes para hacer cosas grandes. Luego, con el fin de evitar envidias y conflictos, convirtieron a los gigantes en personas pequeñas, pero mantuvieron su peso y gran estatura, así como Ramona, quien dejó huellas profundas que hay que seguir, es decir, hay que mirar hacia abajo, no arriba, para encontrar el buen camino.

Con esta historia como guía podemos apreciar los pasos tomados por los y las indígenas zapatistas quienes, para este segundo encuentro, se encargaron de presentar sus propios análisis sobre ocho temas: *i*) educación; *ii*) salud; *iii*) organización de las comunidades; *iv*) trabajos colectivos; *v*) la lucha de la mujer; *vi*) autonomía; *vii*) buen gobierno; y *viii*) balance del proceso de construcción de la autonomía. Fueron las bases de apoyo, promotores y autoridades autónomas de los cinco Caracoles, quienes presentaron los primeros siete temas, mientras el último fue expuesto por los y las comandantes y comandantas. De casi 200 oradores, todos indígenas, alrededor de las dos terceras partes fueron mujeres. Se invirtió mucho tiempo y esfuerzo en la elaboración de informes, su redacción, y su presentación en "castilla", que, como los mismos indígenas nos recordaron, no es su primera lengua. A diferencia de otros encuentros anteriores, todos los análisis estaban a cargo de los indígenas zapatistas, mientras los no indígenas escuchábamos y hacíamos preguntas. Notable también fue la forma incluyente con que iniciaron sus intervenciones, pidiendo permiso y agradeciendo la atención de todos y todas. Lo que sigue es una breve síntesis de lo que informaron sobre las ocho temáticas.

1. *Salud*: antes de 1994 los pueblos indígenas sufrían de una gran falta de atención médica y muchos morían de enfermedades curables. A partir de ese año, las comunidades zapatistas nombraron y capacitaron a sus propios promotores

y promotoras de salud que, sin cobrar sueldo, trabajan en comisiones con el objetivo de prevenir enfermedades –por ejemplo, trabajan 255 promotores y promotoras de salud en La Garrucha, 188 en Roberto Barrios y 150 en La Realidad. Las propias bases de apoyo participan como promotores y promotoras y reciben capacitación para dar pláticas y talleres, además de vacunar, desparasitar y proveer de vitaminas a niños y adultos. Apoyan los trabajos de parteras, la atención dental, la salud mental, y en el Caracol de La Realidad están capacitándose como técnicos de laboratorio. El apoyo solidario ha ayudado en la construcción de casas de salud en las comunidades, clínicas municipales y un hospital en San José del Río –Caracol de La Realidad–, que ofrece servicios de cirugía. Junto con estos avances, los pueblos zapatistas están recuperando los conocimientos tradicionales de médicos indígenas, sobre todo de hierberos, parteras y hueseros, lo cual quedó demostrado en la farmacia y exhibición de la clínica de medicina indígena en La Realidad.

2. *Educación*: al igual que la salud, la educación era muy deficiente antes de 1994, y muchas veces los maestros sólo llegaban a dar clases dos o tres días a la semana y no tomaban en cuenta la cultura, lengua ni necesidades de los pueblos. Desde 1994, los y las zapatistas hablan de importantes avances en la construcción de su propio sistema de educación autónoma. Dada la necesidad de atender a los niños y a las niñas, las comunidades, en momentos diferentes, nombraron a sus promotores y promotoras, quienes tomaron su tiempo para capacitarse bien y crearon planes de estudio más apegados a la realidad de los pueblos, su historia y cultura. Los promotores y las promotoras no reciben salario, pero sus gastos, al igual que los de los promotores y las promotoras de salud, son pagados con las ganancias que dejan los trabajos colectivos realizados por las bases de apoyo.

   En cada Caracol se han creado nuevos centros de capacitación, escuelas primarias, secundarias y una secundaria técnica –en el Caracol de Morelia. El contenido se enfoca en las trece demandas zapatistas, y recibe el apoyo de los ancianos y las ancianas en el diseño de las áreas de historia, lengua, vida y naturaleza, y matemáticas. Cabe señalar que la forma de calificar a los alumnos y las alumnas es con letra y no con número. Usan "MB" (muy bien), "B" (bien) y "R" (regular), y explican los errores en vez de reprobar a los alumnos y las alumnas. Como dijo una de las promotoras del Caracol de Morelia, usan "M" (mala) "sólo si calificamos al sistema del mal gobierno". Los exámenes

se realizan en público, con la presencia de los papás y todo el pueblo, para que ellos mismos puedan ver cuánto han avanzado sus hijos e hijas.

Finalmente, considerando al niño y a la niña como sujeto y no objeto de la educación, otra meta de los promotores y las promotoras zapatistas ha sido abrir espacios para que los niños y las niñas puedan expresarse en plena libertad, con el uso de su lengua y su forma de vestir, para poder imaginar, crear y participar en la organización de fiestas de la escuela y en los trabajos colectivos de sus pueblos. Es evidente que la educación autónoma desempeña un papel central en mantener el movimiento zapatista. Ante diversos obstáculos, desde el hostigamiento oficial hasta la migración, el sistema educativo zapatista está encaminado a crear nuevas habilidades técnicas, además de formar a nuevos promotores y autoridades.

3. *Organización de las comunidades*: a raíz de la rebelión de 1994 los zapatistas recuperaron tierras y, con ello, la posibilidad de administrar sus pueblos. Han creado cargos paralelos a los del sistema oficial, pero éstos son diferentes por la forma en que los pueblos nombran y quitan a sus autoridades, y por el hecho de que las autoridades autónomas trabajan sin cobrar por los servicios que dan. Los cargos más importantes son los siguientes:

   i) Los comisariados autónomos de bienes ejidales o comunales son elegidos en asambleas locales para atender problemas agrarios y para buscar soluciones pacíficas con comisariados del sistema del gobierno cuando hay conflictos de tierras; los comisariados se coordinan con los consejos autónomos municipales y las distintas comisiones –por ejemplo, las de educación y de salud–, y actúan bajo el acuerdo de no aceptar la entrada de los programas de titulación de tierras del gobierno: Procede o Procecom;

   ii) los agentes municipales autónomos son nombrados en asambleas municipales, y tienen la función de aplicar la justicia y vigilar que no se contaminen los ríos con desechos, que nadie tumbe árboles cerca de las orillas, y que no haya siembra de mariguana o tráfico de madera o drogas;

   iii) el juez autónomo municipal es nombrado en asamblea municipal y atiende problemas más graves que no pueden ser solucionados por los comisariados y agentes; a diferencia del ministerio público, el juez autónomo investiga sin cobrar y sin recibir sueldo; las sanciones varían, pero las más comunes

consisten en 24 horas de cárcel y varios días de trabajo en proyectos colectivos;

iv) las comunidades zapatistas también cuentan con comités de salud y educación para vigilar que se hagan bien los trabajos de los promotores y los comisionados.

En todos estos ámbitos se nota una fuerte organización de base que puede remover a sus autoridades autónomas si éstas no cumplen con su trabajo. La amplia participación de las bases de apoyo en este Segundo encuentro demostró el fuerte arraigo del movimiento zapatista en las comunidades. En este sentido, sus huellas, como las de Ramona, son profundas, y se pueden mirar tanto en los trabajos colectivos como en la participación de las mujeres y en la construcción del gobierno autónomo zapatista en Chiapas.

4. *Trabajos colectivos*: sería muy difícil imaginar el ejercicio de la autonomía y los proyectos de educación y de salud sin tomar en cuenta los trabajos colectivos. Durante el Encuentro las bases de apoyo enfatizaron la importancia de su contribución a la lucha zapatista. En primer lugar, la organización de una amplia variedad de trabajos colectivos ha sido posible debido a la recuperación de tierras a partir de 1994. Con esta base territorial, las comunidades trabajan en diferentes proyectos con el fin de apoyar a las autoridades autónomas y las comisiones. Los viáticos y otros gastos de los responsables locales y regionales, delegados de las Juntas de Buen Gobierno y promotores de salud y educación, son cubiertos mediante las ganancias obtenidas de los trabajos colectivos. Esto permite que los cargos puedan cumplirse sin sueldo y las personas que los desempeñan tengan el apoyo de sus pueblos. Los trabajos colectivos también son importantes para enseñar a los hijos y a las hijas a trabajar y organizarse y para demostrar al gobierno que las comunidades pueden avanzar sin los proyectos gubernamentales. En varios municipios autónomos, los trabajos colectivos también han permitido a las comunidades suprimir a los coyotes o intermediarios que compran su producto barato para luego venderlo más caro. Un ejemplo es la construcción y operación, con el apoyo de grupos solidarios, de tres bodegas en la zona Selva Fronteriza –Caracol de La Realidad. Las directivas de los trabajos colectivos se refirieron a una gran variedad de sus productos, incluyendo artesanías, velas, pan, café, miel, cítricos, chile, maíz, frijol, hortalizas, pollo, cerdos, borregos y ganado, además de la operación

colectiva de una taquería, una farmacia y una ruta de transporte autónomo –de Las Margaritas a San Quintín. Cabe señalar que los trabajos colectivos están dedicados a la producción de alimentos sanos. En vez de usar agroquímicos, los colectivos aplican bioinsecticidas y abonos verdes.

5. *La lucha de la mujer*: las zapatistas recordaron que antes de 1994 no eran tomadas en cuenta. No podían salir de sus comunidades y sufrían el desprecio y la violencia relacionada con el abuso del alcohol. Tenían miedo de hablar y no contaban con el derecho de participar en los cargos de sus comunidades y municipios. Estas condiciones han cambiado, aunque no al cien por ciento. En las comunidades zapatistas, la mayoría de las mujeres ya participan en algún cargo u otro. Aunque algunos hombres siguen oponiéndose a este cambio, muchas mujeres han perdido el miedo y participan como responsables locales, promotoras y autoridades autónomas. Varias de las mujeres explicaron en el Encuentro que todavía sentían difícil su participación debido a su falta de experiencia para hablar en público, además del problema de tener que hablar en "castilla". Sin embargo, mencionaron cambios importantes como el de haber logrado más reconocimiento de su derecho de decidir con quién se casan y cuántos hijos quieren tener. Ahora las mujeres están presentes en todas las comisiones y en todas las Juntas de Buen Gobierno. En el Caracol de La Realidad son seis mujeres y seis hombres quienes conforman la actual Junta –a diferencia de una mujer y cuatro hombres que conformaban la misma Junta en el periodo 2003-2006. Las mujeres también están aprendiendo nuevas habilidades en la operación de radiocomunicaciones, fotografía y producción de videos.
6. *Autonomía*: la recuperación y administración de tierras, los programas de salud y educación, los trabajos colectivos y la participación de las mujeres son la base sobre la cual se han ido construyendo los municipios autónomos rebeldes zapatistas (Marez). El 19 de diciembre de 1994, el EZLN anunció la creación de 38 Marez en diferentes zonas de Chiapas con el fin de gobernarse de acuerdo con sus formas y necesidades, demanda que fue incluida en los Acuerdos de San Andrés en 1996. Sobre esta temática los representantes de los Marez señalaron que el principio de "mandar obedeciendo" se manifiesta en los hechos por un alto nivel de control comunitario logrado a través de comités y responsables locales, pero sobre todo por las asambleas de las comunidades que nombran y quitan a sus autoridades según su capacidad y desempeño en el trabajo. Ninguna autoridad de los Marez recibe sueldo. Como ya mencionamos, todas las

comisiones y autoridades son apoyadas por los trabajos colectivos realizados por las bases de apoyo. Entre las funciones de los Marez se destacan las siguientes: vigilar los trabajos colectivos y los proyectos de salud y educación; aplicar la justicia y mediar en conflictos que no pueden resolver los comisariados y agentes autónomos; operar el registro civil autónomo; evaluar propuestas acordadas en las asambleas de los pueblos y mandar a éstas sus propias propuestas para consulta local. Un buen ejemplo del trabajo de vigilancia de los Marez fue la pormenorizada denuncia presentada por una representante del municipio autónomo de El Trabajo –Caracol de Roberto Barrios– de varias agresiones y amenazas de desalojo registradas en la zona Selva Norte.

7. *Buen gobierno*: las cinco Juntas de Buen Gobierno (JBG) fueron creadas en agosto de 2003 con varios objetivos, incluyendo el de logar mayor igualdad en la distribución entre las comunidades y municipios autónomos de los apoyos recibidos de los grupos solidarios de México y del mundo. Los delegados y las delegadas de las JBG informaron que una de sus tareas es precisamente la de vigilar que ningún municipio quede fuera de estos apoyos. Al mismo tiempo las JBG son encargadas de buscar contactos con los grupos y colectivos solidarios.
   Al igual que las otras autoridades autónomas, las JBG trabajan sin recibir sueldo. Las asambleas municipales eligen a las personas que tienen más capacidad pero también tienen el derecho de sustituirles si no cumplen con el mandato de las comunidades. Las JBG vigilan que no entren semillas transgénicas o proyectos comerciales de empresas farmacéuticas que buscan aprovechar plantas locales y conocimientos indígenas. Las JBG también deben convocar a los contratistas que realicen proyectos en sus territorios para cobrar el 10% del valor de sus obras. En el área de la justicia, las JBG aplican las leyes zapatistas sin recibir sueldo. De esta forma, las JBG y Marez representan para los y las zapatistas la recuperación de la capacidad de gobernarse libremente como pueblos indígenas.
8. *Balance del proceso de construcción de la autonomía*: la última temática fue encargada a los comandantes y las comandantas del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI). Todas estas intervenciones subrayaron los avances logrados por los proyectos de educación y salud, por los Marez y las JBG, pero también señalaron que falta mucho por hacer. El comandante Moisés habló de estos avances como el fruto del sacrificio de los hombres y las mujeres que han caído en esta lucha. Por su parte, las comandantas Miriam, Sandra, Delia y Gabriela,

enfatizaron el hecho de que muchas mujeres han perdido el miedo y que ahora participan, "rescatando la igualdad que merecemos".

El Segundo encuentro nos permitió escuchar directamente los análisis de un gran número de las bases de apoyo, autoridades y comandantes (as) zapatistas. En las plenarias quedó claro que el zapatismo sigue dando lecciones importantes a todos los movimientos sociales. El diálogo sigue abierto y se refuerza con la celebración del Tercer encuentro de las mujeres zapatistas con las mujeres de México y del mundo, a finales de 2007. Siguiendo el ejemplo de Ramona, las mujeres zapatistas caminan adelante, dejando huellas profundas que hay que mirar.

La otra campaña y la vida social de la multitud

Es importante ver la lucha por la autonomía como un proceso que no termina. Su novedad política consiste en el rechazo a la competencia por el poder y, en vez de ejercer la hegemonía, la fuerza del zapatismo se basa tanto en la participación comunitaria como en la solidaridad con muchas otras luchas. Es en este sentido que el aporte principal del zapatismo a La otra campaña es haber abierto la posibilidad de construir una nueva forma de hacer política en diferentes partes del país y del mundo, otra política que fuera independiente de todos los partidos políticos y el sistema electoral.

Antes de la *Sexta Declaración*, el subcomandante Marcos hizo una fuerte crítica a todos los partidos políticos en México (subcomandante Marcos, 2005). Mientras sus desavenencias con el PRI y el PAN eran bien conocidas, los comentarios contra el PRD tomaron por sorpresa a muchos y sobre todo a aquellos que se consideran de izquierda. Para ellos la popularidad del candidato presidencial perredista, Andrés Manuel López Obrador, representaba una gran posibilidad de que ganara la presidencia en julio de 2006. Sintieron que, a pesar de la presencia desigual del PRD en el territorio nacional, una victoria para su candidato señalaría el rechazo popular a las políticas económicas neoliberales y abriría el camino a políticas públicas que darían más peso a las necesidades sociales de las mayorías.

Sin embargo, Marcos criticó a López Obrador y al PRD por las siguientes razones:

1. Señaló que López Obrador había declarado en entrevistas publicadas que era "del centro", y que se comprometía a garantizar los mismos objetivos macroeconómicos favorecidos por el Fondo Monetario Internacional.
2. Marcos criticó el hecho de que los coordinadores de la campaña de López Obrador incluían a ex priistas quienes habían estado cerca del presidente Zedillo. Marcos dijo que los zapatistas no podían perdonar al PRD por haber traicionado su compromiso de defender la iniciativa de Cocopa en 2001, y la composición del equipo de campaña de Andrés Manuel López Obrador sólo confirmaba la impresión de que el liderazgo del PRD tenía poco interés en cambiar su posición si lograra ganar la Presidencia.
3. Marcos también criticó el hecho de que el PRD no había tomado acciones en contra de sus propios miembros quienes habían atacado violentamente a zapatistas no armados en los municipios de Zinacantán y Las Margaritas. También señaló que estos perredistas locales eran coordinadores de la campaña de López Obrador en Chiapas en 2006.

Los simpatizantes de López Obrador criticaron a Marcos por sus comentarios, sobre todo por haberlos hecho al inicio de las campañas presidenciales, y argumentaron que esta polémica sólo podría beneficiar a PAN y PRI. Algunos hasta pensaron que miembros de estos dos partidos estaban atrás de las críticas de Marcos. Muchos simpatizantes del PRD contestaron a Marcos, diciendo que era posible apoyar tanto a los zapatistas como al PRD. Sin embargo, otros sí aceptaron las críticas dirigidas hacia los líderes del partido, notando que Marcos tenía razón cuando se refería a la manera en que la dirección del PRD había sido dominada por ex priistas. Al igual que otros partidos socialdemócratas en otros países, no quedaba claro si las bases eran capaces de recuperar el rumbo de su partido. ¿Una victoria de López Obrador se traduciría en una alternativa de izquierda o solamente facilitaría las políticas neoliberales? Para Marcos, la segunda posibilidad sería la más probable y La otra campaña fue diseñada con el fin de fortalecer la resistencia al neoliberalismo, independientemente del partido que ganara las elecciones (Cuninghame, 2007).

La polémica entre Marcos y el PRD reveló divisiones profundas entre algunos movimientos populares y los partidos políticos en México. Para los zapatistas, el PRD no representa una forma viable de "resistencia desde arriba". Según comentan, la única forma posible de resistencia en México en la actualidad es

la resistencia desde abajo, y ya no esperan nada positivo de las instituciones de gobierno. Una vez más sus esperanzas están depositadas en la diversidad de la sociedad civil nacional e internacional. De esta manera los zapatistas buscan construir relaciones entre una gran variedad de grupos que se sienten igualmente marginados por los sistemas políticos existentes.

La otra campaña trata de vincular la autonomía y la inclusión en formas que las teorías del Estado moderno no han reconocido. Este es probablemente el reto más grande del zapatismo. ¿Cómo pueden ser relevantes las prácticas de gobierno de las comunidades indígenas para los habitantes de las grandes ciudades? En otras palabras, ¿cómo puede una izquierda popular y democrática crear puntos de unidad y de solidaridad y al mismo tiempo reconocer la singularidad de cada contexto? Los zapatistas han declarado que no están interesados en desempeñar un papel de liderazgo en tal proyecto. Quieren participar como iguales con otros grupos, pero se oponen a la idea de que ellos deban dirigir el proceso. Como dijo Marcos en una de sus intervenciones en la Primera conferencia internacional para conmemorar a don Andrés Aubry, en diciembre de 2007:

> El EZLN es una organización que ha rehusado claramente a hegemonizar y homogeneizar en sus relaciones con otros grupos, colectivos, organizaciones, pueblos e individuos, incluso con otras realidades organizadas o no. Ni siquiera en el movimiento indígena, que es donde está nuestra fuerza e identidad primera, hemos aceptado el papel de vanguardia que represente la totalidad del movimiento indígena en México [...] No es, ni ha sido, el objetivo del EZLN el crear un movimiento bajo su hegemonía y homogeneizado con sus tiempos, modos y ni modos. Queríamos, y queremos, un movimiento amplio, con toda la extensión del debajo de nuestro país, pero con objetivos claros, diáfanos, definitivos y definitorios: la transformación radical y profunda de nuestro país, es decir, la destrucción del sistema capitalista (subcomandante Marcos, 2007b).

Esta forma de relacionarse con otras luchas es parecida a lo que, desde la teoría política, Hardt y Negri (2004) han llamado la "vida social de la multitud". El concepto de multitud refleja esta convergencia de diferentes experiencias. En vez de suponer que existe una identidad homogénea del pueblo, Hardt y Negri subrayan la importancia de valorar las experiencias singulares de los grupos y personas.

Para algunos críticos de esta idea, la multitud solamente tiene sentido en el contexto de las luchas por la hegemonía, es decir, a partir de la articulación de diferentes demandas en un proyecto unificado que busca dar sentido estable a una gran diversidad de reclamos (Laclau, 2003). Esta es la forma tradicional en que se ha entendido lo político, pero La otra campaña abre la posibilidad de repensar lo político desde las diferencias y no a pesar de ellas. En un tono similar, Rabasa (2004) ha subrayado la importancia de entender la resistencia desde la historia concreta de luchas particulares. ¿Existe otra forma de hacer política que no se reduce a la lucha por el poder y el ejercicio de la hegemonía? Esta es la interrogante planteada por los zapatistas y La otra campaña.

Los eventos en 2006 subrayaron la importancia de la pregunta con una fuerza inusitada. El año arrancó con una clara demarcación entre La otra campaña y las campañas presidenciales de los partidos políticos. Como ya señalamos, el PRD esperaba ganar las elecciones del 2 de julio. Sus líderes citaron varias encuestas que colocaban a López Obrador con diez puntos de ventaja frente a su rival principal, Felipe Calderón, del PAN. Confiando en su victoria, el PRD y la mayor parte de los intelectuales tendieron a ignorar o minimizar a La otra campaña. Varios comentaristas enfatizaron lo que para ellos eran las limitantes de esta iniciativa zapatista: la concurrencia de relativamente poca gente, la falta de propuestas de políticas públicas, y las interminables presentaciones de problemas locales. Con la mira de las cadenas de televisión puesta exclusivamente en los candidatos presidenciales, solamente los adherentes de La otra campaña se preocupaban por documentar los testimonios de las personas que llegaban a las reuniones con el Delegado Zero. El escuchar estos testimonios volteó la estructura de las manifestaciones políticas tradicionales en donde solamente los candidatos hablan y los demás escuchan. Cuando los trabajadores, mujeres y maestros, tomaban turnos para hablar y compartir sus luchas, Marcos y los medios alternativos tomaban apuntes, grababan y diseminaban inmediatamente sus palabras. Todos los testimonios están disponibles en la página de La otra campaña [http://www.enlacezapatista.org].

Contarle a una figura política importante los problemas y agravios locales no es en sí algo nuevo en la política mexicana. Por ejemplo, en 1988 cientos de campesinos mandaron cartas y peticiones a Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano durante su campaña presidencial. La diferencia es que estas solicitudes fueron dirigidas a un candidato con la esperanza de que, una vez en el poder, él podría

ayudar a resolver sus problemas. La misma esperanza rodeaba la candidatura de López Obrador. Marcos, en cambio, decía que las soluciones no vendrían de un líder, sino de la organización de base y del apoyo mutuo. Durante una reunión de La otra campaña en Puebla, una mujer dijo que estaba confundida porque para ella todo indicaba que López Obrador y Marcos querían lo mismo. Marcos le respondió diciendo que la diferencia entre él y el candidato del PRD era que "López Obrador quiere ser su presidente, mientras yo sólo quiero ser su compañero".

La idea de hacerse compañero o compañera es un aspecto central de una forma de política que no aspira a tomar el poder. En el análisis teórico de Hardt y Negri, la transición de movimientos revolucionarios altamente centralizados a los movimientos de redes implica cambios en la forma de relacionarse que se traduce en la producción de la vida social de la multitud. Es un cambio que unifica muchos grupos en contra del capitalismo global y, a partir de la resistencia colectiva, produce nuevas formas de cooperación y comunicación (2004:85). La otra campaña, al promover un movimiento hacia afuera también incide en la formación de nuevas subjetividades y capacidades hacia adentro del mismo movimiento.

Según los zapatistas, el tipo de subjetividad necesaria para resistir al capitalismo y para construir la democracia en México es la de compañeros. Este punto nos ayuda a explicar la decisión de suspender temporalmente La otra campaña después de la represión policiaca cometida en contra del Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) en San Salvador Atenco ocurrida en mayo de 2006. En estos ataques varias personas fueron asesinadas, más de cien fueron detenidas y encarceladas y muchas mujeres fueron violadas y abusadas sexualmente. En vez de continuar la gira de La otra campaña por el norte del país, el Delegado Zero decidió quedarse en la Ciudad de México hasta finales de septiembre e incorporó la demanda por la liberación de los presos de Atenco como una de las centrales de La otra campaña.

El candidato panista trató de justificar el uso de la fuerza pública en Atenco como algo necesario para defender el estado de derecho. Este argumento fue repetido por las dos cadenas de televisión que monopolizan los medios electrónicos, TV Azteca y Televisa. López Obrador evitó involucrarse en el conflicto para no dar pretextos a los medios de continuar presentando su candidatura como un peligro para la estabilidad política en México.

Sin embargo, fue el mismo proceso electoral el que provocó la mayor inestabilidad en 2006. En vez de asegurar la legítima transferencia del poder Ejecutivo,

las elecciones fueron marcadas por la falta de certeza en los resultados oficiales que dieron a Calderón la ventaja de menos de 1% de los votos. López Obrador reclamó que la elección no fue limpia y encabezó un movimiento nacional para exigir el recuento total. La ocupación del Centro Histórico de la Ciudad de México por decenas de miles de simpatizantes respaldó las peticiones legales del PRD, aunque finalmente el Tribunal Electoral decidió a favor de solamente un recuento parcial de 9% de las casillas. Este recuento no cambió el resultado oficial y el Tribunal confirmó a Calderón como presidente electo. López Obrador empezó a formar una nueva estrategia de largo plazo, convocando una Convención Nacional Democrática (CND), la cual le reconoció en vez de a Calderón como "presidente legítimo".

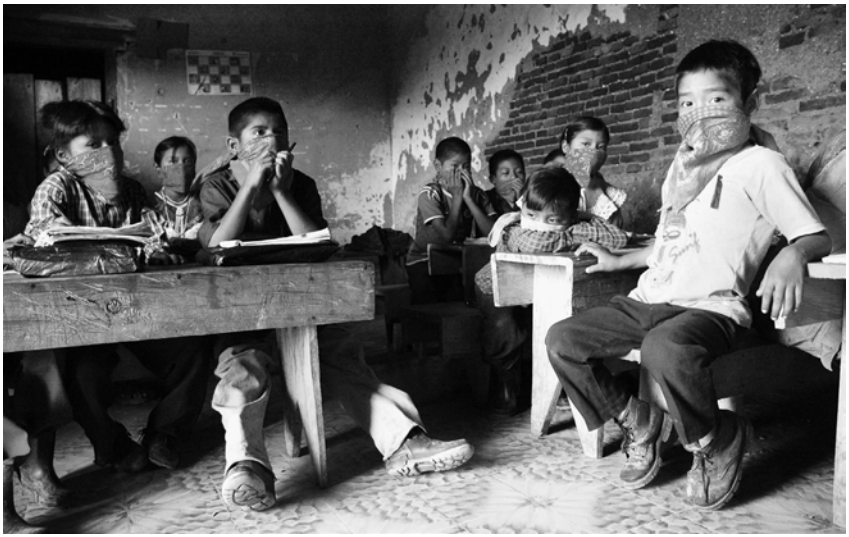
La mayor parte de La otra campaña no participó en el conflicto poselectoral. A pesar de que Marcos reconoció que le habían robado la elección a López Obrador, agregó que el proyecto de La otra campaña era diferente al del PRD por las razones ya señaladas. Esta decisión de mantener distancia frente a una de las movilizaciones populares más grandes en la historia mexicana fue criticada por algunos comentaristas, para quienes Marcos no entendía la nueva realidad política. Sin embargo, para Marcos, la popularidad de López Obrador no se debía a un fuerte movimiento de base, sino a su estilo de liderazgo populista que no iba a poder satisfacer las demandas populares. En este contexto Marcos pidió a los adherentes de La otra campaña definir sus posiciones políticas más claramente mediante una consulta nacional.

El proceso de identificación política también ha sido impactado por el creciente autoritarismo gubernamental. En junio de 2006 el gobernador priista de Oaxaca, Ulises Ruiz, ordenó la represión violenta de un campamento pacífico de maestros en huelga en la plaza central de la capital del estado. Estas tácticas represivas del mandatario priista hicieron que el descontento creciera y muchos grupos en Oaxaca –incluyendo a miembros de La otra campaña– se organizaran en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Este movimiento demandó la renuncia de Ulises Ruiz, pero el gobierno federal no quiso actuar en contra del gobernador priista porque el PAN necesitaba del apoyo del PRI para asegurar que Calderón pudiera tomar el poder el primero de diciembre de 2006.

En vez de negociar una solución pacifica, el gobierno volvió a usar la Policía Federal Preventiva (PFP) en su intento de reprimir a la APPO (CCIODH, 2007). En noviembre de 2006 –durante el último mes de la administración de Vicente

Fox–, más de cien miembros de la APPO fueron detenidos y llevados a cárceles en otros estados del país. Muchos de ellos fueron golpeados y torturados, sus casas allanadas ilegalmente, y doce personas asesinadas por grupos paramilitares. Cualquier esperanza de abrir negociaciones fue destruida por Calderón en uno de sus primeros actos como presidente: el arresto de los principales dirigentes de la APPO un día antes de una reunión programada con funcionarios de la Secretaría de Gobernación.

El gobierno de Calderón ha sido hasta ahora caracterizado por una política de mano dura contra la oposición política y social. En estas condiciones, la democracia se ha vuelto posible solamente desde las luchas de aquellos grupos y personas que, como los zapatistas, resisten la imposición de políticas neoliberales y, en el camino, construyen alternativas duraderas que apuntan hacia otra política, más allá de la hegemonía.



CAPÍTULO III

Educación y resistencia

Entre el cargo comunitario y el compromiso zapatista

Los promotores de educación autónoma en la zona Selva Tseltal

Bruno Baronnet

> Cuando crezca el pueblo mío con alfabetización, cantaremos muy alegres entonando esta canción, sacaremos la ignorancia con el fusil empuñado, con el lápiz, el cuaderno, campesino en la resistencia vas armado. Mi escuela no tiene nombre, pero pronto va a tener aunque sea letra en letra, arañando lo ha de hacer.
>
> *Mi escuela no tiene nombre*
> corrido zapatista de Chiapas

Entre los cerca de 200 promotores de educación autónoma que ejercen hoy en la zona Selva Tseltal –Caracol de La Garrucha–, Joshua es tal vez el único que fue educador comunitario o "maestro-campesino" varios años antes de 1994. Por consideraciones de orden político, algunos jóvenes educadores tseltales, como Joshua, dejaron voluntariamente el programa estatal de ampliación de cobertura escolar financiado con fondos federales y del Banco Mundial, y administrado desde 1998-1999 por los asesores mestizos y los dirigentes tseltales de la Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones Ejidales (ARIC-UU).

> Me salí en 1993, la comunidad no me sacó, sino así solo. Una vez tuvimos reunión allá en el ejido Suschilá; llegaron las autoridades del gobierno y también de la organización [ARIC-UU], dijeron ahora aquí van a decidir, como también los maestros. Todos los promotores de la educación llegaron ahí, y nos dijeron: "ahora aquí hay dos caminos, el que quiera ir aquí está bien, que diga claro ahorita porque los zapatistas también, el que se va de zapatista no vamos a permitir a ser maestro de nuestra organización". "Namás si va a estar con nosotros, adelante, en estos

> tiempos se va a aumentar pues el salario. Por ejemplo, antes estábamos ganando 600, ahora el que está ganando 600 va a llegar a 1 500. Ora vayan en grupo los maestros nos van a decir: va a estar con nosotros todos está bien, o se van a ir con zapatistas, orita van a decidir", decían las autoridades. Bueno, lo pensé, no voy a vivir así con el gobierno, mejor voy a estar de zapatista, y así estábamos opinando entre los promotores, hay otros diez como yo que salieron de esa organización de Unión de Uniones. Los demás se quedaron, eran 50, más o menos, porque el dinero pues hoy o mañana va a venir el contador con sus 1 500, el que no va a estar con nosotros ya no vamos a permitir que se vaya con la comunidad [...] Pero pues ya, les dije ni modo, si nos desprecian, pues no voy a estar con ustedes, me voy con los zapatistas, también estoy viendo la necesidad de la tierra [y] todo eso, pues, con poco dinero no puedo vivir, no puedo vivir con poco dinero, yo pienso porque tengo familia y tengo hijos, y tengo que salir en esa organización donde estamos, me voy con los zapatistas. Así sería más seguro.[1]

A pesar de ofrecer un aumento considerable de la beca de los maestros-campesinos, las autoridades de la ARIC-UU no lograron retener a los jóvenes zapatistas dentro de este programa oficial –mismo que a la vez introduce aspectos de autonomía parcial de la gestión educativa comunitaria. Así, en vísperas del levantamiento armado que sacude en 1994 al régimen político de México, algunas comunidades tseltales de Las Cañadas han experimentado un nuevo modo de intervenir en la educación primaria por medio de la selección, formación y evaluación interna de docentes. Dos décadas después del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas, la cuestión del acceso real de los niños a una educación bilingüe y culturalmente pertinente no está ausente del proceso de construcción del movimiento social indígena. Este Congreso constituye un fuerte antecedente a la reprobación pública de la política educativa indigenista cuando sus delegados invocan el derecho a tener docentes que sepan, respeten y enseñen "nuestro idioma y costumbres".

En un entorno de democracia directa, la palabra recogida sobre el tema escolar de 250 mil miembros de 327 comunidades de los cuatro grupos étnicos más

[1] Entrevista realizada en la cocina (enero de 2007), en presencia de sus hijos, en una pequeña comunidad tseltal ubicada sobre las tierras recuperadas de la ex finca Santa Rita cerca de San Miguel, municipio autónomo Francisco Gómez. El nombre de Joshua corresponde al que este experimentado educador zapatista ha declarado para citarle.

numerosos de Chiapas se resume en los acuerdos para "Renovar la educación de nuestros hijos" (García de León, 2002). En estos acuerdos de 1974, los maestros se ven expuestos a la crítica indígena que evidencia el abandono y las formas de control estatal sobre las comunidades. "No queremos que sean comerciantes. No queremos que se emborrachen. No queremos que den mal ejemplo [...] que sean flojos. Queremos que estén entregados al servicio de la comunidad [...] que haya un comité independiente de los maestros, elegido por la comunidad para que vigile el trabajo del maestro". Sobre los problemas donde hay escuela, la ponencia colectiva tseltal menciona que:

> [...] por lo general el maestro federal es una persona ladina que viene de la ciudad con diferente cultura, se cree superior a nosotros y no respeta nuestra manera de ser. Abusan de nuestra ignorancia [...] En algunos lugares el maestro del INI [Instituto Nacional Indigenista] trabaja bien, es de nuestra raza, habla nuestra lengua y tiene la misma costumbre, pero se cree mucho y ya se avergüenza de ser indígena, se burla de nuestras costumbres, también se emborracha y no trabaja la jornada completa: dice que va a juntas.[2]

En la Selva Lacandona, el maestro oficial es "mochila veloz"

La expansión del sistema federal de educación indígena en la Selva sufre muchas contradicciones. Destaca la dificultad del gobierno federal para reclutar y formar maestros provenientes de los nuevos asentamientos de campesinos indígenas que llegaron de las haciendas. El arranque de la escolarización pública en Las Cañadas se inicia a mediados de la década de 1930 cuando se multiplica la creación de escuelas federales rurales, encontrando la oposición de algunos grandes finqueros a la presencia de escuelas en sus propiedades (Lewis, 2005). Sin embargo, por falta de maestros federales, en muchos núcleos agrarios se solicita el servicio de un maestro "municipal" o "particular", como lo ilustran personajes de las novelas de Rosario Castellanos y de Bruno Traven. Con la federalización educativa posrevolucionaria,

[2] Fuente: *Ponencias y acuerdos del primer congreso indígena*, 13, 14, 15 de octubre de 1974, documento disponible en el sitio del centro de documentación sobre el zapatismo [www.cedoz.org].

la construcción del edificio escolar, la solicitud y la retribución del personal docente dejan en gran parte de ser asumidas por los peones de los terratenientes o por los nuevos ejidatarios. Los primeros docentes tseltales fueron capacitados y habilitados en Los Altos de Chiapas por el Instituto Nacional Indigenista (INI), a finales de la década de 1950, pero el número de "promotores culturales" con plaza en Las Cañadas fue muy marginal. Poco a poco se abren, a partir de la década de 1960, más escuelas estatales y federales monolingües, y luego federales bilingües en la de 1970 en cuya jerarquía administrativa se insertan los docentes del INI provenientes de los municipios alteños.

En la década de 1980, las demandas educativas de los pueblos indígenas adquieren mayor visibilidad en América Latina al plantear la cuestión de la interculturalidad como proyecto de descolonización cultural. Además de exigir mayor autonomía política en la educación, las organizaciones indígenas reflexionan en la construcción regional de alternativas pedagógicas liberadoras, buscando incidir en la transformación de los currículos escolares nacionales. Presentada en América Latina como un ideal político indígena para reafirmar la especificidad de las lenguas, valores y conocimientos étnicos desde las aulas, esta noción de interculturalidad orientada a desconstruir las relaciones de discriminación y generar espacios de reconocimiento (Bertely, 2008) difiere del concepto surgido en el contexto del multiculturalismo de los países anglosajones y europeos –y que se reapropió el gobierno mexicano– en la medida en que las propuestas autónomas de educación intercultural se fundamentan en principios filosóficos y modos de organización propios. Sin embargo, en Chiapas la interculturalización de los planes y programas oficiales no se concreta por la falta de movilización, capacitación y arraigo comunitario de los maestros llamados "bilingües", pero quienes en realidad raras veces hablan la misma lengua (o su variante) que sus alumnos y se muestran poco dispuestos a radicar en las comunidades, sobre todo cuando son de difícil acceso y alejadas de los centros urbanos.

En la Selva se sigue denunciando con frecuencia a los maestros oficiales por ser "mochila veloz". Llamados así por su fuerte rotación e inestabilidad, y sobre todo por la carencia de compromiso pedagógico y social con la comunidad. Predomina una fuerte reticencia por parte del magisterio rural y bilingüe a aceptar trabajar en las rudas condiciones de vida de Las Cañadas. No habiendo aumentado suficientemente el número de aulas construidas y de plazas abiertas al ritmo de la conformación y del crecimiento demográfico de los nuevos núcleos de

población, hay que esperar a la década de 1990 para que el gobierno federal logre llevar su sistema escolar a los poblados más pequeños de Las Cañadas gracias a las modalidades de educación "comunitaria" y "compensatoria".[3] A pesar de la correspondencia parcial –pero inédita– del origen identitario del docente con el perfil sociocultural de sus alumnos, difícilmente se abren espacios de participación y control comunitario en torno a la escuela.[4]

Los jóvenes instructores o educadores comunitarios no son titulares de puestos de funcionarios, ni tampoco de cargos comunitarios. Son remunerados mediante modestas becas y no tienen derechos sindicales. En todo México, las escuelas primarias de educación indígena de la Secretaría de Educación Pública (SEP) siguen enfrentando serias restricciones y carencias (Bertely, 1999), que se evidencian con la preocupante deficiencia en la cobertura escolar y las más altas tasas de deserción y de analfabetismo en el ámbito nacional. Más allá de los objetivos de la política indigenista para obtener de los pueblos indígenas su "redención", su "incorporación" y más tarde su "integración" a la nación mestiza mediante la escolarización, es probable que en Las Cañadas tseltales de Ocosingo los avances en el uso de la lengua escrita durante la segunda mitad del siglo XX se debieran más a los efectos de los movimientos religiosos, sociales y políticos que a la educación formal (Rockwell, 2006).

[3] Se trata primero de la aparición en 1988 de las escuelas de la modalidad "primaria indígena estatal" originada en el Programa de Educación Integral de las Cañadas de la Selva Lacandona (Peicasel), ahora ampliado en el que proviene del impulso de la organización Unión de Uniones Ejidales constituida en Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC). Después surgen a partir de 1994/1995 las escuelas del Proyecto Federal de Atención Educativa a la Población Indígena del Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe). La Secretaría de Educación Pública procede para todas ellas al reclutamiento de jóvenes principalmente varones, tseltales menores de 20 años en general, y egresados de escuelas secundarias –sobre todo "telesecundarias"– de localidades del municipio de Ocosingo y de sus alrededores.

[4] Como lo abordo en mi tesis (2009), se puede interpretar la expansión de este tipo de educación rural e indígena –que no recurre a profesores capacitados a nivel superior– como una reacción del Estado a partir de 1994 con el fin de restarle base social al movimiento zapatista, pretendiendo aportar una solución rápida, económica y flexible a los indicadores de desatención educativa denunciados a raíz del levantamiento armado.

Según Radio Insurgente,

> La educación que da el mal gobierno sólo sirve para gobernar las ideas de los pueblos, para que se olvide de sus raíces, de su historia, de su situación, de su cultura, de su lengua y de su ciencia como pueblo. Por eso cuando algunos de nuestros compañeros y compañeras indígenas logran tener un poco de estudio, aunque sea con dificultad y sacrificio, se cambia su pensamiento, su idea, su corazón. Por eso sus intereses ya no son los intereses de los pueblos indígenas y pobres. Es por eso que los jóvenes que ya estudiaron un poco ya no les importa la situación de su pueblo, con tal que ellos ya pueden ganar un poco de dinero y ya sólo se burlan de los que no saben leer ni hablar castilla.[5]

No es casual, pues, que la cultura escolar dominante produzca resentimientos, desmovilizaciones, desarraigos, desigualdades y rupturas en el tejido comunitario. Al estar distantes geográfica y culturalmente del contexto social de Las Cañadas, las instituciones superiores de formación docente no están orientadas a solucionar las necesidades y demandas urgentes formuladas desde hace décadas por las familias tseltales que se oponen al proyecto político nacional de educación, aspirando a construir otro más adecuado en sus propios territorios.

Hasta hace poco tiempo, el aparato clientelista del partido y del sindicato de Estado (PRI-SNTE) reservaba la actividad docente y su administración directa a funcionarios con un origen geográfico, social y cultural diferente al de sus alumnos nacidos en tierras selváticas. Aun hoy en día, muy escasos son los maestros federales bilingües de Chiapas que laboran en la microrregión de la cual son originarios. Entonces, en el imaginario colectivo tseltal, la figura del maestro aparece en general como ajena a la estructura social comunitaria. Por tener un poder adquisitivo mayor, ser foráneo y no radicar en permanencia en su lugar de trabajo, el maestro no tiende a intervenir ni a participar en la vida política y religiosa local bajo las normas de los usos y costumbres, sino regularmente en una lógica de proselitismo oficial y partidista. Además de crear tensiones y posibles divisiones en los escenarios políticos y religiosos locales, raras veces se une a las asambleas y a las faenas excepto cuando es convocado explícitamente para tratar asuntos del

[5] Transcripción programa de Radio Insurgente, 10 de junio de 2005, llamado "Demanda Educación".

espacio escolar. Por ser ajeno a la dinámica cultural interna al campesinado tseltal, el maestro de la SEP no es un actor mayor de socialización política. Todo esto contribuye a explicar los contenidos muy acerbos y rudos de los testimonios de las familias indígenas –no sólo zapatistas– sobre los patrones de comportamiento y los valores sociales asociados a la figura del maestro, aunque éste sea bilingüe.

Desde la perspectiva de los campesinos indígenas zapatistas, la demanda de autonomía educativa se construye en franca oposición social, cultural y política a la gestión de las escuelas públicas en sus territorios. En palabras de la comandanta Concepción: "nos empezamos a organizar como zapatistas porque vimos que la educación que daban a los niños y las niñas no iba de acuerdo a nuestro medio indígena. Sino que en la educación del mal gobierno, ellos nos obligan a lo que les venía en sus ganas".[6] A partir de 1994, pero sobre todo después de las ofensivas contrainsurgentes de febrero de 1995, en un estado de guerra integral de desgaste, surgen nuevos actores sociales en el campo educativo regional. Aparecen primero las autoridades indígenas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y sus municipios autónomos rebeldes, donde acuden luego activistas de redes de solidaridad nacional e internacional. Pero los agentes claves que operan en el ámbito local y que son coordinados en lo municipal, lo constituyen los promotores –y comités– de educación autónoma, bajo el control de un número creciente de decenas –y luego cientos– de comunidades bases de apoyo que colaboran en proyectos municipales de escuelas rebeldes, gracias a sus representantes que participan en asambleas regionales y en cargos de autoridad civil.

Los primeros pasos de la educación autónoma

En 1995, algunas comunidades zapatistas de habla tseltal, *batsil k'op*, como la de Moisés Gandhi, municipio autónomo Ernesto Che Guevara, cerca de Altamirano y Ocosingo, comienzan a nombrar a sus propios educadores, a buscar cómo capacitarlos y a establecer escuelas. En los cinco años siguientes a su creación en

[6] Fuente: discurso de inauguración de la mesa "La educación autónoma", 30 de diciembre de 2006, en Oventik, durante el primer Encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo.

diciembre de 1994 por el EZLN, casi todos los 38 municipios autónomos rebeldes zapatistas (Marez) han puesto en práctica su derecho a la autodeterminación en la educación formal sin pedir ni esperar autorizaciones legales u oficiales. Su resistencia organizada en este sector empieza antes del incumplimiento gubernamental a los Acuerdos de San Andrés de 1996, que plantean el derecho de "asegurar a los indígenas una educación que respete y aproveche sus saberes, tradiciones y formas de organización".[7] Además, establecen que

> el Estado debe [...] fomentar la participación de las comunidades y pueblos indígenas para seleccionar, ratificar y remover a sus docentes tomando en cuenta criterios académicos y de desempeño profesional previamente convenidos entre los pueblos indígenas y las autoridades correspondientes, y a formar comités de vigilancia de la calidad de la educación en el marco de sus instituciones.[8]

Año tras año, y con apoyos solidarios externos, cada municipio ha venido dotándose de edificios escolares, orientaciones y materiales pedagógicos propios. En los nuevos centros de capacitación municipal, se reúnen periódicamente "delegadas y delegados", o más comúnmente "promotoras y promotores de educación", con aproximadamente 20 años de edad en promedio, que son elegidos, mantenidos, vigilados y evaluados por medio de formas propias de participación política, como la asamblea popular y la repartición incluyente de los puestos de responsabilidad. El reemplazo de los docentes funcionarios y becarios de la SEP por jóvenes "compañeros" de la comunidad responde a la necesidad zapatista de

[7] Esta frase aparece en el documento "Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional" (16 de enero de 1996), así como en el documento "Compromisos para Chiapas del gobierno del estado y federal con el EZLN" (16 de febrero de 1996).

[8] Extracto del cuarto punto de las "Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional" (18 de enero de 1996). La propuesta inicial de los asesores e invitados del EZLN (noviembre de 1995) insta a los gobiernos federal y estatales el deber de "restituir y respetar el derecho de las comunidades y pueblos indígenas de seleccionar, ratificar y remover a los maestros, educadores, promotores, instructores y semejantes, de cualquier programa educativo gubernamental y no-gubernamental, sobre la base de criterios y obligaciones acordadas entre estos servidores públicos y las propias comunidades en las que laboran". Fuente: Revista *Ce-Acatl*, núm. 74-75, pp. i-iv.

romper con la política educativa oficial, en consecuencia construyen otras propuestas operativas mediante la autoridad de los gobiernos municipales autónomos en cada Caracol. En lugar de tener una "plaza base", los promotores zapatistas cuentan con un nuevo tipo de "cargo", como responsabilidad asignada por las asambleas de sus pueblos. La puesta bajo control comunitario y municipal autónomo de las funciones educativas está contribuyendo a forjar otra figura docente, con un compromiso personal, un rol cultural y una posición social, que cuestionan la normatividad de la política educativa nacional. Más adelante se explicará que las transformaciones educativas promovidas en los territorios de los Marez se generan a partir de una gran diversidad de estrategias sociales, a veces innovadoras, y de la combinación de varios tipos de recursos, a veces muy limitados. Así, los pueblos zapatistas han venido asumiendo el control de la gestión educativa, haciendo de la asamblea comunal, del concejo autónomo y de la coordinación de los promotores y de los comités de padres, los principales espacios de deliberación, decisión y acción política en materia educativa. En este sentido, los mismos campesinos zapatistas consideran que su educación está "en manos del pueblo", es decir, bajo la responsabilidad colectiva de las entidades autónomas que son la comunidad o "pueblo", el municipio o "región" y el Caracol o "zona".

Después de haber sido "maestro-campesino", el joven tseltal Joshua forma parte de los primeros promotores de educación autónoma, sin advertir que es un pionero. Antes de la instauración de cursos de formación docente en 1998 en La Garrucha, viene recibiendo el apoyo limitado e inconstante, pero legitimador, de jóvenes "campamentistas" internacionalistas que se acercan como observadores de derechos humanos a ciertas aldeas zapatistas de relativo fácil acceso en Las Cañadas de la Selva Lacandona.

> [En 1995] me vine tres años en Patihuitz. En la comunidad me nombraron ya como promotor de los autónomos, sí, ya desde 95 me eligieron como promotor en Patihuitz. En el autónomo es diferente, pues viene ya de la comunidad, ya viene de entre nosotros ya no del gobierno, o sea que toda esa historia que se está haciendo, pues siempre sale de nuestra comunidad, de nuestros antepasados. Cómo era la comunidad, y cómo era la gente que trabajaba y cómo era la finca, cómo era la casa antes, etcétera. Así de lo que yo sabía, y como sabían en Patihuitz que trabajé en Galeana, pues dijeron como tiene un poco de capacitación, ¡mejor nos apoye aquí! Ya cuando llegó el momento en el 98 que sí va a haber

> capacitación, me vine en La Garrucha para recibirla. Al principio, la escuela estaba vacía, venían los soldados y salían del cuartel a ver, y los niños se asustaban porque acaban de pasar por la guerra y tenían miedo pues, pero como había campamentistas eso los protegía, pues, poquito. Algunos de ellos sí me apoyaban en la escuela. Sí, como ahí vienen campamentistas de otro país a veces los dificulta hablar así como estamos hablando español, a veces que no nos entendemos. Se quedan viendo nada más. Pero a veces vienen de España, así nos apoya un poco, sí les daba un poquito de materiales, su cuadernito para los niños, a veces les daba yo su grupito. Hay veces hay más chiquitos pues que no se podía atender. Venían pues así muchos alumnos y hasta les decía yo que sí podía apoyar para hacer dibujo con los niños, sí les gustaba y sí me apoyaron [...].

Después de las ofensivas gubernamentales de febrero de 1995 contra las comunidades zapatistas, los campesinos indígenas emprenden "el trabajo de la educación autónoma", pero pronto se dan cuenta de que no pueden contar con los "campamentistas" solidarios para obtener un servicio educativo de acuerdo con sus aspiraciones. El retiro de los niños de las familias rebeldes de las escuelas del "mal gobierno", entre 1997 y 2000, permite a las bases de apoyo del EZLN involucrarse plenamente en una experiencia etnoeducativa inédita, que parece ser la más amplia entre los pueblos originarios de América. Esto no implica que dichos proyectos autogestivos y participativos sean homogéneos y reproducidos de manera idéntica de una región autónoma o Caracol a otro, de un Marez a otro, o de una comunidad a otra. La existencia de estos centros educativos dirigidos y animados por las bases de apoyo zapatista ilustra sobre las formas particulares que adquiere el ejercicio del derecho a la educación en el marco del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.[9] Además, de acuerdo con la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas del 14 de septiembre de 2007, "los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus

[9] Ratificada en 1990 por el Estado mexicano, la Convención Internacional en su artículo 27 precisa que los programas y los servicios educativos deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con los pueblos indios con el fin de responder a sus necesidades específicas. También impone a los Estados el rol de asegurar la participación en la formulación y ejecución de programas de educación con el fin de transferirles posteriormente estas responsabilidades.

propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje" (artículo 14).

En el ámbito de cada localidad, el proyecto educativo municipal adquiere rasgos distintos, dependiendo de las consignas y prioridades pedagógicas que establecen las familias bases de apoyo del EZLN. Las escuelas autónomas son administradas, en efecto, por los mismos miembros de las comunidades tseltales, tsotsiles, tojolab'ales y ch'oles, según los mecanismos políticos, económicos y socioculturales de los que disponen. Dicho de otra manera, por medio de las formas de democracia participativa que caracterizan sus procesos autóctonos de toma de decisiones colectivas, es la junta de padres de familia y abuelos de los alumnos –en la cual también participan a veces los niños–, convocada por el Comité de educación de la localidad, la que delibera, ratifica, controla y vigila la actividad escolar. También determina el apoyo material y laboral que aportan las familias con sus recursos propios. Se consulta periódicamente al "pueblo" sobre cuestiones de organización escolar, de elección y de apoyo a los promotores. Las orientaciones y las prácticas pedagógicas son propuestas y cuestionadas colectivamente cuando corresponda en la reunión local y en la asamblea regional de delegados del "pueblo". Así, los pueblos tseltales no han esperado la protección guerrillera para rechazar programas gubernamentales o de organizaciones civiles que consideran no convenientes ni bienvenidos. Por lo tanto, la ayuda externa y limitada que reciben los pueblos zapatistas también está sujeta a la demanda y evaluación colectiva.

La lucha por construir la autonomía educativa zapatista en el municipio rebelde Francisco Villa

En este apartado se presentan y comentan brevemente algunos datos etnográficos obtenidos entre 2005 y 2007, con el permiso explícito de la Junta de Buen Gobierno El camino del futuro, sede del Caracol Resistencia hacia un nuevo amanecer situado en La Garrucha. Vale subrayar que las bases zapatistas de toda la zona Selva Tseltal, entre 2005 y 2007, me permitieron acercarme activamente a su realidad cotidiana y a sus experiencias educativas, a diferencia del papel de inspector que observa de manera escrutadora y pasiva desde un rincón del aula. Con esto han buscado de muchas maneras poner mis competencias personales al servicio de

su espacio y acción escolar local y regional.[10] Los siguientes incisos se detienen en particular con los actores y las prácticas ligadas a la experiencia reciente del municipio autónomo más pequeño de la región, Francisco Villa, el cual es el único de la zona Selva Tseltal donde se está logrando escolarizar a casi todo el conjunto de niños de familias bases de apoyo. En 2007, cuatro promotoras de educación y 18 promotores varones se encargan de cerca de 500 niños en edad escolar, en doce de los catorce pueblos con presencia zapatista.[11] En este valle fértil, a poco más de dos horas en automóvil de Ocosingo por caminos de terracería, se sitúa una decena de rancherías y de ejidos fundados en la primera mitad del siglo pasado, al margen de las mejores tierras que hasta las leyes de Reforma pertenecían al Convento de Santo Domingo. Del Porfiriato hasta 1994, esta cañada fue dominada también por grandes latifundistas: Dolores, Paraíso, Nuevo México, Champa, entre otras.

En las observaciones de campo, todo indica que prevalece en los Marez un compromiso colectivo por construir un sistema alternativo de educación comunitaria. En condiciones complejas, este compromiso con el "pueblo" –con la comunidad rebelde y su proyecto político– pasa por el esfuerzo de construir una red local propia de escuelas autónomas frente al Estado, a partir de la movilización y la participación al interior de las comunidades, lo que reconfigura la misión y la posición social del docente. Así, como se analiza más adelante, asumir el cargo de promotor en cada proyecto educativo municipal zapatista implica un control riguroso, y a veces muy estricto, por parte de las asambleas y sus representantes. Las formas de autogobierno educativo permiten, en efecto, que las funciones docentes sean reinventadas y asumidas colectivamente, a pesar de

[10] Mi trayectoria personal de educador-animador me ha valido en repetidas ocasiones la mención muy especial de "maestro de juego" en algunas cartas de la Junta de Buen Gobierno dirigidas a las autoridades y bases de apoyo visitadas durante mi investigación de campo entre 2005 y 2007 (Baronnet, 2009).

[11] Las escuelas autónomas del Marez Francisco Villa se ubican en cuatro poblados fundados en la década de 1930, es decir el ejido El Salvador que también constituye la sede del Concejo Autónomo, y las rancherías El Mango, Emiliano Zapata y El Laurel, y en ocho "nuevos poblados" asentados al final de la última década en las tierras recuperadas en 1994 a los terratenientes (Nuevo Paraíso, Nueva Esperanza, Patria Nueva, San Marcos, Nuevo Emiliano Zapata, Nuevo Guadalupe, Independencia y San Manuel). A éstas también acuden niños de pequeñas rancherías y de ejidos donde el número de familias zapatistas es reducido.

parecer a veces improvisadas y paradójicas desde la perspectiva de un pedagogo profesional externo –como el maestro de la SEP– poco sensible al complejo contexto cotidiano de la lucha por construir su autonomía política, en particular educativa. La autodeterminación educativa transfigura por completo la misión, el funcionamiento y la representación de la escuela. Como se explica después, el promotor no interviene en el escenario local como si fuera un intermediario privilegiado del Estado en su relación con las comunidades, sino que actúa como un servidor y un representante de ellas dentro del proyecto político zapatista de democracia comunitaria radical.

A pesar de desempeñar su cargo en condiciones materiales precarias, los jóvenes promotores zapatistas no sólo se benefician de la confianza de los padres de familia sino de toda la colectividad a la cual pertenecen. Ésta se ocupa de responder con sus fuerzas y recursos propios a las necesidades de la escuela a partir del trabajo colectivo, la faena y la cooperación interfamiliar. Si bien no se excluye a las mujeres del proceso de nombramiento por la asamblea, *común*, de su pueblo, los promotores son generalmente jóvenes varones solteros, *keremetik*. Alrededor de una tercera parte de ellos tienen hijos pequeños, *alaletik*, sobre todo los que superan los 25 o 30 años. Si bien no son criterios expresos, la elección del promotor se realiza entre candidatos voluntarios –muchas veces están animados por serlo– provenientes de familias bases de apoyo. Se distinguen en general por haber cursado grados de primaria en la década de 1990 donde no se suspendió el servicio educativo oficial. En la actualidad, la mayor parte de los promotores de educación más jóvenes sólo han sido escolarizados en la red de escuelas de los municipios autónomos.

A primera vista, las prácticas zapatistas instituidas y rutinizadas de participación colectiva en la educación se asemejan a los usos políticos y tradiciones asamblearias que se ubican entre la normal legal y la costumbre indígena (Stavenhagen e Iturralde, 1990). Se procede interna y colectivamente a la designación y legitimación de las autoridades comunitarias, como se puede constatar en los usos y costumbres de las áreas mesoamericanas y andinas, que la antropología ha definido en sistemas de cargos, o jerarquías de cargos cívico-religiosos. Tanto los promotores como los representantes de las comunidades y de los Marez en el sector educativo son controlados por los mecanismos y principios asamblearios y de representación política, que se siguen adaptando en el tiempo a las necesidades que surgen. Además de organizar iniciativas de acción dentro del marco de los proyectos escolares

municipales que administran a partir de normas y valores propios, los Marez tienden a apostar a la alfabetización masiva y al fortalecimiento del sentimiento de pertenencia a un proyecto colectivo sociocultural y políticamente identificador, como herramienta de defensa y de intercambio, buscando la liberación de la opresión ligada a la "ignorancia". Así, según un programa de Radio Insurgente (10 de junio de 2005),

> [...] los zapatistas luchamos para que [...] la educación sea de acuerdo a los intereses del pueblo, de acuerdo a sus necesidades, de su historia, de su cultura y de su pensamiento [...] para preparar y formar profesionistas indígenas y no indígenas que van a estar al servicio de nuestros pueblos [...] y que esas escuelas cuenten con apoyo económico que sea administrado por los mismos pueblos [...] y con maestros que sean de los mismos pueblos, que entienden mejor la vida, la situación, la cultura y la lengua de nuestros pueblos.

Más allá de cumplir con un cargo comunitario de educador tseltal o *nopteswanej*, "el que enseña", en la escuela o *snajel nopjun*, "casa donde se estudia", los promotores se desempeñan como luchadores sociales muy activos en la vida cultural local, ya que sus compromisos dedicados al servicio de la alfabetización de los niños, y a veces de los adultos, no pueden ser deslindados de su militancia en el movimiento zapatista con el cual se identifican. Las reglas del oficio de docente tseltal dependen ahora de mecanismos y criterios propios de las entidades autónomas indígenas rebeldes. No se trata del simple reemplazo de personal docente sino de una alternativa radical de organización escolar que cuestiona los efectos recientes de las ("contra")reformas legales de corte indigenista neoliberal en México y rechazadas por los diversos sectores del movimiento indígena (Hernández *et al*., 2004; Velasco, 2003).

La práctica de autogestión de las escuelas zapatistas conlleva en toda su lógica a garantizar el respeto de las especificidades identitarias locales a la hora de definir el quehacer educativo. La principal ventaja que los pueblos rebeldes consideran acerca de la autonomía escolar es su capacidad de (re)valorizar los conocimientos generales, prácticos y éticos, que estiman útiles, necesarios o prioritarios para fortalecer su identidad y su dignidad como miembros de un pueblo campesino indígena, mexicano y zapatista. Al construir sus propias redes regionales de escuelas, la democratización de la educación se traduce en la autonomía de cada

comunidad campesina y sus representantes elegidos para poder influir colectiva y ampliamente en la gestión escolar, sobre todo por medio de la vigilancia, a veces muy escrupulosa, del cumplimiento del mandato pedagógico confiado al promotor. Si bien la autonomía escolar no parece nada compatible con la tradición centralista del programa único, es posible que justamente una mayor autodeterminación educativa sea una condición necesaria para garantizar un acceso universal a la educación básica (Rockwell, 1998). La democratización educativa en zonas como la Selva Tseltal ha significado entonces la ruptura completa de las familias campesinas zapatistas con los servicios escolares gubernamentales aplicados nacionalmente, y en principio iguales para todos.[12]

Repudio indígena a la educación del "mal gobierno"

Las comunidades tseltales de Las Cañadas de Ocosingo no han esperado integrarse al movimiento zapatista para manifestar su oposición y su resistencia a la imposición de un funcionario o de un programa gubernamental. Entonces la escuela representa un espacio de lucha, tanto para conseguir el nombramiento de un maestro como para obtener su salida. Con el fin de entender por qué el rechazo a las prácticas del "maestro oficial" se articula con estrategias de resistencia étnica de reapropiación y reinvención (Bonfil, 1987), es preciso primero evidenciar la diversidad de las inconformidades de las comunidades indígenas con el magisterio. La atribución de un cargo de promotor no resulta de una simple consulta con los padres de familia, sino parte de un proceso de movilización complejo y amplio en torno al proyecto escolar que se está construyendo y consolidando concretamente en el

[12] Esta igualdad o uniformidad de principio contradice la realidad local donde cinco modalidades educativas oficiales compiten entre sí en la microrregión del Marez Francisco Villa donde no radica población mestiza o extranjera. Las escuelas federales bilingües están repartidas entre dos zonas escolares: La Reforma, San Antonio, El Cacao, Emiliano Zapata, Santo Ton y San Francisco por un lado; y Nazareth, Conchitas, Guadalupe Victoria, El Porvenir, Boca del Cerro, El Salvador, El Mango y El Laurel, por otra. Además, en los límites del Marez se encuentran escuelas de otras modalidades de educación primaria; son federales rurales monolingües Las Champitas y Nuevo México; estatal monolingüe, Agua Dulce; estatal indígena, Macedonia, y Conafe indígena La Puerta.

ámbito de cada municipio autónomo. El desempeño de este educador "muy otro" contribuye en muchos sentidos a puntualizar la política alternativa de educación que cada Marez está emprendiendo. El control comunitario y municipal sobre los encargados educativos parece imposibilitar que sea el mismo docente bilingüe quien, a la manera de un verdadero "cacique cultural" (Pineda, 1993), llegue a concentrar recursos y poderes de todo tipo en el escenario político y económico local. En este sentido, la misión, la figura y la acción docente del joven promotor zapatista, se oponen y cuestionan radicalmente las prácticas del maestro enviado por la Secretaría de Educación Pública.

Antes de la firma de los Acuerdos de San Andrés y del primer Congreso Nacional Indígena en octubre de 1996, el movimiento indio de México fustiga la "enseñanza indigenista" calificándola de "nociva" porque transmite valores ajenos y devastadores:

> Los profesores intentan imponerles a los niños y niñas la lengua castellana, diciendo que nuestras lenguas ya no sirven, que ya pasó su tiempo, que ya no están en uso. Muchos ni siquiera trasmiten la instrucción que deberían impartir. Otros hacen juicios sobre los usos y costumbres de las comunidades, con lo que confunden a los niños y niñas; ignoran a los ancianos, a los padres y madres [...] Sentimos que nuestros hijos, en lugar de ser educados, están perdiendo el tiempo y luego ya no saben hacer los trabajos de la comunidad. Lo más grave es que los gobiernos han utilizado los sistemas educativos como formas de penetración y devaluación de las culturas y, en muchos casos, como instrumentos de control político.[13]

Ligada a su origen socioétnico y a su trayectoria profesional, la posición social del maestro federal le concede ciertos niveles de poder económico y de prestigio político. Su legitimidad le es otorgada por el Estado que le confía funciones de intermediación para difundir su proyecto educativo "civilizatorio" en las comunidades. La representación colectiva de la figura del maestro se ha construido social e históricamente al ritmo de los cambios de las políticas educativas en el siglo XX, marcadas en general por la desatención y la discriminación hacia los pueblos indígenas. Aunque hoy sea muchas veces indígena, el maestro "traído

[13] Foro Nacional Indígena, Resolutivos de la Mesa 6 "Promoción y desarrollo de las culturas indígenas", San Cristóbal, 8 de enero de 1996.

de afuera" sigue siendo un actor represivo hacia la lengua y la cultura autóctona a pesar de no ser directamente responsable de la irrelevancia de los contenidos y de los métodos pedagógicos con el contexto local. Su posición social le otorga cierto reconocimiento comunitario, pero su liderazgo es cuestionado puesto que no comparte en general la condición socioeconómica del campesinado y sus luchas políticas. Así, no es sorprendente escuchar que algunos de ellos son calificados de "orejas", espías, por las bases de apoyo zapatista.

Sin negar el papel efectivo de algunos maestros comprometidos en la resolución de problemas concretos que las comunidades enfrentan, por ejemplo en sus gestiones agrarias, en los relatos autobiográficos indígenas se alude sistemáticamente a los aspectos considerados como nefastos de los comportamientos del maestro "oficial". Se le asocia particularmente con agravios morales, con comportamientos que se estiman reprobables según los valores y las normas compartidas localmente.

En Las Cañadas de Ocosingo son múltiples las quejas, denuncias o inconformidades, que manifiestan de manera abierta los tseltales de todas las generaciones hacia los maestros de la SEP. Sus imputaciones tienen como punto común la falta de respeto y la violación de reglas específicas, lo cual se relaciona con cierta ineficacia pedagógica, con el incumplimiento de los cinco días de trabajo semanal, con la intromisión conflictiva en la política y la religiosidad local, y con el consumo de alcohol y marihuana. Dos tipos de prácticas coercitivas y de maltratos siguen marcando tanto las memorias individuales como colectivas. Por un lado está el abuso y la violencia física –golpes de vara y "chicotazos", posición de rodillas sobre granos de maíz, etcétera– y, por otro, la violencia psicológica que no solamente atenta contra la autoestima de sus alumnos –y alumnas sobre todo–, sino también contra su cultura y, en especial, contra su lengua materna. En entrevista, los jóvenes coordinadores de educación del Marez Francisco Villa relatan que sus maestros federales se cambiaban cada año y utilizaban de manera excepcional el tseltal para aplicar medidas disciplinarias. Recuerdan la desconfianza e incomprensión cotidiana: "No aprendíamos nada de nuestras costumbres, nomás que todas las ideas las traían de afuera. No era como lo que estamos ahorita preparando, con nuestras costumbres, crear la educación en nuestra comunidad; no era así antes".

Actores y prácticas de política educativa en los municipios autónomos

Otra forma de concebir y gobernar la educación de base se concreta con el impulso de los cuadros dirigentes zapatistas locales. La asamblea del pueblo, máxima instancia de deliberación y de decisión comunal, se consolida en la práctica como el medio legítimo para transformar la gestión educativa. Por ejemplo, la costumbre asamblearia sirve de espacio para encontrar otro modo de seleccionar, ratificar, mantener, vigilar, evaluar y sancionar al docente, en función de prioridades y recursos propios, establecidos a partir de necesidades educativas colectivamente definidas. En colaboración con las autoridades municipales y regionales zapatistas, la comunidad rebelde asume el control administrativo y pedagógico de su propia escuela. Más allá de los discursos interculturalistas en boga en América Latina, esto cuestiona radicalmente la centralización y la instrumentalización de la política educativa para fines ligados a la consolidación del proyecto nacionalizante del Estado homogeneizador (Dietz, 2003 y 2008). La lucha por la autonomía de la educación impugna el proceso de dominación que implica la posición, la identidad y el rol social del maestro oficial en el territorio indio.

El proyecto escolar autónomo del municipio Francisco Villa ilustra el repudio a la política educativa nacional, y además la búsqueda de una alternativa autogestiva que responda a las exigencias propuestas y debatidas en las reuniones de las bases de apoyo zapatista. En este Marez, los promotores se organizan entre ellos y designan cargos de docencia, de coordinación, supervisión y representación. En un primer momento, "cuando no había todavía concejo autónomo, los comités clandestinos y los responsables organizaron a los promotores".[14] Siguiendo en 1999 el ejemplo de las experiencias previas de otros Marez, la estrategia política de las bases zapatistas de esta cañada ha sido "sacar" a sus niños de las escuelas públicas, como en San Salvador, cabecera municipal rebelde, aunque "de por sí ya no iban con los maestros bilingües, que eran cuatro y que se fueron a la ciudad y que regresaron después para atender a los niños de las otras organizaciones". Se avisó cordialmente a estos funcionarios que "íbamos a hacer nuestra propia educación con nuestros promotores".

[14] Entrevista con el presidente del concejo autónomo del Marez Francisco Villa, San Salvador, octubre de 2005.

El 7 de febrero de 2000 se inició la primera semana de capacitación dirigida a jóvenes zapatistas en el auditorio de la cabecera rebelde. Con el tiempo, unos salones han sido erigidos con el modelo de las viviendas, a veces en una fracción de la parcela escolar preexistente, o regularmente en el casco de un rancho recuperado y reocupado. En la ranchería Emiliano Zapata, cuenta el promotor que su salón de clase, hecho de tablas y láminas en tiempos anteriores al levantamiento armado, fue destinado inicialmente a un proyecto fracasado de criadero de pollos.

Legitimado y habilitado por la asamblea de su comunidad, cada promotor del proyecto municipal autónomo adquiere tanto derechos como obligaciones hacia ella. Partiendo de un acuerdo mutuo y consensuado ante toda la colectividad, se oficializan por escrito las responsabilidades mutuas al "levantar un acta" que se firma conjuntamente. Por este medio se expresa un "juramento", es decir, un compromiso bilateral –y renegociable– en el cual se especifican los deberes docentes y el tipo de retribución que le concede el "pueblo".

> Pues nosotros mismos nos encargamos, como concejos autónomos, de llegar al pueblo y al pueblo decirle que forme sus promotores. Explicándole por qué motivo, porque el pueblo de por sí ya lo sabe que queremos una escuela justa, una escuela en donde haya aprendizaje, una escuela donde haya enseñanza, donde haya ciencia pero que sea de verdad. Entonces el pueblo se interesó, el pueblo nombró a sus promotores y los promotores también se comprometieron, el pueblo se comprometió también a defender a los promotores [...] Sin el apoyo del pueblo tampoco no pueden hacer nada. Entonces del pueblo se tuvo que hacer un acta de acuerdo de los promotores y un acta de compromiso también de los pueblos, para que así, a lo mejor que si se le olvida a alguien, vamos con el acta que tenemos compromiso, y con eso lo vamos a cumplir [...] Y entre los promotores, ahí pensaron ellos elegir sus coordinadores, para que así los coordinadores vayan a vigilar sus promotores, quién asiste a su clase y quién no asiste a su clase.[15]

Otra instancia colectiva de gestión escolar autónoma es el grupo de representantes electos de los promotores –los coordinadores–, quienes tienen crecientemente

[15] Entrevista a la Junta de Buen Gobierno en La Garrucha, concedida por Gabriel, presidente en turno del Concejo Autónomo del vasto Marez Ricardo Flores Magón situado en la parte norte de la zona Selva Tseltal (agosto de 2005).

un papel articulador en el intersticio entre el ámbito comunitario y el municipal. En el Marez Francisco Villa, el conjunto de promotores se responsabiliza de la acción educativa en colaboración directa con los miembros en turno del Concejo Municipal Autónomo, ante el cual tienen que rendir cuentas, así como en varias reuniones periódicas y extraordinarias.

> El cargo que tiene el concejo de educación es de vigilar los pueblos donde hay problemas. El concejo tiene que ver, tiene que analizar cuáles son los problemas, tiene que dar un consejo a los promotores, cómo deben trabajar con sus niños, cómo se deben organizar sus pueblos. El concejo de educación fue nombrado de los promotores. Porque nosotros vemos al que sabe expresar, o sea ya tiene experiencia o ya tiene un mayor de edad [...] Somos seis autoridades de educación. Nosotros tenemos coordinador, tenemos supervisor de la educación, tenemos presidente de la educación, tenemos tesorero y secretario. Así como dije esas son las autoridades que nosotros elegimos [...] Si se va a juntar las tostadas para ayudar al promotor en cada capacitación, el secretario también tiene que apuntar, el presidente va a [...] recibir las alimentaciones y así el tesorero [cuando] necesitamos una ayuda de recursos, por dos pesos por cada pueblo, entonces el secretario lo va a apuntar.[16]

Uno de los promotores que enseña en la escuela Che Guevara del poblado Nuevo Paraíso explica sus funciones, asignadas por la asamblea de promotores:

> El cargo que tengo yo como supervisor de la zona, digamos, porque de toda la zona tengo que recorrer o visitar a los pueblos donde están trabajando los promotores, tengo que ver cuál es el avance de los niños, si se portan bien o les falta algo en su salón, y [...] cómo están trabajando los promotores en cada comunidad. El supervisor va a ir a ver a cada pueblo, a hacer reunión con el pueblo, tiene que ver, darles una evaluación de los alumnos [...] Después hace su informe y lo manda al coordinador, haz de cuenta como un control que va a llevar el coordinador, si algún día va a pedir el avance del niño, pues ya tenemos el informe que pide La Garrucha [...] El coordinador lo debe presentar a la junta regional [donde tiene] que avisar cuáles son los avances del municipio para que escuchen todos los responsables de cada pueblo [...] Así para los problemas

[16] Entrevista a miembros de la coordinación del Concejo de Educación del Marez Francisco Villa (enero de 2007).

> que se debe resolver se tiene que ir allá [a la cabecera] a pedir permiso con el Concejo [Municipal Autónomo]. Si queremos hacer una solicitud o un proyecto tienen que firmar; se tiene que pedir autorización allá.

Así, es de manera pragmática y colegiada que estas jóvenes "autoridades de la educación" efectúan sus labores de organización de la gestión escolar municipal. El esfuerzo de institucionalización de funciones reguladoras de la administración educativa autónoma proviene de la necesidad de contemplar no solamente cuestiones de calidad de la enseñanza sino también las relativas al cumplimiento de los acuerdos locales, que son constantes y fluidos. En palabras de un promotor, "según vemos la idea de los compas de otros municipios que ya tienen sus coordinadores, sus concejos, sus tesoreros, sus presidentes, sus secretarios, todo eso; por eso nosotros pensamos que así va a ser también de nosotros, por eso así ya tienen los demás, y nosotros pensamos que si nadie nos va a venir a organizar, nos vamos a organizar aquí nosotros". Esta organización autónoma y singular es posible gracias al margen de maniobra concedido con mucha confianza al grupo de promotores por los catorce representantes del Concejo Autónomo.

Tradición asamblearia y cargos de educación

Un rasgo esencial de la autonomía escolar zapatista es que está respaldada, moldeada y conducida por los órganos incluyentes que acostumbran utilizar –y transformar– los pueblos mayas para la gestión de sus asuntos internos. A sus delegados, democráticamente electos y revocables, la asamblea comunal les otorga la legitimidad de llevar a cabo sus labores. Una sanción permitida en caso de no respetar un mandato es la remoción definitiva, consensuada igualmente en asamblea con la participación de todas las familias zapatistas y de todas las generaciones. Como la renuncia, implica el regreso del comunero al trabajo exclusivo de la tierra. En algunas comunidades se observan dinámicas donde las mujeres no llegan a participar en todas las reuniones, pero les interesa particularmente intervenir cuando se trata de la escolarización de sus hijas e hijos. La tradición asamblearia tiende a ser idealizada por algunos observadores a causa quizá de su aparente horizontalidad marcada por el consenso y la inclusión del conjunto de la población. Sin embargo, estas prácticas políticas participativas no coinciden necesariamente

con una dinámica de democracia radical ya que están en juego, dentro como fuera de la asamblea, relaciones complejas de poder que pueden desembocar en tensiones y conflictos, llevando así a divisiones intra e interfamiliares.

Las prácticas de asambleas constituyen el lugar de lo político, como en el tiempo de las ciudades griegas del siglo antes de Cristo cuando las reglas, de las más concretas a las más ambiciosas, eran sancionadas por el grupo cívico en cuanto tenía conciencia de sí mismo, y cuyo régimen político obedece a un modelo voluntarista, basado en la voluntad de asociarse entre sí (Detienne, 2003). Según un historiador helenista, "la idea de soberanía del grupo sobre sí mismo se nutre de todas estas decisiones públicas y expuestas en lugares llamados 'los más visibles', y en espacios altamente simbólicos como un ágora, una acrópolis o en los santuarios más importantes de la ciudad" (Detienne, 2003:27; traducción propia).

Las prácticas de asambleas soberanas en Las Cañadas de Ocosingo ofrecen una prueba categórica del carácter visible de la participación indígena, como espacio colectivo de deliberación de las estrategias pragmáticas de regulación sociopolítica. Estas reuniones, muy concurridas, tienen lugar en la escuela, en el auditorio, en la cancha de básquetbol, en la iglesia, o a veces en la cocina colectiva de la comunidad. La reelaboración de esta tradición política campesina e indígena sigue acompañando la reconfiguración de la misión de la escuela y el papel atribuido a sus docentes. Así, la lucha por la autonomía educativa está marcada por la huella identitaria de los pueblos zapatistas. Uno de los rasgos propios de la cultura organizativa de la vida social y política de los pueblos indios de Mesoamérica y de los Andes, que está impregnando la creación y la consolidación de la red de escuelas del Marez Francisco Villa, es la inclusión de la función docente en el "sistema de cargos" puesto en evidencia por los antropólogos del siglo XX. La traducción literal de la noción de cargo en la variante tseltal local es *kateltik*, que se refiere a la entrega individual –y no remunerada– al servicio de los asuntos de interés general y colectivo, pero que se distingue explícitamente del trabajo remunerado o *ganaretik*.

Al sustituir la plaza de maestro titular por un cargo de educador comunitario, la práctica de la autonomía escolar conduce sin duda a interpretarla como una forma de apropiación étnica de la función docente en un contexto geopolítico local complejo. Inseparable de la lógica asamblearia, la institución social tradicional del cargo resulta ser un mecanismo incluyente de ejercicio de ciertas funciones político-religiosas que se dedican a satisfacer las necesidades sociales

de la comunidad. La antropología social y la etnohistoria lo consideran como un proceso en continua transformación en el tiempo y el espacio. Desde las primeras descripciones etnoló-gicas de los investigadores estadounidenses, se identificó el carácter versátil del sistema de cargos que algunos estudiosos de América Latina oponen a sistemas sociales basados en relaciones de parentesco, de clases o de castas. Por ende, no es pertinente buscar saber cuándo, cómo y dónde aparece el origen de los cargos contemporáneos. Lo que importa comprender es cómo esta tradición se ha ido construyendo de distintas maneras, y de qué modo hoy representa una característica común del autogobierno indígena, porque define las fronteras simbólicas de la comunidad y establece los canales legítimos de comunicación entre la población y las autoridades políticas y eclesiales en los ámbitos regional y nacional. Estando en general reservados a los hombres moralmente irreprochables, los cargos pueden ser otorgados como castigo para quienes cometen alguna falta –se considera que servir a la comunidad puede tener un efecto pedagógico–, pero no se han documentado casos de este tipo en la asignación del cargo a los promotores.

El paradigma del sistema de cargos abarca elementos políticos, religiosos e ideológicos y también étnicos, ya que contribuye a definir la identidad comunitaria y regional. Más allá del romanticismo de muchos cargólogos –estudiosos del tema–, es poco discutible que el sistema de cargos tienda a fortalecer la cohesión y la integración a la vida comunitaria. Algunos especialistas lo han caracterizado como una institución conservadora y gerontocrática, puesto que puede inclinarse a la oposición a cualquier cambio radical en la comunidad, a cualquier esfuerzo modernizador, incluido el mismo indigenismo (Korsbaek, 1996). Para los miembros de los pueblos indígenas tiene mucho sentido participar activamente en los cargos y luchar por su reconocimiento en el derecho nacional, ya que los usos y costumbres representan su propio sistema normativo y la base de su identidad étnica (Stavenhagen e Iturralde, 1990; Korsbaek, 1996; Carlsen, 1999).

De cierto modo, los efectos de la socialización política durante la recolonización campesina indígena de la Selva Lacandona en la segunda mitad del siglo XX se pueden interpretar, además de una válvula de escape por la presión sobre la tierra cultivable, como una reacción colectiva y creativa a las coacciones implicadas por las tradiciones político-culturales de los pueblos de Los Altos, que han tenido impacto en la naturaleza novedosa de la definición y la repartición de los cargos comunitarios (Rus, 1995; Leyva, 2002; Aubry, 2005). Más allá de la tradición

indígena de nombramiento o designación colectiva a los puestos clave de la política comunitaria, tener hoy el cargo de promotor de educación exige estar en un constante proceso de aprendizaje autodidacta y de reinvención de la función docente. Requiere también cierta vocación, aptitud o inclinación hacia el trabajo pedagógico que, para algunos, se adquiere sobre la marcha, ya que depende del compromiso personal y del reconocimiento colectivo de su capacidad de asumir el cumplimiento cabal del trabajo asignado.

Algunas comunidades encuentran a veces serias dificultades organizativas para designar, sostener y orientar a su promotor de educación. Luego de las presiones de la familia y/o de líderes de la comunidad, pueden surgir varios candidatos a quienes "les toca" competir por los votos y/o el consenso de la asamblea. La atribución no ocurre de manera arbitraria, ya que se sabe que, de lo contrario, "nuestro promotor no le va a echar ganas a su trabajo y se va a cansar rápido".[17]

Entonces el nombramiento no puede derivar en una imposición colectiva contra la voluntad expresada por el electo, sino que representa su compromiso con la estrategia educativa del Marez a la cual está adherido su pueblo. Sin que los promotores pierdan sus derechos agrarios, la ocupación de docente rebelde permite, a veces, descargarse de buena parte de las actividades campesinas más agotadoras físicamente; aunque es un hecho que ninguna promotora del municipio Francisco Villa –ellas representan alrededor de un cuarto del total– se desentiende de las tareas domésticas ligadas a su rol de mujer, y que ningún promotor se despreocupa de sus cosechas y de su humilde vivienda. Aun siendo promotoras y promotores, no dejan de compartir las condiciones del modo de vida del campesinado indígena en el que la dominación masculina también se evidencia en la escuela.

Los promotores del Marez Francisco Villa comentan que pueden ser revocados de sus cargos, los cuales no están temporalmente definidos. La posibilidad de desempeñarlos con otras responsabilidades colectivas es limitada a causa de la dedicación de "tiempo completo" que implica. Aunque haya casos de promotores en la zona Selva Tseltal que prestan su servicio también como policías, como catequistas o, más frecuentemente, como escribanos del núcleo agrario, el compromiso de cumplir con la tarea docente aparece a la vez sintiéndose como un sacrificio y un honor, como una obligación y un privilegio "de servir al pueblo",

[17] Entrevista al representante del nuevo poblado de San Marcos en el concejo municipal autónomo, agosto de 2005.

y cuyo costo no sólo representa una sobrecarga económica sino que requiere de la movilización de habilidades relacionales fuera de lo común y de una disposición para capacitarse y ser creativo permanentemente. Según el mismo coordinador de esta red de escuelas a escala municipal, el trabajo de promotor de educación es cotidiano y continuo, y suscita renuncias frecuentes debido al peso laboral marcado por un ritmo difícil de sostener. "Es de tiempo infinito [...] Hasta que el cuerpo aguante. Si ya no aguanta, pues ni modo, tenemos que hacer un cambio [de promotor]. No digamos que todo hasta la muerte pero sí [tener un cargo de] la educación es duro para organizar, para empezar a formar".

Renunciar a un cargo implica la ruptura del acuerdo de responsabilidad mutua y el retorno a la dedicación plena de las ocupaciones agrícolas ligadas con la economía familiar de subsistencia. Los promotores de la región no se refieren a sí mismos como "profesionales" de la educación. Muy pocos han ejercido más de cuatro años entre 2000 y 2007. Independientemente de las razones de la dimisión, se debe informar a la asamblea y al concejo autónomo sobre los motivos de la renuncia, misma que puede ser negada. Como alternativa intermedia, a veces el promotor logra negociar un permiso de ausencia temporal para atender la milpa propia. Tanto el retiro intencional como la revocación decidida en asamblea de las funciones de promotor son percibidos de manera dual; por un lado, es reconocida abierta y lamentablemente la imposibilidad de continuar enseñando, lo que puede generar sentimientos de vergüenza; por otro lado se trata de un alivio ya que permite deshacerse de una responsabilidad muy pesada tanto para él como para sus familiares cercanos que lo apoyan directamente. Aunque la renuncia individual pueda representar cierta pérdida de prestigio momentáneo, el ex promotor se vuelve disponible para ser designado a ocupar otros cargos, quizá más prestigiosos, que requieren potencialmente competencias o habilidades que pueden haber sido adquiridas en esta corta trayectoria docente a partir de la capacitación formal y la experiencia autodidacta.

La enseñanza que nace del mandar obedeciendo al pueblo

Por los efectos de la guerra contrainsurgente, el "mandar obedeciendo" es uno de los retos más difíciles de alcanzar en la construcción de los municipios y regiones autónomas zapatistas (Olivera, 2004:356). Como ya se mencionó, asumir un cargo

comunitario de promotor de educación en el Marez implica que sean los miembros mismos de la comunidad, con sus instancias de deliberación –asamblea– y de ejecución y representación –concejos, comités y comisiones–, quienes aseguren el control del cumplimiento de los objetivos y medios educativos empleados. También son las instancias autónomas quienes fungen como garantes del "reglamento" interno de sus centros educativos comunitarios y municipales, de la adaptación del calendario y los horarios de apertura de la escuela a los imperativos de los ciclos agrícolas y de las festividades locales, así como de las formas de sanción y castigo admitidas. Entre las implicaciones del proceso de nombramiento y de vigilancia colectiva, se destaca la articulación más estrecha de los contenidos y los métodos pedagógicos a los imperativos ligados a la valorización de las variantes lingüísticas y costumbres comunitarias. Sin embargo, parece prioritario para las familias el aprendizaje del manejo del castellano –oral y escrito–, de las matemáticas básicas, así como el conocimiento de las condiciones y derechos sociales del campesinado en los ámbitos regional, nacional e internacional. El marco de la autonomía escolar permite vigilar que el educador tome en cuenta los conocimientos étnicos y las nociones de civismo –zapatista y nacional– que implícitamente tienden a mostrar toda la actualidad de las corrientes de teoría pedagógica divulgadas por Paulo Freire y los seguidores de su obra emancipadora (Gutiérrez Narváez, 2005; y de él mismo, véase capítulo en la presente edición), a pesar de que los pueblos zapatistas ya estén conscientes de la necesidad de romper con el sistema de explotación económica y dominación cultural que les oprime.

El proceso de concientización se expresa en la voz de los promotores, en la exigencia de una "educación verdadera", "para la liberación de nuestro pueblo", que sirva para "abrir los ojos", para "despertar la conciencia", para descubrir "por qué los ricos son ricos y los pobres son pobres" y "por qué estamos luchando por las trece demandas". Al definir y construir una educación formal que les sea propia, las bases de apoyo zapatista de Las Cañadas han optado concretamente por confiar a los encargados de la escolarización la tarea de fundamentar el aprendizaje escolar en conocimientos y valores locales que se vuelven objetos de investigación y de transmisión mutua. En este sentido, la enseñanza está anclada en el contexto cultural regional, en los problemas cotidianos y en la consideración de la utilidad práctica de los contenidos escolares. A pesar de que muchos jóvenes expresan su deseo de migrar temporalmente a Estados Unidos, no se enseñan lenguas extranjeras en ningún nivel.

Las palabras de uno de los promotores de Patria Nueva (entrevista, agosto de 2005), en tierras recuperadas de la ex finca El Recreo, ponen de manifiesto que su tarea educadora cobra sentido en la omnipresencia del poder del "nosotros" evidenciado por el antropólogo Carlos Lenkersdorf (2002) en sus estudios sobre la visión del mundo tojolab'al:

> Dentro de nuestra educación autónoma, no es como la oficial donde se les da becas a los niños para que piensen como el gobierno dice. De nosotros, es el pueblo que manda, por eso se respeta la lengua de cada comunidad. Nuestra educación viene de nuestra palabra, es nuestro conocimiento, porque siempre nace de la comunidad, porque los promotores somos los compañeros que les ayudamos a los niños. De lo que sabe uno pues lo comparte con otros, vamos a aprender juntos, paso a paso pero parejo todo, por eso digo que hay que sacar la experiencia, investigar el pueblo, eso es lo que hacemos en nuestra escuelita, damos a conocer lo que no sabe el pueblo para mejorar. Sí, mejorar al pueblo, porque de por sí hay mucha necesidad, por eso hay que darles a conocer bien a los niños porqué estamos luchando, lo que es la lucha zapatista, lo que es el compañerismo, lo que es la injusticia.

Un promotor de la escuela Rubén Jaramillo, en El Mango, habla de su experiencia con el uso pedagógico de los corridos:

> Siempre les gusta mucho cantar en castilla a los niños, hasta el himno zapatista en tseltal ahora lo tengo apuntado, cuando traigo guitarra pues los niños se ponen felices y hasta los niños de la escuela oficial ya se saben varios corridos y canciones de nosotros, porque les gusta también y se acercan cuando hay receso o cuando falta su maestro de ellos [...] Hacemos dinámicas también para despertar a los niños, para quitar la pena, el miedo, porque de por sí hay compañeras que les da pena hablar en castilla, porque no saben, no sabemos.

Frente a la falta de materiales didácticos, los promotores y las promotoras procuran movilizar su imaginación pedagógica al inventar técnicas de aprendizaje de manera pragmática. Por ejemplo, el promotor de la ranchería Zapata dice que ha compartido en las capacitaciones un juego didáctico que ha experimentado luego de concebirlo: "los niños lo llaman el juego de las vocales y consonantes, pero es como de los encantados, tienes que agarrar al que tiene la tarjeta que te sirve para

hacer palabras, a veces lo hacemos en tseltal y otras en castilla, es que no coincide el alfabeto, hay que cambiarle las letras".

Los promotores no tienen vergüenza en reconocer que les falta formación pedagógica. Aunque a veces reproducen técnicas de alfabetización poco eficaces y aburridas, al mismo tiempo se muestran críticos hacia ellas, lo cual es un indicador de lo complejo que resulta romper con la interiorización de la cultura escolar tradicional que buscan reinventar. Sin embargo, basta con visitar rápidamente una escuela autónoma para verificar que de ella brotan excelentes "maestros de ceremonia" para las fiestas civiles, actores de teatro, poetas, cuentacuentos y cantautores bilingües que son, al mismo tiempo, auténticos creadores artísticos. Para terminar con estos ejemplos de imaginación y vitalidad pedagógica, hay que resaltar un elemento que valoran las generaciones adultas: con las escuelas autónomas la niñez está reaprendiendo a contar con las cifras en tseltal –lo cual refuerza el importante concepto matemático del lugar posicional de las cifras, ya que las cifras en tseltal se derivan de la antigua matemática maya vigesimal–, lo que resulta ser un ejercicio muy difícil de realizar para la generación de padres que ha sido escolarizada en las escuelas federales bilingües. La inventiva que caracteriza el trabajo de los promotores reside esencialmente en la libertad pedagógica que asumen dentro de los límites fijados por su mandato.

Sin embargo, la flexibilidad y la originalidad pedagógica que permite la autonomía escolar no pueden ser deslindadas de otra diferencia fundamental con el sistema oficial centralizado: el acompañamiento de los adultos a la niñez durante su escolaridad, que parece derivar del involucramiento intenso en tareas políticas y de gestión educativa. Al destinar una porción respetable de sus propios recursos materiales y humanos al funcionamiento autogestivo de su educación, los pueblos zapatistas demuestran que tienen la capacitad organizativa de implicarse plenamente en la gestión de su escuela. Es por medio de sus procesos de autogobierno y su máxima autoridad –la asamblea popular– que la limitada ayuda solidaria nacional e internacional es dirigida hacia la inversión en infraestructuras escolares y en la formación de los promotores. Sin embargo, los costos del funcionamiento cotidiano de la escuela zapatista tienden a depender totalmente de los exiguos recursos de las familias campesinas, que no tienen más que su fuerza laboral y su cosecha de maíz para ofrecer como apoyo económico.

Compromisos educativos desde la milpa y la asamblea

La solidaridad intracomunitaria tiene restricciones que son aún más limitantes si el trabajo del promotor no satisface las exigencias colectivas y familiares. A pesar de gozar de la confianza y del apoyo sólido de las familias de sus 25 alumnos, el promotor de la ranchería Emiliano Zapata reconoce que en ocasiones ha amenazado con retirarse de sus funciones, exigiendo más soporte y participación colectiva amplia, pero está consciente que también tiene que movilizar a los "compas" que no son padres de alumnos.

> El año pasado se levantó el acta de apoyar en la milpa, de apoyar con pequeños pasajes y comida para cada capacitación. Y quedó el acuerdo de dar un poco de alimento para nuestras familias, jabón, azúcar, todo lo que se necesita, sal, todo esto, frijol. Se firmó el acta pero qué tal que algunos [adultos] no cumplen. Hazte cuenta que es medio falso porque sí hay algunos compas que están decididos en echar ganas en la ayuda al promotor, otros que no tienen hijos no quieren apoyar [...] De todo lo que necesito en mi casa, la leña, el maíz, no me apoyan, pero sólo en la milpa me apoyan para hacer la milpa, sólo eso. [El pueblo] nos abre la milpa, nos siembra, nos limpia, dobla y la pizca también el pueblo, y nosotros debemos meter el maíz [...] Este año saqué sólo cinco zontes [= 2 000 mazorcas] por el viento que hubo, la mitad del año pasado, no me alcanza para nada.

Muy pocos promotores logran mantenerse combinando la docencia y el cultivo de la milpa. Así, la preocupación por el sostenimiento familiar representa un obstáculo considerable para permanecer varios años como promotor. En la actualidad, las comunidades zapatistas tienden a elegir como promotores de educación a jóvenes que aún no han tenido responsabilidades tan significativas y han sido socializados en un tenso contexto de resistencia pacífica frente a las hostilidades contrainsurgentes. Por otro lado, la mayoría de los promotores son solteros, pero los que tienen hijos se sienten a veces obligados a renunciar para buscar mejores opciones económicas que les permitan solventar sus precarias condiciones de vida. Aunque el cargo de promotor parece representar un eslabón relativamente inferior en la jerarquía social local, asumir concienzudamente las tareas encomendadas implica un reconocimiento colectivo incomparable que impacta positivamente y se hace perceptible, por ejemplo, a la hora del noviazgo, o cuando se eligen a nuevas autoridades en lo comunitario y municipal.

Otros son los criterios y representaciones sociales que las comunidades consideran al nombrar a los miembros del comité de educación puesto que éste no cumple un rol pedagógico directo, sino de evaluación, vigilancia y control, además de ser garante del cumplimiento de la cooperación interfamiliar en apoyo al promotor, a las actividades organizadas por él y a las faenas en el solar de la escuela. El Comité recibe el mandato colectivo de cumplir con un papel extenso y absorbente de gestoría, para lo cual tiene que mostrarse competente al atender una diversidad de cuestiones relativas al funcionamiento cotidiano del espacio escolar. A diferencia del promotor, las funciones del Comité no requieren del manejo del español ni de su escritura. No obstante, su rol es bien valorado puesto que es fundamental para el impulso colectivo del desarrollo educativo; en toda lógica, es un puesto clave frecuentemente ocupado por padres –y abuelos– de familia experimentados en el ejercicio de cargos de alta responsabilidad local.

"La educación es como una matita de maíz, si no la cuidas se muere", comenta el comunero zapatista que participa en el comité de educación de la escuela autónoma Che Guevara de Nuevo Paraíso. "El trabajo de la educación autónoma necesita atención y también todo el apoyo del pueblo para que haiga avance". Cuenta que nunca fue escolarizado pero que aprendió mucho observando y participando desde temprana edad en los trabajos que exige el cuidado del ganado en el corral y los cultivos de las milpas. Antes de la recuperación de las tierras en 1994 trabajaba para el dueño de la finca ganadera cuya "casa grande" desde el año 2000 funciona como aula y bodega; y sirvió para hospedar en 1997 a familias zapatistas enteras después del desalojo definitivo del cuartel militar de Nazareth provocado por las mujeres rebeldes, tras una acción colectiva que marca las memorias. El compañero "comité de educación" tiene hijos e hijas escolarizados en "nuestra escuela", pero parece entristecerle que los mayores no se enlisten para ser promotores, "porque no muy quieren, les da pena, y tienen poco grado de estudio". Se enorgullece por "organizar al pueblo en turnos para la comida de los promotores durante dos capacitaciones" que concluyeron siempre con representaciones teatrales que también atrajeron la curiosidad discreta de los dirigentes priístas de Nazareth. Al igual que muchos de los promotores, expresa que la educación tiene que fortalecerse localmente estimulando la creación, por una parte, de una suerte de manual didáctico innovador dedicado a la lectoescritura y a la historia local, y por otra, de microproyectos productivos para generar fondos y poder comprar útiles

escolares, materiales para la renovación de los edificios y mobiliarios escolares que le parecen primordiales en la etapa actual.

Como lo comenta una madre de la escuela Lucio Cabañas de San Marcos –antes Rancho Tsobojite–, la escolaridad de sus hijos en la escuela rebelde no representa ningún sacrificio económico especial para ella:

> [...] si vendo unos huevos, pues hay para comprar el cuadernito y el lapicero a la tienda [cooperativa]; siempre a mis hijos, se le preparamos su pozolito y su tortilla, no hay desayunos escolares en la autónoma porque de por sí es mero pozol que tomamos nosotros, es pozol que la nena se lleva de la casa en su botellita [de refresco a la escuela], el pozolito nunca falta.

En la actualidad, los promotores zapatistas son actores que sacrifican su tiempo y economía familiar para dedicarse a la docencia, en detrimento de actividades productivas como el cultivo de maíz, frijol, café. No es casual que los promotores no puedan comprarse un caballo o cabezas de ganado. Las palabras de un joven padre –y tío– de alumnos de la ranchería Zapata ilustran la relación de solidaridad e interdependencia, no solamente económica sino política, entre los miembros zapatistas del poblado y el educador:

> A nuestro promotor lo estamos orientando para que saque adelante a la educación. Sin el pueblo que oriente, no hay educación; le estamos diciendo por donde hay que caminar, por ejemplo, le decimos que hay que luchar para mejorar el aula, que hay que enseñar la verdad de cómo son las cosas, de cómo es nuestros costumbres, nuestros derechos, de cómo es lucha de la organización y de las otras organizaciones que como aquí luchan por la tierra [...] Al promotor le dijimos que tiene que solicitar útiles escolares al municipio [que recibe las donaciones del Caracol]; con un paquete a cada niño, el pueblo se pone feliz, pero no llega siempre cuando hay necesidad, somos nosotros el pueblo que buscamos la manera de cómo resistir (entrevista, enero de 2007).

Estos esfuerzos organizativos son la expresión de una redefinición de los papeles atribuidos a los actores individuales y colectivos que promueven la invención y la construcción social de otra manera de organizar los servicios educativos locales

de acuerdo con los principios de autodeterminación.[18] La educación autónoma cuestiona la política de educación indígena nacional sin buscar metas estándares internacionales en materia de resultados, pero facilitando el ejercicio del poder educativo por las instancias legítimas de decisión y representación política de los pueblos. Declarándose en rebeldía, en resistencia y autónomos frente al Estado, los Marez se han propuesto "levantar la educación del pueblo paso a paso" a partir de sus propios recursos y mecanismos económicos, socioculturales y políticos. Entonces, cada municipio tiene su propio proyecto educativo, aunque no siempre está definido por escrito. Los procesos de decisión de cada asamblea de pueblo imparten a cada escuela una singularidad organizativa y pedagógica a veces muy contrastante. La educación autónoma no resulta ser la declinación o aplicación mecánica de un modelo rígido impuesto desde la Comandancia General del EZLN, sino que consiste en la apropiación étnica de la institución escolar, desde abajo y en profundidad, a partir de los derechos que exigen y en función de las estrategias zapatistas de lucha política.

Las prácticas de educación autónoma demuestran que no es utópico administrar de manera autogestiva una escuela rural, inserta en una red municipal y regional de desarrollo educativo sin asistencia ni financiación gubernamental. Sin embargo, gracias a la militancia en una organización política perenne o consolidada como el EZLN, los campesinos tseltales de la Selva logran desafiar al Estado para que transforme su política educativa basándola en los valores, las necesidades y prioridades decididas por los pueblos indígenas según sus modos particulares de gobernarse. Las prácticas zapatistas de política educativa tienden a representar una forma más apropiada de autogobierno para sacar provecho dentro de las aulas escolares de ciertos conocimientos, tradiciones y formas de organización político-cultural regional. Este cumplimiento unilateral por los Marez de los Acuerdos de San Andrés se da sin que las condiciones políticas estén aún reunidas para que

[18] La Declaración Internacional de Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (14-09-2007), menciona en su artículo 14 que "los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje". Si fuera legalmente codificado en México este principio como en Bolivia, los altos funcionarios de la SEP en Tuxtla Gutiérrez no estarían repitiendo abiertamente desde hace una década que las escuelas autónomas zapatistas son "ilegales", a pesar del rango constitucional de la educación municipal en México.

los pueblos en resistencia se beneficien de los recursos materiales y técnicos que sólo puede otorgar una administración pública estatal y federal que cumpla con los derechos de los pueblos indios.

Intentos de reconfiguración de las relaciones con los apoyos externos solidarios

Además de tener un papel determinante en la movilización de las asambleas comunales en torno a su proyecto educativo, las autoridades municipales de Francisco Villa se ocupan de canalizar, coordinar y evaluar los proyectos derivados de las donaciones solidarias y del asesoramiento pedagógico externo de los promotores. La ayuda exterior para la acción educativa se puede distinguir según su origen y sus fines. Por un lado, el apoyo nacional se concretiza esencialmente por el reforzamiento periódico de la formación pedagógica de los promotores. Por otro, los recursos internacionales se destinan sobre todo al financiamiento parcial de la construcción y equipamiento de edificios escolares: aulas, dormitorios, bibliotecas; o útiles escolares y también talleres de actividades formativas. Las relaciones con los agentes exteriores a cada Marez se reconfiguran en función de las prioridades que consideran las asambleas de sus pueblos, lo que implica que las llamadas "sociedades civiles" asuman roles de naturaleza muy distinta a la administración de la Secretaría de Educación Pública.

Desde un principio existe una dinámica de capacitación interna al grupo municipal de promotores de Francisco Villa que consiste en intercambiar experiencias y conocimientos entre ellos. Además, los Concejos Autónomos de los Marez de la zona Selva Tseltal han solicitado y aceptado apoyos pedagógicos externos para el fortalecimiento de las competencias de los equipos de promotores. Respetando consignas del municipio Francisco Villa, incumbe esta tarea estricta a partir de 2001 a colectivos de simpatizantes de las ciudades de México y de Cuernavaca. Aparte del apoyo casual de algunos campamentistas pasajeros, varios grupos de estudiantes y educadores prozapatistas han colaborado de manera regular para preparar y dispensar talleres pedagógicos destinados a elevar y nivelar la formación de los promotores.

Bajo la cautela de las autoridades autónomas encargadas de la educación, en esta cañada se aplican cada trimestre algunas semanas de capacitación animadas por

equipos de formadores compuestos por estudiantes y universitarios de clase media urbana. Por ejemplo, en los últimos años, los promotores reconocen las aportaciones concretas de algunos educadores sociales experimentados que son miembros de Serpaj,[19] una organización civil internacional de izquierda que promueve la acción política no violenta en el estado de Morelos (Ameglio, 2002), y que es muy activa en La otra campaña. Con el mismo compromiso, militantes de varios colectivos capitalinos contribuyen a reforzar el nivel de conocimiento básico y la reflexión pedagógica. En otros Marez, Enlace Civil AC ha impulsado desde hace una década el proyecto educativo conocido como Semillita del sol.[20] En el transcurso del 2007, las autoridades civiles zapatistas del Caracol con sede en La Garrucha han decidido coordinar mejor sus esfuerzos en materia de acción educativa, lo que implica cambios sustanciales para el municipio autónomo Francisco Villa ya que sus coordinadores y sus capacitadores unen trabajos comunes con las experiencias del proyecto Semillita del sol en esta zona, que en un principio se concentraba en el municipio autónomo Ricardo Flores Magón. No se puede descartar, sin embargo, que estos entregados luchadores mestizos, quienes desconocen en carne propia las condiciones cotidianas de vida indígena y campesina, puedan tener un peso relativo en la conformación de los temarios o programas educativos impartidos a los niños.

Los contenidos y los métodos empleados en las sesiones periódicas de capacitación llegan a influir, en cierta medida, en el trabajo de los promotores, los cuales se los reapropian ocasionalmente en su práctica cotidiana. A pesar de compartir explícitamente su adhesión a los ideales zapatistas, los formadores externos pueden ver su labor cuestionada y ser despedidos por las mismas autoridades municipales que solicitaron su ayuda en caso de no respetar las consignas. Según Gabriel Maldonado, integrante de la Junta de Buen Gobierno, hay un control cabal por parte de los gobiernos municipales indígenas sobre el desempeño de los actores mestizos invitados a capacitar.

> Como concejo autónomo [del Marez Ricardo Flores Magón] le damos las propuestas a los capacitadores, para que ellos se encarguen de estudiar y de ampliar

[19] Servicio Paz y Justicia, AC. Véase su sitio en internet [www.pensarenvozalta.org] (revisado el 17 de mayo de 2008).

[20] Para más información sobre "Semillita del sol", véase [www.enlacecivil.org.mx/pr_e_semillita.html] (revisado el 15 de junio de 2009).

> más, y ya nosotros lo vamos checando si no aumentó otro que no esté adentro de nuestra demanda. Le damos su trabajo y nosotros lo checamos después, si vemos que está mal lo corregimos. Estos compañeros capacitadores del Distrito Federal están muy de acuerdo, ellos respetan todo de lo que nosotros les decimos, si les decimos: es que está mal, están de acuerdo de corregirlo porque es su trabajo.

No se trata aquí de esbozar una evaluación del impacto pedagógico local de sus concepciones piagetianas, freireanas y vigotskianas del aprendizaje. Lo que importa indicar es que son los asambleístas, consejeros, comités y promotores zapatistas, quienes definen, vigilan y determinan en última instancia lo que es –y no es– legítimo enseñar y aprender, así como las reglas y los valores que rigen las actividades educativas. Aunque siguen recibiendo apoyos externos ocasionales, otros Marez han dado un paso significativo en la concreción de la autonomía escolar al propiciar, junto con Enlace Civil, AC, que los promotores más experimentados asuman por completo la responsabilidad de capacitar a sus compañeros recién nombrados y/o voluntarios para estudiar.

En cuanto a las inversiones en infraestructura escolar, los fondos recibidos de grupos solidarios, extranjeros en general, se integran a proyectos de construcción cuya iniciativa y planeación, así como el esfuerzo laboral, recaen en su conjunto en las bases de apoyo y sus representantes. "Vienen otros compañeros de otros países como hermanamiento, como apoyo solidario, ellos vienen a ofrecer directamente un apoyo, si es de la construcción u otra cosa [...] Nosotros solamente le presentamos las necesidades que nos preguntan. Entonces nosotros también vemos cómo y en qué comunidad le vamos a ir dando" (Junta de Buen Gobierno, agosto de 2005). Los zapatistas de Francisco Villa disponen desde 2007 de un centro de capacitación cuya edificación fue posible en el nuevo poblado Nueva Esperanza –anteriormente finca Macedonia– gracias al financiamiento del material de construcción: cemento, tablas de madera y láminas, conseguido por la iniciativa de un activista procedente de Bilbao mediante una donación de 3 mil euros, de los cuales casi una tercera parte proviene del sindicato de trabajadores de la enseñanza del País Vasco.[21] Dentro de este presupuesto, en 2006 se tomó el acuerdo de comprar un torito para engordar y generar fondos en beneficio del funcionamiento del proyecto municipal de capacitación. Es significativo que la red de solidaridad trasnacional zapatista está

[21] Entrevista a un joven internacionalista vasco, enero de 2007.

formalmente marcada por la politización de sus acciones colectivas y considera al movimiento chiapaneco como un símbolo de lucha social compartida más que como un objeto de solidaridad unilateral y altruista (Olesen, 2005).

Más allá del mito antizapatista del "turismo revolucionario" intrigado por el exotismo autóctono, un centenar de grupos de solidaridad internacional, esencialmente europeos y estadounidenses, organizan en sus respectivos países diversas actividades político-culturales prozapatistas, recaudan fondos privados –donaciones, ventas– y a veces públicos a partir, por ejemplo, de los hermanamientos entre municipios zapatistas y municipios de Europa mediterránea.

No obstante, la gran mayoría de los gastos educativos cotidianos dependen directamente de la cooperación comunitaria bajo las formas negociadas y acordadas en asamblea junto con los promotores. Esta contribución colectiva, que en principio va más allá de los padres de familia, cobra muchas veces la forma del fruto mismo del trabajo campesino, con un apoyo alimenticio directo –frijoles y sobre todo maíz– e indirecto –mediante el trabajo de los varones en la milpa de cada promotor. Asimismo, cuando se turnaban las comunidades para recibir al equipo de promotores en sus sesiones de formación antes de la construcción del centro de capacitación, las tareas de cocina incumbían a las familias oriundas. Algunas asambleas han ratificado la iniciativa de los promotores de estimular en sus escuelas la realización de microproyectos productivos que a la vez tienen un fundamento pedagógico. En la ranchería Emiliano Zapata, en 2006, el promotor logró la compra de dos lechones que fueron alimentados por los niños. Luego de unos meses de engorda, se pudo solucionar la ausencia de ventanas en el salón, comprar algunos materiales indispensables y entregar una pequeña parte del beneficio para el gasto personal del promotor. Como en el caso de las milpas, de los gallineros o, por ejemplo, del huerto escolar de Nueva Esperanza, se trata de actividades agropecuarias que se prestan inevitablemente tanto al aprendizaje y a la investigación de las prácticas y saberes locales como a algunos ejercicios repentinos de matemáticas. No obstante, para generalizar estos microproyectos pedagógico-productivos, los coordinadores afirman que se requiere un capital económico inicial que no es fácilmente accesible o puesto a disposición de estos educadores.

La autonomía como muralla frente al caciquismo cultural

Una de las críticas más duras a los derechos autonómicos indígenas, pero que carecen de fundamento empírico, consiste en denunciar el riesgo de suscitar y vigorizar caciquismos y abusos contra los derechos humanos en nombre de los usos y costumbres. Sin embargo, en lo que se refiere a las implicaciones sociales de la práctica de la autonomía zapatista, y tomando en cuenta la apropiación singular de sus derechos políticos por las familias de los municipios rebeldes, todo parece indicar que sucede lo contrario. Más bien, la práctica de la autonomía escolar indígena en la zona de la Selva Tseltal limita el surgimiento de poderíos personales de tipo caciquil como los observados por los antropólogos e historiadores particularmente en Los Altos de Chiapas. En esta región históricamente, notorios integrantes del magisterio indígena han peleado y ocupado la mayor parte de los más altos cargos electivos de los municipios constitucionales (Pineda, 1993; Lomelí, 2009). Al contrastar la dinámica de poder –económico, político, social y cultural– de los miembros del gremio de maestros oficiales con los grupos municipales de promotores zapatistas, parece obvio que el control comunitario sobre la actuación del docente contribuye a limitar la concentración de poderes personales y por consiguiente que la emergencia de cacicazgos de tipo cultural se extienda en la esfera político-económica.

Hace medio siglo surge una nueva forma del caciquismo que empeora la corrupción a partir de la cooptación que el Estado hace de la joven élite bilingüe de escribanos "principales", propulsada a ocupar posiciones de poder político y económico en los municipios indígenas. El Estado, por medio del Instituto Nacional Indigenista, llega a depender por completo de este puñado de privilegiados, "promotores culturales" y luego "maestros bilingües", que fungen como un instrumento de penetración ideológica en las comunidades, mediante la imposición de proyectos de dudoso beneficio para los pobladores, o usando por ejemplo sus puestos y poderes tradicionales para obligar a los padres de familia a enviar a sus hijas a la escuela (Rus, 1995). Con las políticas indigenistas, los primeros docentes indígenas conquistan cuotas de poder económico y político, tanto en sus comunidades como en el ámbito municipal, beneficiándose de sus habilidades y competencias bilingües, e interactuando dentro y fuera del contexto étnico para dominar personalmente el proceso local de redistribución de los apoyos y favores acordado por el Estado. Según las observaciones de Andrés Aubry:

> Había nacido el caciquismo y empeorado la corrupción; las hortalizas, cooperativas y camiones del INI pasaron a ser negocios o propiedades de escribanos; los centros indigenistas de salud y escuelas sus plataformas de poder y presión; los cargos costumbristas y los miembros del ayuntamiento constitucional la promoción de sus aliados. Y, a la inversa, las innovaciones que les hacían sombra –cajas populares de ahorro, cooperativas independientes, organizaciones civiles y religiosas– eran castigadas con la expulsión fuera de la comunidad, para eliminar posibles rivales (2005:165-166).

En este sentido, la diversidad de prácticas de la nueva élite bilingüe nativa no constituye un modelo unívoco de intermediarios entre los intereses de la sociedad nacional y los de su grupo étnico. La toma de conciencia étnica y de pertenencia a una clase social llega a ser posible cuando prevalece el arraigo a la comunidad de origen, participando directa y plenamente en las prácticas y las luchas sociales en las cuales está implicada (Maldonado, 2002). Todo parece indicar que en la Selva Lacandona el Estado busca evitar que estos jóvenes agentes, muchas veces politizados, con formación intelectual y conciencia étnica, que han experimentado discriminaciones durante sus estudios, se posicionen de regreso en su comunidad, "con las armas dadas por la escuela pero apuntándolas hacia la institución y sus efectos y no hacia la cultura materna", como lo expone Maldonado:

> El problema educativo es un problema etnopolítico que no puede resolverse sólo a nivel pedagógico. Es decir, que no es una lucha por incorporar contenidos étnicos a la escuela sino de recuperar la función educativa –dejada en manos de escuela y maestros–, lo que implica volver a orientar la reproducción de las culturas indias hacia un futuro autodefinido (2002:148).

El magisterio bilingüe en Los Altos se ha empoderado al punto de poder interpretar su intervención social como caciquismo cultural (Pineda, 1993; Lomelí, 2009), pero los promotores zapatistas actuales no comparten para nada el perfil de esta élite corporativa: por su rango de edad, su patrimonio material y sus ingresos, su formación política, sus dificultades por expresarse en castellano, su falta de contactos con el mundo ladino, o también por no tener que salir a estudiar a una ciudad lejana. No ocupan por lo tanto una posición social superior o dominante en su espacio social comunitario. "Los promotores no les traemos de afuera; es alguien

de los que aquí vivimos, que organiza y conoce bien a su pueblo, los conocemos bien de por sí" (Comité de educación, Nuevo Paraíso, octubre de 2005).

Esto tiene implicaciones pedagógicas complejas, pero lo que atrae la atención son las consecuencias sociopolíticas que genera el proceso de control comunitario sobre la figura, la misión y la actuación de este docente "muy otro", puesto que se diferencia ampliamente de las representaciones sociales asociadas al magisterio de la SEP en esta zona en particular. Aparte de la innovación en el significado etnopolítico de la tradición del cargo, se puede atribuir la especificidad de la reinvención indígena de la función docente a otra razón principal interrelacionada: la coincidencia de la comunidad base de apoyo zapatista con el desarrollo del proyecto político autonómico, presente no sólo en las comunidades donde hay escuelas. Efectivamente, por un lado se trata de un cargo cívico indígena constituyente de la nueva esfera institucional comunitaria y, por otro, las tareas pedagógicas implicadas son desempeñadas en el marco municipal rebelde donde el promotor se distingue por asumir una militancia activa, una cierta forma de entrega de sí mismo que muchas veces se traduce en dificultades para subvenir las necesidades básicas de su familia y las propias.

"Estudiar, aprender, para el pueblo defender"[22]

Cada promotor es consciente de que su entrega desinteresada –materialmente hablando– en favor de la educación de su propio pueblo contribuye al fortalecimiento del proyecto político de su Marez y de su Caracol. La muralla que opone la autonomía al empoderamiento y a la dominación de una élite caciquil indígena parece estar cimentada no solamente en la institución tradicional del cargo bajo la vigilancia de la asamblea, sino también en la ética política zapatista inscrita en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*.

> Vamos a tratar de construir o reconstruir otra forma de hacer política, una que otra vuelta tenga el espíritu de servir a los demás, sin intereses materiales, con sacrificio, con dedicación, con honestidad, que cumpla la palabra, que la única

[22] En español y tsotsil en una pared exterior de la escuela del nuevo poblado Francisco Villa, Marez San Manuel, Cañada Las Tazas.

> paga sea la satisfacción del deber cumplido, o sea como antes hacían los militantes de izquierda que no paraban ni con golpes, cárcel o muerte, mucho menos con billetes de dólar (EZLN, 2005).

En suma, llama la atención que la orientación autogestiva de la educación formal implica adecuarla a los intereses y las prioridades que tienen los pueblos. Rechazar la intromisión gubernamental en sus comunidades ha llevado a las familias zapatistas a retirar a sus hijos de las "escuelas de gobierno", a movilizar sus recursos económicos –a través de la producción de maíz, café, y del apoyo de las redes de solidaridad nacional e internacional–, sus recursos político-culturales –mediante la asamblea y el cargo, etcétera– y su identidad social y étnica como indígenas campesinos y activistas comprometidos en un proyecto político. Además la asamblea comunitaria zapatista delega y controla los poderes asumidos por el promotor a partir de un cargo resignificado y adquirido con base en el reconocimiento de su capacidad, prestigio y trayectoria social. La acción del educador autónomo no solamente se legitima por su disponibilidad y entrega militante a favor de su comunidad de origen, sino que también recibe el reconocimiento de la entidad municipal rebelde para la cual representa una pieza fundamental en su objetivo de consolidar y fortalecer la autonomía política.

Las aportaciones zapatistas a la construcción de un autogobierno educativo se basan en los principios de democracia directa ligados a la cultura campesina e indígena y más precisamente al derecho consuetudinario, cuya normatividad se opone a la del Estado que aún considera estas escuelas como ilegales mientras son legítimas. Este apego al propio acervo cultural explica que el rasgo determinante de los proyectos municipales autónomos de escolarización alternativa resida, en gran parte, en la institución del cargo de promotor educativo, quien es nombrado luego de un proceso de búsqueda de candidatos potenciales, y de la elección y ratificación consensuada en asamblea comunal de la delegación de responsabilidades educativas y de orientación y control de su desempeño. Así la libertad educativa permitida por el marco autonómico se sostiene en consideraciones que derivan de la autodeterminación político-cultural. En este sentido, la escuela autónoma posee una organización propia que no depende de una normatividad impuesta desde afuera, sino que posibilita desde adentro la transmisión social de conocimientos surgidos de prioridades establecidas en colectivo.

La escuela en su conjunto es adaptada o, mejor dicho, reapropiada en lo comunitario mediante una tradición en perpetuo cambio que resulta de la movilización de esfuerzos colectivos, mismos que hacen posible la apropiación del espacio escolar y también del tiempo dedicado a la escolaridad. Consideradas como propias, como patrimonios colectivos de las entidades autónomas, estas escuelas "muy otras" se encuentran bajo el mando exclusivo de sus actores locales; de esta forma se protegen de la intromisión ajena a sus intereses y necesidades. Entonces, la práctica de la autonomía escolar limita fuertemente el riesgo de incidencia de liderazgos magisteriales de tipo caciquil, puesto que el mandato fijado en asamblea insta al promotor de educación zapatista a compartir y defender los valores, las normas y las aspiraciones de la colectividad a la cual pertenece, e implícitamente le niega el poder de aprovecharse de una posición social privilegiada para enriquecerse, diferenciarse y/o dominar personalmente en los escenarios políticos y culturales locales. En otras palabras, la educación autónoma desafía a los poderes dominantes y, ante todo, a las prácticas clientelares y al poder corporativo magisterial, porque impone una ética docente cuyo compromiso liberador se erige poco a poco como una alternativa relevante para las luchas de los movimientos indígenas y educativos de México y del mundo.

Dos proyectos de sociedad en Los Altos de Chiapas

Escuelas secundarias oficial y autónoma entre los tsotsiles de San Andrés

Raúl Gutiérrez Narváez

Fue tal el impacto del movimiento zapatista que en poco tiempo generó una gran efervescencia política en los más diversos ámbitos de la realidad estatal y nacional. Dado que la escuela es un espacio privilegiado no sólo para la transmisión de valores, conocimientos y actitudes, sino también para la reproducción social y cultural,[1] además de un baluarte de los mitos liberales de la educación y la democracia, la sola inclusión de la educación como una de las demandas zapatistas en la *Primera Declaración de la Selva Lacandona* cuestionó la inercia que se arrastraba con el modelo "bilingüe-bicultural", con el que simplemente se reeditaban las ideas asimilacionistas de principios del siglo XX.[2] Esto inauguró un periodo muy fecundo en análisis, propuestas, debates y prácticas pedagógicas; abriendo un nuevo frente de batalla: el escolar.

De hecho, si algo ha caracterizado a la educación escolar dirigida a grupos indígenas en Chiapas en los últimos años ha sido su gran dinamismo, complejidad

[1] La escuela es un espacio tanto de reproducción como de resistencia y transformación social, en el que se presentan manifestaciones de dominación, apropiación, acomodamiento, contestación y lucha. Véanse Giroux (1992) y McLaren (1998).

[2] Aunque con un sinnúmero de etiquetas: asimilación, incorporación, integración, aculturación, bilingüe, bicultural e intercultural, la educación indígena en México no ha experimentado realmente, al menos al nivel de la práctica, cambios de fondo; sino que ha ido cambiando de forma, adaptando su discurso a las circunstancias políticas y académicas del momento, pero sin abandonar sus pretensiones asimilacionistas y de homogeneización cultural; sin embargo, no ha logrado sus objetivos últimos, sino que se ha enfrentado a la tenaz resistencia cultural de los pueblos indígenas y a un proceso de apropiación y resignificación de algunos elementos escolares.

y contradicción. En un campo que tradicionalmente había sido casi exclusivo de la acción gubernamental, se hicieron presentes los más diversos agentes: indígenas, organizaciones no gubernamentales, maestros, iglesia, académicos y, por supuesto, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Estado, mismos, quienes, desde enero de 1994 emprendieron un sinnúmero de acciones en la materia (Gutiérrez, 2005).

El grueso de las acciones y los análisis en educación indígena se ha concentrado en el ámbito de la escuela primaria, en el que incluso existen ya varios trabajos que dan cuenta de propuestas alternativas, también zapatistas (véanse los trabajos de Bruno Baronnet y Kathia Núñez en este mismo volumen). Sin embargo, dado que la inclusión de la educación secundaria como parte de la educación básica obligatoria se remonta a 1993, el acceso masivo de los indígenas a la educación media en México es reciente, por lo que prácticamente son inexistentes los estudios que den cuenta de sus implicaciones y de la pertinencia de la oferta educativa en este nivel.

En el presente trabajo abordo el análisis de los procesos educativos que se desarrollan en dos escuelas secundarias asentadas en el territorio compartido por el municipio constitucional San Andrés Larráinzar y el municipio autónomo rebelde zapatista San Andrés Sakamch'en de los Pobres, en Los Altos de Chiapas:[3] una oficial, la Escuela Secundaria Técnica número 57 (EST); y una autónoma, la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista Primero de Enero (ESRAZ), con el objetivo de valorar el alcance de ambas propuestas en términos de pertinencia sociocultural y pedagógica. El análisis de tipo comparativo nos permite contrastar ambos proyectos y nos aporta importantes elementos para realizar dicha valoración.[4]

En ambas escuelas desempeñé actividades propias del quehacer educativo; en la EST como docente del área de Ciencias Sociales y en la ESRAZ apoyando en el

[3] De acuerdo con el *Censo General de Población y Vivienda* (2000), el municipio de San Andrés contaba con 16 538 habitantes, 99.5% de los cuales son hablantes de tsotsil y 52% monolingües. El 80% de la población se dedica a las labores agrícolas, principalmente de autoconsumo y el 20% restante se concentra en el sector servicios, en actividades como la educación, el transporte, la "defensa nacional" y el comercio.

[4] Este tipo de método es utilizado frecuentemente por los zapatistas. Véanse, por ejemplo, las presentaciones en los tres encuentros de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo [www.enlacezapatista.ezln.org.mx].

área de matemáticas, por lo que establecí una interacción cercana, desde adentro, con los diferentes actores y experimenté en "carne propia" las implicaciones del trabajo escolar. Fue esta experiencia, y mi participación en reuniones de análisis y reflexión sobre la práctica escolar en ambas escuelas, la que interpeló mi concepción sobre la *escuela* y me impulsó a investigar con mayor detalle las implicaciones de la práctica escolar en el medio indígena (Gutiérrez, 2005). La parte intensiva y de investigación explícita del trabajo de campo fue desarrollada durante el año 2003.

El presente análisis no se limita a los aspectos pedagógicos tradicionales de la teoría educativa –los contenidos, los métodos y la evaluación. Sustentado en los aportes de la teoría crítica y de la resistencia, abordo aspectos considerados como parte del currículo oculto:[5] las formas de organización social-institucional de la escuela, los tiempos, los espacios, las interacciones, etcétera, a través de los cuales se transmiten una serie de contenidos de forma implícita y cuyo carácter velado hace que suelan pasar desapercibidos en la mayoría de los análisis educativos, lo que conlleva la aceptación tácita de todas sus implicaciones pedagógicas como verdades inobjetables e impide la correcta apreciación de su trascendencia en los procesos educativos que, como veremos, en los casos de estudio, es fundamental.

Dos proyectos sociales, dos proyectos educativos

La oferta educativa en el municipio de San Andrés se caracteriza por la concentración de las escuelas primarias monolingües en la cabecera municipal –dos escuelas de organización completa que atienden a 20% de la población del municipio– y la dispersión de aproximadamente medio centenar de pequeñas escuelas multigrado –bilingües, comunitarias y, recientemente, autónomas– en las localidades del municipio,[6] alcanzando una cobertura prácticamente completa en este nivel.

[5] Según un pensador crítico de la pedagogía, en el currículo oculto se encuentran "aquellas normas, creencias y valores no declarados, implantados y transmitidos a los alumnos por medio de reglas subyacentes que estructuran las rutinas y las relaciones sociales en la escuela y en la vida en las aulas" (Giroux, 1992:72).

[6] En la región de San Andrés, las escuelas monolingües fueron establecidas en la primera mitad del siglo XX, las escuelas bilingües a partir de 1952, las escuelas comunitarias de modalidad

La oferta de educación secundaria, por su parte, es relativamente reciente en el municipio, inicia en 1982 cuando se abre la EST 57 en la cabecera municipal. A pesar de que hasta 1998 era la única secundaria en al menos 20 km alrededor, la demanda de sus servicios había sido mínima, si consideramos que pretendía atender a toda la población del municipio y algunas comunidades cercanas: para 1996, la escuela contaba con cinco grupos y atendía una población menor a 200 alumnos.

Es ante esta situación que, en 1996, el EZLN decide trabajar en la apertura de una escuela secundaria "popular, multilingüe" en el entonces Aguascalientes de Oventik:

> La escuela de Oventik Aguascalientes II ofrecerá educación secundaria con énfasis agropecuario. Este centro de educación multilingüe está siendo planeado, y será administrado, por los líderes populares zapatistas [...] El plan de estudios de la escuela de Oventik Aguascalientes II está siendo especialmente diseñado –sin el apoyo o la interferencia del gobierno– para superar las terribles deficiencias de la educación monolingüe ofrecida a los indígenas de Chiapas en las escuelas primarias oficiales. Actualmente existe únicamente una inadecuada escuela secundaria para toda esta región de varios cientos de miles de personas hablantes de tsotsil y tseltal. Todos los maestros y estudiantes de la escuela de Oventik Aguascalientes II serán originarios de comunidades indígenas zapatistas y los estudios se realizarán en su propia lengua maya (en http:// www.schoolsforchiapas.org, traducción propia).

Desde un principio, la organización "San Diegans for Dignity, Democracy and Peace in Mexico" ha apoyado el proyecto mediante la aportación de recursos económicos y mano de obra para la construcción de la escuela, mientras que las comunidades indígenas han contribuido con mano de obra para la construcción y se han encargado directamente de la planeación, organización y ejecución de los programas de estudios.

"indígena" –programas Conafe y PECI– a partir de 1994, y las escuelas autónomas zapatistas a partir de 2003. En algunos casos, varias de estas modalidades funcionan en una misma comunidad. Es sintomático cómo, mientras la modalidad monolingüe se ha fortalecido en la cabecera municipal, ha venido perdiendo terreno ante las otras tres modalidades en el resto de las comunidades. Véase Gómez (2002).

La reacción de los gobiernos federal y estatal ante esta y otras iniciativas no se hizo esperar: arremetieron en contra de los proyectos educativos zapatistas intentando debilitarlos, lanzaron amenazas de desmantelamiento a la ESRAZ, que afortunadamente no llegaron a concretarse –aunque sí en otras instalaciones zapatistas–, y en julio de 1998 el gobierno mexicano expulsó del país a Peter Brown, de la organización "San Diegans for Dignity, Democracy and Peace in Mexico" (*La Jornada*, 26 de julio de 1998).

Paralelamente se "inyectaron" cuantiosos recursos económicos a la educación oficial en forma de becas, desayunos escolares y libros de texto gratuitos para los alumnos de las escuelas secundarias, y se puso en marcha un ambicioso programa de ampliación de la oferta educativa en los niveles medio y medio superior, como parte del cual en 1998 se abrió, en la cabecera municipal, un plantel del Colegio de Bachilleres (Cobach).

Adicionalmente, en 1999 se crearon dos nuevos municipios oficiales en la región, con lo que comenzó la "proliferación" de escuelas secundarias técnicas: entre 1999 y 2002 se abrieron seis nuevas escuelas en los alrededores de Oventik –en las comunidades de San Cayetano, Santiago El Pinar, Aldama, Tentik, Ikalumtik y Belisario Domínguez; y se intentó, aunque sin éxito, abrir una en Bayalemó (profesor de la EST 57, diciembre de 2003).

Finalmente, la ESRAZ abrió sus puertas el 10 de abril del 2000 –casi tres años después de lo planeado inicialmente– y recibió a 180 alumnos tsotsiles, bases de apoyo zapatistas de comunidades y municipios circunvecinos.[7] Así fue como la EST 57 se veía acompañada, para el 2002, por siete nuevas escuelas secundarias que competían por el alumnado. Paradójicamente su matrícula se incrementó notablemente a partir de 1996, para llegar en 2002 a atender a cerca de 700 alumnos en 17 grupos. Entre todas las escuelas secundarias de la región, la matrícula se incrementó de menos de 200 alumnos en 1996 a más de 1 200 en 2002, alcanzando una cobertura casi completa.

Es irónico que el Estado mexicano no haya "podido" hacer llegar la educación media a las comunidades indígenas durante medio siglo de retórica sobre su intención en ese sentido y que, precisamente cuando las políticas neoliberales le

[7] La ESRAZ fue la primera escuela autónoma de nivel secundaria, dado que en otras regiones el proyecto educativo zapatista se concentró en la educación primaria. No es sino recientemente que se han abierto varias escuelas autónomas de este nivel en otras regiones zapatistas.

recomendaban delegar sus responsabilidades sociales y otro actor había manifestado su intención de atender dicha problemática, le hayan bastado seis años para alcanzar tal cobertura, ante la amenaza del avance de un modelo educativo alternativo y contrahegemónico. Situación que deja al descubierto el carácter eminentemente político –de sustento a un proyecto de nación– de la educación.

Disparidad de recursos: entre el financiamiento estatal y el apoyo solidario

Ambos proyectos educativos tienen alumnos con idénticas características socioculturales: jóvenes tsotsiles de entre 12 y 18 años, residentes en el municipio de San Andrés y comunidades circunvecinas y en ambas escuelas las mujeres forman aproximadamente la tercera parte del alumnado. Mientras que a la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista Primero de Enero asisten exclusivamente hijos e hijas de bases de apoyo zapatista, aunque en sus localidades de origen existan secundarias oficiales, a la Escuela Secundaria Técnica 57 asisten incluso cuatro alumnos originarios de Oventik, además de que muchos alumnos de una y otra escuela están relacionados por lazos de parentesco.[8]

También los espacios físicos en los que se desarrollan ambos procesos educativos son muy similares. Los espacios tradicionales de educación de los jóvenes indígenas –la milpa, el mercado, la "montaña", la cocina, el fogón, las fiestas– han sido sustituidos por hileras de aulas rectangulares equipadas con una pizarra y un variado número de sillas individuales.[9] Esta forma de organización del espacio escolar, que básicamente se ajusta a patrones ampliamente generalizados, refleja una particular concepción del proceso educativo e incide en las formas que éste puede adoptar, delimitando *a priori* el abanico de alternativas posibles.

Lógicamente podría esperarse que dos proyectos que coinciden en el espacio geográfico, demográfico, social y hasta físico en el que desarrollan sus actividades

[8] En el inicio del ciclo 2003-2004 se matricularon 660 alumnos en la EST 57 y 170 en la ESRAZ. Cabe mencionar que algunos alumnos de la secundaria de Oventik provienen de nuevos poblados de población tsotsil en tierras recuperadas en Las Cañadas de la Selva Lacandona.

[9] En la ESRAZ, además destaca el tradicional fogón-cocina, similar al que se puede encontrar en todas las casas indígenas de la región.

fueran similares. Sin embargo, aparte de unas cuantas coincidencias adicionales a las mencionadas, en el fondo no son sólo bastante diferentes sino radicalmente opuestos.

Para comenzar, existe una enorme disparidad en los recursos de que dispone cada una de las escuelas. Mientras que la EST 57 se financia con importantes recursos económicos provenientes de variados programas gubernamentales, la ESRAZ se sostiene del reducido apoyo solidario internacional y del trabajo colectivo de sus bases de apoyo.[10]

La mayor parte de los recursos económicos erogados en la EST corresponden al pago de salarios. En 2003 el personal docente de la EST estaba conformado por 22 profesores –13 hombres y 9 mujeres–, con un salario base de aproximadamente $320.00 por hora/semana/mes, mismo que se incrementa en función de distintas prestaciones y, de manera importante, por la participación en el programa de Carrera Magisterial. Todos los docentes tienen estudios profesionales –mínimamente de licenciatura– afines a la materia que imparten y la mayoría cuenta con formación pedagógica en la Escuela Normal Superior. Además de ellos, la escuela cuenta con personal de apoyo y directivo: tres intendentes, tres secretarias, trabajadora social, prefecto, contralor, coordinador académico, subdirector y director.

También, casi todas las madres (92%) de los alumnos de la EST reciben un apoyo económico por la asistencia de sus hijos a la escuela. La gran mayoría recibe beca del programa asistencialista Oportunidades,[11] que consiste en en un apoyo bimestral de $300.00. Además, la escuela recibe una dotación de libros de texto gratuitos de la SEP para cada uno de los alumnos, la alimentación para los alumnos albergados (10%) es otorgada por el gobierno estatal por medio del programa de Desarrollo Integral de la Familia (DIF), la dirección de la escuela ha gestionado recursos para mantenimiento de las instalaciones –del programa

[10] En su primer año de ejercicio, la Junta de Buen Gobierno ubicada en Oventik reportó cuatro millones y medio de pesos como ingresos al Caracol II (3.5 millones de pesos de gastos) según el comunicado "Leer un video" de 22 de agosto de 2004.

[11] Este programa en particular ha sido elogiado por diversos organismos, entre ellos el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, el CIESAS, el Banco Interamericano de Desarrollo –véase por ejemplo: www.oportunidades.gob.mx/prensa/DID018003.html, [consultado en enero de 2009], ya que ha sido exitoso en revertir la resistencia de los indígenas a enviar a sus hijos a la escuela.

Escuelas de Calidad–, para la construcción de las aulas faltantes y para la dotación de computadoras, y los padres de familia aportan una cuota anual –que en el ciclo escolar 2003-2004 fue de $100.00– que se destina también al mantenimiento de la escuela.

Por otro lado, en la ESRAZ, los pocos recursos recibidos a partir de donaciones han sido destinados casi en su totalidad a la adquisición de materiales para la construcción de la escuela –aulas, comedor, albergue–, y en menor medida para la alimentación de alumnos y promotores. La mano de obra para la construcción fue aportada por grupos solidarios y bases de apoyo. Desde que las donaciones son canalizadas por medio de la Junta de Buen Gobierno (2003) han sido insuficientes para costear la alimentación, por lo que se han puesto en marcha variados proyectos autogestivos para obtener recursos adicionales.

Aquí los docentes son jóvenes con estudios de secundaria o primaria, comisionados por sus respectivas comunidades para prestar servicios en la escuela y capacitados por un grupo de asesores profesionales simpatizantes del zapatismo –también de manera solidaria. En 2003 eran 25 promotores –14 hombres y 11 mujeres. Ellos no reciben retribución económica por su trabajo, únicamente reciben alimentación y atención médica en la clínica del Caracol. Para contar con recursos económicos trabajan en las parcelas de sus familiares durante los periodos vacacionales, elaboran artesanías en sus tiempos libres, crían animales de corral y atienden una tienda-fonda colectiva en la escuela.

> Los promotores no recibimos sueldo, nada más nos dan la comida, el cuarto y algunas cositas de la tienda; lo demás lo tenemos que conseguir nosotros. Ahora ya casi todos estamos haciendo bordados y tejidos que vendemos para obtener dinero, pero casi no tenemos tiempo porque tenemos mucho trabajo, muchas comisiones. También cuando tenemos unos días libres, vamos a nuestras casas a cortar café y ahí obtenemos un poco de dinero, aunque últimamente casi no hemos podido ir. Aquí también podemos ir a la clínica si nos enfermamos y nos dan las medicinas (promotor de la ESRAZ, diciembre de 2003).

Los padres de familia aportan un costal de tostadas y un kilo de frijol cada que es necesario complementar los recursos de la escuela, y los alumnos, en sus tiempos libres y de forma individual, realizan trabajos artesanales de bordado y tejido –principalmente las mujeres–, elaborando sus propias prendas de vestir o para su venta en las cooperativas del Caracol.

De nuevo, lógicamente podríamos esperar que tal disparidad en la disponibilidad de recursos se refleje en la calidad y pertinencia de la educación que se ofrece en cada una de las escuelas. Sin embargo, la realidad es bastante más compleja.

La organización escolar: entre la discriminación y la resignificación cultural

Dado el perfil requerido para laborar como profesor en la EST de estudio, las condiciones laborales establecidas con el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), además de que las contrataciones están centralizadas en la capital del estado, todos los docentes son mestizos, no conocen la lengua ni la cultura local y la mayoría proviene de Tuxtla Gutiérrez –aproximadamente a 100 km de distancia–, aunque radica de forma temporal en San Cristóbal –a 30 km–, desde donde viaja diariamente hacia la escuela; todas estas situaciones provocan una alta movilidad o rotación de profesores de un lugar a otro. Ningún profesor tiene entre sus planes permanecer mucho tiempo en esta escuela –aunque algunos tienen que hacerlo cuando no hay mejor alternativa–, lo que impide una proyección de su trabajo a mediano plazo e implica una patente falta de interés ya no digamos por integrarse sino por conocer el contexto sociocultural en el que laboran: "yo llevo dos años trabajando en esta secundaria, llegué aquí porque aquí hubieron las 40 horas y ni modo, nosotros estamos buscando eso siempre, el incremento de horas [pagadas]" (profesor de la EST, diciembre de 2003).

Así, se ha conformado un grupo de profesores muy diverso, con enormes disparidades en las cargas de trabajo y los ingresos, así como en sus condiciones personales, familiares y sociales. Diversidad que aunque podría enriquecer el trabajo docente se ha convertido en un obstáculo, dada la dificultad de compatibilizar los intereses de los profesores con los objetivos de la escuela como proyecto educativo; dificultad que se manifiesta concretamente en los problemas para suplir las constantes ausencias de los docentes –es común ver a grupos de alumnos sin clases por la inasistencia de su profesor, al tiempo que otro profesor de la misma asignatura descansa, porque no le corresponde impartir clases en ese horario– y los conflictos interpersonales.

De hecho, el personal de la secundaria oficial de San Andrés se encuentra muy dividido. Existen al menos dos grupos de profesores claramente confrontados

en torno, principalmente, al incumplimiento de sus correspondientes responsabilidades, llegando hasta las amenazas de golpes, generando un ambiente de trabajo sumamente tenso e incómodo. Incluso, la asociación de padres de familia se ha visto inmiscuida en esta problemática:

> Nosotros hemos visto a nuestros hijos afuera de la escuela o regresan a la casa, y si les preguntamos nos dicen que no tienen clases porque no llegaron los maestros, y así como los alumnos tienen sus obligaciones también los maestros deben cumplir con su asistencia porque si no los pobres niños no van a aprender y sí, nosotros hemos visto que están faltando mucho, por eso le pedimos al coordinador que nos pase una lista de los maestros faltantes todos los días, para ver cómo se va a proceder con ellos.[12]

Estas palabras propiciaron el disgusto de la mayoría de los profesores: "ahora sí, ya nos jalaron las orejas", "lo que pasa es que el director les está dando mucho poder", "ya nos vinieron a regañar, pues ahora, vámonos todos".

En tanto, los contactos entre profesores y alumnos fuera del aula son prácticamente inexistentes y se percibe una sensación de rechazo por ambas partes; incluso, es generalizada una percepción negativa sobre los alumnos por parte del personal docente y administrativo. En las ocasiones en que me correspondió quedarme de guardia en el albergue, no faltó quien tratara de persuadirme de no hacerlo, advirtiéndome de los riesgos con argumentos racistas:

> Todos los alumnos son muy cochinos, no les gusta bañarse, así se están todo el tiempo, sucios; por eso allá en el albergue hay un gran pulguero y piojos, por eso le recomendamos que no se duerma con ellos. Si hasta hubo una maestra que se quedó a dormir aquí en la Dirección y no aguantó la picazón, no pudo dormir toda la noche [...] Ahora los alumnos andan con una enfermedad muy rara, les andan saliendo granos por todo el cuerpo y principalmente en sus genitales. Ya el doctor los revisó y dijo que es un herpes nervioso; pero no creo, eso es una enfermedad muy contagiosa; así que mejor, por precaución, ni se acerque a ellos ni los salude de mano porque se puede contagiar. Si quiere hablar con ellos, por lo

[12] Palabras del presidente a la Asociación de padres de familia durante una ceremonia de homenaje a la bandera, octubre de 2003.

> de su investigación, hábleles, pero de lejitos [...] Y ni vaya a querer acercarse a las mujeres; no sé si ha notado que tantito las quiere uno saludar y salen corriendo, o con que las quede viendo ya vienen sus hermanos a preguntar por qué las ve uno, y te la ofrecen para tu mujer y tienen precio. ¡Ah! Porque aquí todavía tienen esas costumbres salvajes de vender a las mujeres [...] Pero de todos modos, pobrecitos los niños, a mí me dan lástima las condiciones en que viven, porque pienso en mis hijos, y Dios no lo quiera, si algún día necesitan algo, alguien los ayude [...] Sí, es difícil vivir con ellos, por eso qué bueno que usted se queda para conocerlo, y ojalá los maestros también lo hicieran, para que conozcan cómo son los chamulas.[13]

Económicamente también existe una gran brecha entre profesores y alumnos. La mayoría de los alumnos llega a la escuela vistiendo ropas muy delgadas, generalmente playeras o camisas –el traje tradicional ha cedido su lugar a la ropa industrializada, principalmente el uniforme escolar consistente en *pants* y tenis– a pesar del frío y, en no pocas ocasiones, empapados por la constante llovizna; en contraste, la mayoría de los profesores llega en sus automóviles particulares, vestidos a la manera de los centros urbanos.

Además de sus labores propiamente docentes, los profesores realizan otro tipo de actividades: cada uno funge como asesor de un grupo de alumnos, encargándose de la disciplina y de las actividades grupales –homenajes, periódico mural, etcétera. Existe una comisión de albergue que se encarga de resolver los problemas relacionados con éste; una comisión sociocultural que organiza eventos como los cumpleaños de los profesores o las exposiciones de altares de muertos o de nacimientos navideños; una cooperativa escolar de producción que organiza el trabajo y administra los recursos de los proyectos productivos de las áreas tecnológicas –en los que cada alumno "invierte" una cantidad monetaria al principio del año y obtiene ganancias en función de los ingresos obtenidos por la venta de la producción–, y una delegación sindical que sirve como canal para las demandas y asuntos laborales de todo el personal.

Los alumnos de la Escuela Secundaria Técnica de San Andrés no realizan mayores actividades que las meramente "pedagógicas". Cada grupo elige a un representante que funge como intermediario ante las autoridades de la escuela.

[13] Entrevista a un intendente, noviembre de 2003. El término "chamulas" es utilizado de manera despectiva por la población mestiza para referirse indistintamente a todos los indígenas en Chiapas.

Una de las pocas actividades que vi realizar a este grupo de representantes fue una consulta a todos los alumnos para consensuar la suspensión de clases un día en que había mucho frío –con la anuencia de los profesores. Los albergados sí están organizados por equipos para apoyar a los intendentes en la limpieza de la escuela por las tardes. Aunque no se perciben mayores problemas entre ellos, varios profesores me comentaron la existencia de problemas de drogadicción, prostitución, alcoholismo, narcotráfico… y que recientemente se había presentado un caso de homicidio en el municipio en el que estaban involucrados alumnos de la escuela: "si hasta muertos ha habido, en el más reciente hubo varios alumnos involucrados, y es que aquí los chamulas son como salvajes, echan bastante trago y sacan sus machetes y se matan entre ellos, no les importa nada la vida" (personal de apoyo de la EST 57, noviembre de 2003).

Quizá por esta razón existe un reglamento interno disciplinario para los alumnos de la secundaria oficial que establece entre sus obligaciones: "utilizar dentro y fuera del plantel vocabulario correcto, así como modales adecuados de personas cultas [...] portar el uniforme de la escuela, presentarse pulcramente cuidando que su arreglo escolar sea de su propio sexo"; así como una serie de sanciones:

> [...] por no respetar los símbolos patrios [...] por la introducción de estupefacientes al plantel educativo, drogas, medicamentos controlados, ingestión y tráfico de éstas [...] por portar armas de fuego o arma blanca [...] por no vestir correctamente de acuerdo con su etapa de formación educativa [...] por llevar el cabello largo o rapado de manera extraña y llevar puesto objetos extraños a su sexo.[14]

Aunque no existen muchos espacios para la expresión de los alumnos, en una reunión de profesores se informó que "el subdirector recibió un oficio firmado por los alumnos en el que acusaban a una maestra de malos tratos, de despotismo y de que les baja puntos. El oficio es firmado por todos los alumnos de los grupos en que trabaja la maestra y terminan pidiendo su sustitución".

Esta situación tan conflictiva no es exclusiva de la EST 57. Varios profesores me comentaron que algo similar sucede en otras escuelas secundarias oficiales establecidas en comunidades indígenas, ante lo que bien podemos deducir que, en

[14] "Reglamento interno disciplinario para los alumnos", EST 57, agosto de 2002, mecanuscrito.

buena parte, estos conflictos son producto de la tensión existente entre la situación e intereses individuales, de profesores y alumnos –muchos de los cuales afirman asistir a la escuela porque sus padres están interesados en el cobro de la beca–, y los objetivos eminentemente sociales de la escuela, así como de las relaciones asimétricas entre los agentes de la cultura dominante y su actitud etnocéntrica y discriminatoria, y la reacción y resistencia –un tanto espontánea y desorganizada– de los agentes indígenas.

En la Escuela Secundaria Autónoma, el personal docente está conformado por jóvenes indígenas comisionados por las asambleas de sus respectivas comunidades para prestar servicio en la escuela, conforme a los usos y costumbres indígenas (véase artículo de Bruno Baronnet en este mismo volumen):

> En un principio –señalan– citamos a los maestros y maestras que trabajan en las escuelas oficiales, con el propósito de invitarlos a participar con nosotros en otro tipo de educación. Llegaron más de cien maestros del gobierno a una reunión que tuvimos, pero se vio difícil organizar el trabajo con ellos, no porque no quisieran participar con nosotros, sino porque están acostumbrados a recibir paga.
> Al ver este problema –continúa Josué– se pensó citar a los jóvenes de la zona, quienes llegaron un 12 de diciembre de 1998 aquí a Oventik. Ellos eran estudiantes y todavía no tenían la costumbre de ganar. Apenas se juntaron ese día 19 muchachos y muchachas quienes, convencidos de la necesidad de la educación, se capacitaron durante dos años consecutivos, antes de ingresar a la secundaria [...] Las clases fueron apoyadas por hombres y mujeres de la sociedad civil, a quienes en esta zona nombran "acompañantes" (Muñoz, 2004).

Desde su incorporación a la ESRAZ conformaron el Colectivo de promotores –también reproduciendo y resignificando formas de organización comunitaria y legitimándolas en los valores del discurso zapatista– a partir del cual se organizan y se asignan las actividades necesarias para el funcionamiento de la escuela. Generalmente programan reuniones semanales en las que deciden de forma consensuada la manera de trabajar, las tareas a realizar, y nombran comisiones para llevarlas a cabo. La coordinación de la escuela es colectiva y rotatoria, recae en un grupo de tres promotores(as), que se renueva anualmente. El trabajo de los promotores es bastante autónomo; ellos tienen capacidad de decisión sobre todos los asuntos relacionados con la escuela y sus responsabilidades no se reducen a lo

pedagógico sino que participan en labores organizativas, logísticas, administrativas, de limpieza y alimentación, e incluso asumen el rol de "hermanos mayores" de los alumnos (véase artículo de Kathia Núñez Patiño en este mismo volumen).

Las relaciones entre ellos van mucho más allá de una mera cuestión laboral. Como pasan la mayor parte de su vida en la escuela –van a sus casas únicamente un fin de semana cada quince días–, han establecido lazos íntimos de amistad. De hecho existen lazos familiares entre algunos de ellos y se han formalizado cuatro parejas con sus respectivos hijos. Esta situación contribuye a que exista una gran estabilidad en el grupo de promotores. Aunque han existido algunas renuncias, por diversos motivos –principalmente económicos–, han sido mínimas en la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista.

Todas las actividades en la escuela son realizadas de manera colectiva, a partir del nombramiento de comisiones rotativas en las que participan mezclados alumnos, alumnas, promotores, promotoras e integrantes del Comité de Educación –conformado por comuneros comisionados en las asambleas de sus comunidades, independientemente de que tengan o no hijos estudiando en la escuela.

Se han puesto en marcha varios proyectos autogestivos para complementar los recursos necesarios para los gastos de la escuela –principalmente de alimentación. Uno de ellos es el Centro de Español y Lenguas Mayas Rebelde Autónomo Zapatista (CELMRAZ), en el que un grupo de promotores imparte clases de español y tsotsil a alumnos externos –extranjeros y nacionales. A cambio de las clases, los alimentos y el hospedaje, se pide una aportación económica solidaria (Muñoz, 2004; www.schoolsforchiapas.com). Existe también una tienda-fonda que es atendida por otra comisión de promotores. El Comité de Educación tiene a su cargo un cafetal, al que llevan a alumnos y promotores para realizar los trabajos agrícolas –que son integrados como parte del área pedagógica de agroecología.

También se han conformado equipos de promotores encargados de coordinar las actividades de cada grupo de alumnos, como el trabajo en la huerta, las labores de alimentación y limpieza, etcétera. Incluso los alumnos están organizados de una forma similar. Los promotores los han instruido para que nombren un encargado por grupo, el cual se ocupa de vigilar el orden y la disciplina de sus compañeros, de organizar las diferentes tareas y de reportar ante los promotores encargados los problemas que se presenten. Aunque formalmente esta función debe recaer en un solo alumno por todo el ciclo escolar, en algunos grupos se han organizado para que exista una coordinación colectiva y rotativa:

> —¿Y ahora qué pasó?, ¿por qué cambió el encargado?
> —Es que nosotros en el grupo lo platicamos y pensamos que era mejor nombrar dos encargados, un hombre y una mujer; que vamos a ir cambiando cada mes para que todos nos toque y así aprendamos a hacerlo.
> —Pues bueno, si ustedes así lo deciden está bien, con tal y que funcione.[15]

Esta organización colectiva de todas las actividades dentro de la escuela facilita la toma de acuerdos consensuados, propicia relaciones más horizontales y de cercanía entre todos los actores, así como resalta la mínima existencia de conflictos. Podríamos afirmar que para todos estos jóvenes la escuela es una especie de microcosmos de actividades y dinámicas comunitarias en la que se reproducen y resignifican las prácticas de trabajo colectivo, mandato de la comunidad y toma de decisiones a partir de asambleas, el "mandar obedeciendo", la solidaridad, autonomía y respeto por las decisiones de los jóvenes, entre otras formas de organización indígena, pero en un contexto muy diferente: la escuela. Proceso similar al que Antonio Paoli observa entre los jóvenes tseltales:

> [...] la fe en la cultura tseltal se ha debilitado en las mentes de los jóvenes tseltales; sin embargo, no pueden romper del todo con ella. Cuando se trata de hablar y actuar con respeto, sólo conocen sus formas tradicionales de respeto, cuando se necesita la reconciliación, retoman sus formas culturales de reconciliación (2003:221).

Por su parte, Jorge Gasché (2008) identifica este tipo de prácticas como rasgos característicos de las sociedades indígenas, inmersos en una democracia participativa y una solidaridad laboral –trabajo colectivo y gustoso–, distributiva y ceremonial. Yo diría que estamos ante la reproducción de la sociedad indígena en la escuela, ahora "zapatizada" y escolarizada.

Es patente cómo la forma de organización de la vida escolar transmite, tácitamente, una serie de valores, normas y prácticas que, indudablemente, inciden en el proceso de formación de los alumnos. Por un lado, en la escuela autónoma la vida escolar está organizada conforme a ciertas pautas socioculturales indígenas, y la brecha entre alumnos y docentes es mínima, lo que contribuye a la revaloración cultural y personal, así como a la apropiación y resignificación del espacio escolar. Por otro lado, en la escuela oficial las formas de organización de la vida cotidiana han sido definidas por, y conforme a, elementos de la cultura "nacional-liberal", y

[15] Diálogo entre un promotor y un alumno, durante una clase en la ESRAZ, octubre de 2003.

los jóvenes indígenas interactúan en un espacio hasta cierto punto ajeno a su marco cultural, caracterizado por una marcada asimetría intercultural: los mestizos son los poseedores del conocimiento, de los recursos económicos, del poder de decisión, en su lengua se desarrolla el proceso pedagógico; mientras que los indígenas son los aprendices, los pobres, su lengua y su cultura no son integradas en el proceso escolar y son relegadas a espacios marginales, además son abiertamente discriminados, todo lo que contribuye a generar una imagen desvalorada de la cultura y del ser indígena.

Contenidos y métodos pedagógicos: de la simulación educativa a la construcción colectiva del conocimiento

Aunque "las culturas de la escuela pueden tomar formas complejas y heterogéneas" (Giroux, 1992:92), al nivel de la práctica explícitamente pedagógica tienen peso importante ciertos significados heredados de la cultura escolar "occidental", sean internalizados por los actores a partir del *habitus*, en sus propios procesos de formación (Bourdieu, 1996), se materialicen en la forma de organización de los espacios y de los tiempos –generalmente rígidos y definidos de antemano– o en los roles tradicionales de cada uno de los actores, sean en el tipo y cantidad de conocimientos o en las formas de "medición" del aprendizaje, etcétera. Y aunque en ambas escuelas se cuestionan los *currículos* rígidos y los métodos conductistas es innegable que éstos continúan presentes, aunque en grados y procesos muy diferentes.

Las actividades escolares están organizadas, en el tiempo, conforme a un calendario anual. En ambas escuelas el ciclo escolar comienza y culmina durante el verano de cada año. En la EST se ajusta al calendario definido para la nación por la SEP, con los continuos "puentes" –suspensiones determinadas por los docentes para hacer coincidir días inhábiles con vacaciones o fines de semana–) y suspensiones durante las fiestas más importantes de la comunidad. En la ESRAZ el calendario se ajusta a las actividades agrícolas, ceremoniales y políticas locales.

En la EST se trabaja conforme al currículo nacional, aplicado indistintamente en todas las escuelas secundarias del país. Currículo que "organiza" el conocimiento en doce asignaturas que son impartidas de forma aislada por docentes diferentes, especializados en cada una de ellas: español, matemáticas, geografía, historia,

civismo, biología, física, química, inglés, expresión y apreciación artísticas, educación física y tecnologías (SEP, 1993:13).

Aunque se afirma que se han incluido conocimientos culturales locales en el currículo, éstos son prácticamente inexistentes, además de que son separados "de su contexto y función social y de su significación simbólica para colocarlos en categorías apriorísticas" (Gasché, 2008:313) de cuño científico-occidental, que son yuxtapuestas sin articulación lógica entre ellas, lo que implica un trato "folclorizante" de la cultura.

En la mayoría de las asignaturas los contenidos están organizados con un enfoque deductivo: de la historia y geografía universales a la historia y geografía de Chiapas, de los procesos macrobiológicos a la organización y funcionamiento de los seres vivos, de la nación mexicana a las formas de participación política, por citar algunos ejemplos, situación que implica que los temas particulares generalmente no sean tratados, dado que, por la cantidad de contenidos, los programas no son abordados en su totalidad.

Aunque en varios de los programas se menciona su carácter flexible, "por lo que el maestro puede reorganizar los contenidos buscando el mejor aprovechamiento por parte de los alumnos" (SEP, 1993:21), en ningún momento se considera la posibilidad de excluir algunos de los contenidos programados o incluir otros que no estén considerados. Además, algunos profesores me comentaron que tienen que ajustarse al mismo porque la Secretaría evalúa periódicamente a sus alumnos conforme a ese programa, además de que tienen que participar en los concursos de aprovechamiento, que también se ajustan al mismo.

Aunque en los programas de la EST se enfatiza en la necesidad de que se trabaje de forma práctica, experimental y aplicada, las condiciones en que se desarrolla el proceso de enseñanza-aprendizaje obstaculizan seriamente un trabajo de este tipo. Las excesivas cargas de trabajo de los profesores y su constante inasistencia por diversos motivos les dejan muy poco tiempo para una planeación sistemática de sus actividades. Por si esto fuera poco, un promedio de 40 alumnos por grupo y un tiempo de 50 minutos por sesión, además de la carencia de espacios y materiales adecuados para el trabajo,[16] impiden también que los profesores puedan llevar a la práctica los métodos recomendados en los programas.

[16] En el tiempo en que realicé el trabajo de campo, no existía una biblioteca ni un centro de cómputo, había varios videos didácticos pero no se contaba con videoreproductora, además de que el espacio que ocupa la escuela está completamente aislado de la comunidad.

Cada profesor organiza sus clases de manera individual, y aunque existe una figura de coordinación entre los profesores de cada una de las áreas denominada "Academia", en el tiempo que realicé el trabajo de campo no se llevó a cabo ninguna actividad de coordinación entre las mismas al interior de la escuela.

Las actividades pedagógicas están determinadas por el uso intensivo de los libros de texto de la SEP. Las diferencias lingüísticas y culturales entre alumnos por un lado y profesores y textos por el otro, hacen que se presenten graves problemas de comunicación que impiden un mínimo de aprovechamiento de la actividad escolar, convirtiendo las clases en monólogos en los que el profesor se dirige a los alumnos a partir de una serie de símbolos incomprensibles para los mismos.

Ante las insalvables barreras comunicativas se ha extendido un método mediante el cual los profesores lanzan preguntas al aire o enuncian frases incompletas para que los alumnos las terminen. Con esta práctica, generalmente se obtiene una respuesta importante del grupo y se evita la frustración que produce la falta de interlocución. Escudados en el anonimato los alumnos se animan a participar aunque no sea más que para repetir, o hacer coro a, la respuesta de alguno de sus compañeros. Otra práctica muy socorrida es responder los cuestionarios que, para cada lectura, vienen incluidos en los textos.

Existen docentes comprometidos que hacen esfuerzos por integrar los conocimientos previos de los alumnos –escolares, por supuesto–, pero ante los serios problemas de comunicación es muy poco lo que pueden lograr, además de que enfrentan las críticas de sus colegas.

> Es que los profesores no hacen mucho por mejorar su práctica pedagógica, que en muchas ocasiones todos somos conscientes que por comodidad nos limitamos a poner a los alumnos a contestar los cuestionarios que vienen en los libros o a dejar actividades simplemente para entretener a los alumnos y cumplir el tiempo de nuestros horarios [...] se ha caído en la comodidad y en hacer lo menos de trabajo posible, y sería muy bueno y muy sano para todos reflexionar sobre la práctica pedagógica para buscar métodos que se adapten mejor a la situación de los alumnos y obtener mejores resultados en el aprendizaje (comentario de un profesor en una reunión de evaluación, 11 de diciembre de 2003).

En general, en la secundaria oficial es clara la impartición de un modelo pedagógico de corte tradicional, conductista, de una mera transmisión de conoci-

mientos desde una perspectiva "bancaria" (Freire, 1970), pero que, dadas las condiciones socioculturales de los alumnos, ni siquiera alcanza a cubrir los objetivos mínimos de estas propuestas. De acuerdo con Paulo Freire, si no hay comunicación, no hay educación, por lo que esta práctica es más bien una simulación en la que los profesores cumplen con los mínimos requisitos y hacen como que enseñan para obtener su retribución económica; y los alumnos han aprendido muy bien el papel que les corresponde desempeñar en este montaje: llegan a todas sus clases, ocupan sus respectivos lugares manteniendo una disciplina admirable –muy elogiada por los profesores–, hacen lo posible por comprender el discurso de su profesor y seguir sus instrucciones, pero cuando no alcanzan a comprender simplemente hacen como que trabajan –hojean sus libros o escriben cualquier palabra como respuesta a las preguntas del cuestionario–, y si el profesor les pregunta la razón de su actitud, simplemente bajan la mirada y aceptan pasivamente la llamada de atención. Tal vez para que puedan obtener su respectiva beca de Oportunidades, y después de tres años su certificado de secundaria.

Contenidos y métodos en la escuela autónoma

En la ESRAZ, el currículo fue construido colectivamente, con la participación de promotores, acompañantes y autoridades indígenas. Los contenidos están organizados en ocho áreas de formación: comunicación, matemáticas, ciencias sociales, ciencias naturales, tsotsil, humanismo, producción, y actividades abiertas, poniendo énfasis en la integración de las mismas, para lo que se adoptó una estructura de organización inductiva, compartida por todas las áreas, "que va de lo conocido –reconstrucción de la identidad individual– a lo desconocido –el mundo–, partiendo de "preguntas generadoras": ¿quién soy yo?, ¿cómo es mi familia?, ¿cómo es mi comunidad?, ¿cómo es mi entidad o estado?, ¿cómo es mi país?, ¿cómo son mi continente y el mundo?" (Gómez 2002:202), complementadas por varias actividades sugeridas para su trabajo en el aula y a partir de las cuales se propone abordar una serie de contenidos relacionados con la temática generada por las mismas preguntas y actividades.

> Nosotros ya no le llamamos programa como en las escuelas oficiales, aunque en un principio sí lo llamábamos así, pero como siempre está cambiando, se

> agregan algunos temas o actividades y se quitan otros o sólo se cambian de lugar, lo pensamos que mejor lo vamos a llamar Guía. Ahora estamos teniendo reunión cada mes todos los promotores para revisar las guías de cada área y lo platicamos entre todos, y si lo vemos bien lo cambiamos algunas cosas. Porque no tenemos que dar la clase así como viene en la guía, aunque a veces sí, pero no siempre, entonces, sólo nos sirve como una idea, como una forma de cómo poder hacerlo, pero si los alumnos quieren aprender otra cosa, aunque no esté en la guía, nosotros lo vemos cómo para enseñarlo y lo platicamos con los acompañantes para que nos ayuden a ver cómo hacerlo, porque ellos tienen otras ideas; también si hay algo importante que nosotros veamos bueno que los alumnos lo aprendan también lo vemos cómo. Y siempre cambia, nunca es igual, siempre hay nuevas ideas, nuevas formas (promotor de la ESRAZ, octubre de 2003).

Esta particular forma de integrar los contenidos en la práctica educativa está inspirada en las propuestas de Paulo Freire, para quien los contenidos educativos deben surgir del diálogo y la reflexión entre los educadores y el pueblo sobre el mundo que los mediatiza, a partir de la identificación de los "temas generadores":

> Estos temas se llaman generadores porque, cualquiera que sea la naturaleza de su comprensión como de la acción por ellos provocada, contienen en sí la posibilidad de desdoblarse en otros tantos temas que, a su vez, provocan nuevas tareas que deben ser cumplidas [y] será a partir de la situación presente, existencial y concreta, reflejando el conjunto de aspiraciones del pueblo, que podremos organizar el contenido programático de la educación y acrecentar la acción revolucionaria (Freire, 1970:111, 120).

Complementando o –más correctamente– etnificando las propuestas freireanas, se pone énfasis en la recuperación e integración de los conocimientos locales y las formas de enseñanza-aprendizaje "propias" durante el proceso pedagógico:

> Procuraremos una estrategia integradora y globalizadora de los diferentes saberes endógenos [los que proceden del ámbito del hogar y de la comunidad], que transmiten contenidos culturales específicos, y de los exógenos [conocimientos

externos, incluyendo los contenidos predeterminados en la currícula], y trataremos de articular todas las áreas en una misma estrategia pedagógica.[17]

En el plan de estudios del área de ciencias sociales por ejemplo se establece que "el tercer año sería dedicado a fomentar trabajos prácticos e investigaciones colectivas, dando un papel aún más activo a los alumnos" con los siguientes ejes de trabajo: "*a*) El rescate de la historia y la cultura, las tradiciones orales y las formas de organización de la comunidad y el municipio [autónomo]. Esta investigación se llevará a cabo por medio de intercambios con los ancianos y miembros de las comunidades. *b*) Las propuestas zapatistas. Es indispensable fortalecer el conocimiento de las propuestas zapatistas mediante la lectura y el análisis de los *Acuerdos de San Andrés* [buscando también entender cómo se dio la negociación en San Andrés] y de los principales documentos zapatistas [declaraciones y demás]".[18]

Para lograr una educación verdaderamente bilingüe e intercultural es necesario que unifiquemos el lenguaje entre quienes enseñamos y quienes a la vez aprendemos en la ESRAZ. Pensamos que debemos preguntarnos siempre, al estudiar cada tema: ¿qué sabían los mayas, nuestros antepasados, y qué sabemos hoy nosotros de eso?, ¿qué sabían nuestros antiguos padres-madres?, ¿cómo trabajaban los antiguos y cómo se trabajan hoy esos temas? Después nos preguntaremos sobre los mismos: ¿qué saben y qué hacen hoy las ciencias modernas, desarrolladas a más de 500 años, gracias a la explotación de la humanidad y el planeta? En la enseñanza de las ciencias naturales debemos [...] incorporar el saber científico y el de nuestros pueblos indígenas, además del conocimiento empírico de los alumnos.[19]

En el área pedagógica de tsotsil se aborda el estudio y la reflexión sobre la lengua y la cultura locales, la lecto-escritura, la expresión oral, la gramática y la estructura de la misma. El área de producción fue planeada como el eje de la propuesta educativa para capacitar a los alumnos en la producción agropecuaria y aportar los productos necesarios para el autosustento de la escuela mediante la organización de "la producción de hortalizas, plantas medicinales y otros cultivos, de animales

[17] "Propuesta de nivelación", septiembre de 1999, ESRAZ, mecanuscrito.

[18] "Área de Ciencias Sociales. Propuesta de plan de estudios para la secundaria", ESRAZ, mecanuscrito.

[19] "*Lo'ilaljutik ta yojtikinel osil balumil*. Platicamos los saberes relativos a las Ciencias Naturales", en *Lo'ilaljkutik*, vol. 1, núm. 4, junio de 2001, Aguascalientes II, Chiapas, órgano de difusión interna de la ESRAZ.

de granja y otros, en una cadena alimentaria autosustentable".[20] Las "actividades abiertas" representan un espacio vespertino para ayudar a alumnos y promotores a desarrollar "sus habilidades; estar informados de lo que pasa en el mundo y cultivar los valores de la cultura en las formas múltiples de expresión", con diez opciones: prácticas pedagógicas, investigación, biblioteca, deportes, expresión artística, informática, eventos culturales –charlas, conciertos, videos–, editorial para producir materiales didácticos entre otros, noticieros y juegos didácticos.

> [En humanismo] se trata la filosofía del zapatismo. Ahí se hace la reflexión sobre la lucha, pues el objetivo principal que nos planteamos es que los jóvenes que terminan sus estudios tengan una visión diferente de la vida. Que no hagan una vida individualista, sino que trabajen en beneficio del pueblo y del colectivo. Que los jóvenes entiendan más nuestra lucha, quiénes nos dominan y quiénes nos explotan (promotor de la ESRAZ, citado en Muñoz, 2004).

A pesar de las pretensiones etnificadoras del currículum, la estructura del mismo aún no deja de ser ajena a las formas locales de construcción y organización del conocimiento, lo que introduce un sesgo importante en la selección de los contenidos escolares: la mayoría de los temas generadores reflejan problemáticas y contenidos provenientes de la cultura "nacional" y de valores zapatistas, y aunque en la misma se han "dejado" los espacios para la integración de los conocimientos indígenas –esperando que "fluyan" de las actividades cotidianas y de la problematización–, en los aislados casos en que así sucede se presenta como una agregación descontextualizada. Eso porque tanto los promotores como los alumnos poseen un conocimiento fragmentado y limitado de la cultura indígena y, en algunos casos, un juicio negativo de la misma,[21] así como una concepción particular acerca de la institución escolar y de los contenidos que en ella se pueden abordar, en la que generalmente no tienen cabida los conocimientos indígenas.

> Ya se está perdiendo la costumbre, ya se perdió, por la escuela y por la imposición de la otra cultura, porque es más grande, por eso cambia; ahora a los jóvenes hasta nos da vergüenza usar las ropas tradicionales, ya casi nadie las usa, sólo los más viejos; ahora ya somos como *kaxlanes*; las costumbres no nos da vergüenza, pero

[20] "Propuesta de nivelación", septiembre de 1999, ESRAZ, mecanuscrito.

[21] Referirse al análisis que hace Jorge Gasché (2008) para el caso de indígenas amazónicos.

> ya no lo sabemos [...] aunque a veces sí vamos con nuestros papás a los rezos, a las fiestas, es muy difícil entenderlo y aprenderlo todo. Aquí, en la escuela nos han dicho que lo van a recuperar, pero nosotros lo vemos muy difícil, porque ni los promotores lo saben (alumno de la ESRAZ, diciembre de 2003).

> Sí, es verdad, aquí en la escuela ha costado mucho trabajo incluir los conocimientos tradicionales, pero no está del todo mal porque eso se debe ver más en la primaria, aquí es otro nivel y se deben de ver otras cosas más avanzadas (promotor de la ESRAZ, diciembre de 2003).

En la escuela secundaria rebelde, las tareas propiamente docentes se realizan de manera colectiva. Para ello se han conformado grupos de tres a cuatro promotores que se encargan de la docencia en cada una de las áreas. Los grupos se establecieron de acuerdo con las cargas de trabajo, la afinidad y las aptitudes de los promotores, aunque ellos insisten en que todos deben estar preparados en conocimientos de las áreas que se imparten para que puedan complementar su trabajo. Para la preparación de sus respectivas clases, es común ver por las tardes a los equipos de promotores en la biblioteca investigando, discutiendo y reflexionando entre ellos, en algunas ocasiones con la presencia de los respectivos acompañantes.

Aunque de forma más sistemática en ciencias sociales y humanismo, en todas las áreas se practica una dinámica de trabajo similar. De hecho, existe un consenso tácito en cuanto al método pedagógico: partir del continuo cuestionamiento sobre la realidad, de su "problematización" –no sólo inmediata al contexto sociocultural del alumno sino incluso global. De este continuo cuestionar la realidad deben surgir los temas, actividades o valores –contenidos–[22] a trabajar en el aula; tales cuestionamientos deben ser "apropiados" por el grupo, que en colectivo deberá buscar las formas de resolver la problemática y encontrar las respuestas a las interrogantes planteadas –o acercarse a las mismas–, sea a partir de la reflexión colectiva, la investigación documental, la investigación social, la experimentación, etcétera.

Esta metodología también se inspira en Paulo Freire, para quien la educación debe sustentarse en la reflexión crítica sobre situaciones existenciales significativas

[22] Contenidos que pueden surgir de algún suceso coyuntural o de algo más general, de un interés práctico o teórico de los alumnos, de los promotores e incluso de la comunidad o, en último caso, de las guías, que están estructuradas conforme a preguntas y actividades.

para el pueblo –nunca como una mera disertación sobre la misma–, codificadas[23] como problemas, que les impongan una respuesta, no sólo a nivel intelectual sino también al de la acción:

> La educación que se impone a quienes verdaderamente se comprometen con la liberación [...] no puede ser la del depósito de contenidos, sino la de la problematización de los hombres en sus relaciones con el mundo [...] La educación problematizadora, de carácter auténticamente reflexivo, implica un acto permanente de descubrimiento de la realidad (1970:85-86, 88).

Parafraseando a Freire, en la ESRAZ se afirma que "nadie educa a nadie ni nadie se educa solo, todos nos educamos entre todos", demarcando así claramente la distancia del proyecto tanto con las propuestas pedagógicas conductistas como con el constructivismo piagetiano. La propuesta pedagógica freireana también es enriquecida con elementos resignificados desde una tradición pedagógica indígena, poniendo en práctica formas culturales como el aprendizaje guiado (véase el trabajo de Kathia Núñez Patiño en este mismo volumen) en actividades colectivas, en las que los promotores acompañan, más que dirigir, el proceso de aprendizaje de los alumnos. Esta propuesta pedagógica es conocida en la ESRAZ como "construcción colectiva del conocimiento", haciendo patente la cercanía del proyecto con la escuela histórico cultural vigotskiana (véase Castorina *et al*., 1996), que concibe el conocimiento y el aprendizaje como frutos de la interacción social mediada por la cultura.

Ya en la práctica cotidiana, en cada área se hace una particular adaptación de esta propuesta metodológica. Pude observar que en la mayoría de los casos se parte de las preguntas generadoras de las guías correspondientes, para proceder a instruir a los alumnos a organizarse en equipos y responder las preguntas o resolver los problemas –esto último principalmente en matemáticas. Los alumnos reflexionan o investigan y presentan sus resultados ante el grupo; tras de lo cual, los promotores exponen o dictan su propia versión y abren un espacio para la discusión grupal.

[23] "La codificación de una situación existencial es la representación de ésta, con algunos de sus elementos constitutivos, en interacción" (Freire, 1970:125) por medios gráficos, pictóricos, fotográficos, orales, teatrales, textuales, etcétera.

Esta metodología propicia que buena parte del trabajo se realice fuera del aula y que, poco a poco, ésta vaya dejando de ser el espacio privilegiado para el proceso pedagógico, aunque, salvo en las áreas de comunicación, producción y actividades abiertas, impere la reflexión discursiva y teórica. Sin embargo, el amplio número de actividades extracurriculares impone un gran dinamismo a la escuela, y los conocimientos requeridos para el desempeño de las respectivas responsabilidades convierten a la vida escolar en un laboratorio vivo de experimentación y aplicación práctica de los contenidos pedagógicos. Según narra una promotora de la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista,

> En una escuela democrática los niños deben participar activamente en su propia educación, en el gobierno escolar, en el trabajo social, en las fiestas, en los estudios políticos, en las cooperativas colectivas, en la salud, en la comercialización, en la agroecología, en el estudio del medio ambiente. Para que un niño sea un sujeto y no como un *robot* manejable como aparece en las planes y programas oficiales del mal gobierno (Segundo Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, www.enlacezapatista.ezln.org.mx).

De la misma forma, aunque no se haga referencia explícita a los conocimientos y valores locales, éstos se presentan en todas las actividades que se realizan en la escuela, además de que son parte fundamental de las actividades de investigación que los alumnos realizan durante sus periodos vacacionales, en sus comunidades de origen. Además de ello, la reflexión sobre la lengua y la cultura que se lleva a cabo en el área de tsotsil ha comenzado a trascender a las otras áreas, y se comienza un proceso de reflexión en torno a la forma de traducir los conceptos que se trabajan en cada área al tsotsil. Esa reflexión, a partir del lenguaje, está llevando, necesariamente, a un proceso de explicitación de la cosmovisión y los conocimientos indígenas, proceso que se ve reforzado por las mismas características del método, que tiene como eje un continuo proceso de reflexión colectiva en el que necesariamente se integran elementos del contexto político-cultural de alumnos y promotores, además de que la misma práctica escolar –por el carácter inacabado del proyecto– se desarrolla en un marco de reflexión y problematización continua.

De forma que, a pesar de los obstáculos existentes para la integración de la cultura indígena a la escuela, el hecho de que los indígenas sean sujetos activos en el proceso ha permitido que su cultura se "cuele" desde muy variados espacios; integración que implica la recreación cultural, tanto por el carácter dinámico de toda

cultura, por el proceso de problematización en que se produce, como por el tamiz que le imprimen los valores zapatistas. Lo cual nos muestra también el enorme potencial de dicha metodología y de sus novedosas formas de aprovechamiento e integración de significados locales y globales en el marco de la institución escolar, lo que augura el paulatino cuestionamiento, y tal vez superación, de las barreras impuestas por las formas tradicionales de organización escolar.

Los egresados: educación y sociedad

En ambas escuelas se reportan altos niveles de deserción –mayores a 30%– antes de terminar los estudios. Es patente una clara diferencia en la percepción sobre las deserciones entre los indígenas –promotores, padres de familia, autoridades– y los mestizos –profesores, acompañantes. Mientras los primeros dejan y respetan la decisión de los alumnos, afirmando que nada pueden hacer si ellos ya decidieron que no van a ir a la escuela; los segundos se preocupan por las causas y las formas de hacer regresar a esos muchachos al salón de clases. Estas diferencias se pueden comprender en función de la concepción que ambos grupos tienen de la escuela y del lugar que ocupa la escolarización en sus respectivas culturas.

Creo que la existencia de altos índices de deserción es reflejo de que los motivos para asistir a la escuela, o de las familias para enviar a sus hijos –la beca en la secundaria oficial y la "lucha" en la secundaria autónoma–, aún no son suficientes para terminar con la resistencia indígena a la escolarización. Los beneficios de la educación secundaria, y las perspectivas que abre, todavía no superan la alternativa de preparar a los jóvenes –y aprovechar su fuerza de trabajo– en el entorno comunitario.

Entre los alumnos que sí logran terminar la secundaria, en la escuela autónoma, contrariamente a versiones oficiales en el sentido de que se están formando guerrilleros, en realidad se están formando educadores: todos los egresados de la primera generación se han integrado como promotores, sea de escuelas primarias autónomas –lo que permitió la apertura de decenas de escuelas en 2003– o en la misma ESRAZ, y se tiene el objetivo de que las siguientes generaciones también tengan el mismo destino, aunque paulatinamente se piensan integrar a otro tipo de proyectos del zapatismo, como el de salud o el de agroecología.[24]

[24] Recientemente platiqué con dos egresados que se desempeñan como promotores de salud en la clínica de Oventik.

> Estamos muy contentos porque el fruto de las secundarias ya está en las primarias dando clases, porque la educación autónoma zapatista está empezando desde abajo, porque es para todos nuestros pueblos y porque la situación ya no es igual que antes (comentario de un promotor, en Muñoz, 2004).

> Por esta razón se inicia primero la educación secundaria, para que los jóvenes que terminen sus preparaciones en la escuela secundaria autónoma zapatista sean ellos mismos quienes pasan a dar su servicio a nuestros pueblos, como promotores y promotoras de educación autónoma, salud, agroecología, medios de comunicación, contabilidad, e incluso nuestros futuros dirigentes. Porque realmente son ellos los que conocen nuestras necesidades, nuestros sufrimientos, nuestra cultura, nuestra lengua y nuestra forma de organizarnos (promotor de la ESRAZ. Segundo encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo, www.enlacezapatista.org.mx).

En la escuela oficial no existe un seguimiento puntual a los egresados; sin embargo, cada vez son más los que continúan sus estudios a nivel medio superior, principalmente en el Cobach, en San Andrés. Otras opciones son el trabajo como instructores bilingües en los programas de educación comunitaria del Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe), los trabajos en la escala inferior del mercado laboral en San Cristóbal –sirvientas y peones– y más recientemente la emigración fuera del estado de Chiapas.

Como parte de mi trabajo docente participé en varias reuniones de evaluación del trabajo educativo en ambas escuelas –en las que socializaba mis propias reflexiones– y quiero cerrar este apartado con frases expresadas sobre dichas evaluaciones. Después de una serie de propuestas de cambio, al finalizar una reunión en la EST, varios profesores se expresaron sobre las mismas: "todo es falso, nada es cierto [...] es pura falsedad, pura hipocresía [...] lo único que a todos les interesa y por lo que están aquí es por el salario, no es cierto que quieran unión en el grupo de la escuela [...] es pura boca, ya mañana todos se olvidan de lo que dijeron [...]". Por su parte, tras la evaluación realizada en la ESRAZ, una promotora comentó: "cuando vemos nuestra realidad, cuando vemos que sufrimos mucho, es que da mucho coraje, pero coraje para seguir en la lucha, coraje para seguir adelante, aunque sea muy difícil", al momento un promotor sentado cerca de mí aplaudió este mensaje y me comentó en voz baja: "las mujeres sí que son más chingonas que nosotros, ellas sí saben cómo decir bien esas cosas".

Reflexiones finales

> La única coincidencia entre el gobierno foxista de extrema derecha, que se instaló en medio de la confusión de los mexicanos el 1 de diciembre de 2000, y las comunidades zapatistas de Chiapas, que se asumen autónomas en cumplimiento de los *Acuerdos de San Andrés*, es que comparten la convicción de que la educación pública tiene un valor estratégico, pues puede contribuir a que los mexicanos de mañana estén más sometidos al proyecto ideológico y político de las multinacionales, como pretende Fox, o sean por el contrario capaces de desarrollarse en libertad y defendiendo el derecho a la diversidad, como sostienen los zapatistas con una convicción que ha hecho de la resistencia el sostén fundamental de su vida (Luis Javier Garrido, *La Jornada*, 24 de septiembre de 2004).

Ante una realidad como la descrita, todo pareciera indicar que la educación oficial indígena es un fracaso y extrañaría su continuidad. Sin embargo, el fracaso es únicamente parcial, en el terreno de la transmisión de conocimientos –en el currículo abierto–, ya que en el sentido del currículo oculto la transmisión de ciertos valores, actitudes y normas es bastante exitosa. Se transmiten oficialmente valores de corte moderno-liberal como el individualismo, la competencia, la superioridad de los agentes, conocimientos y significados no indígenas, la organización vertical, la aceptación pasiva, etcétera, lo que lleva implícito el mensaje de que los indígenas son incapaces de educar a sus generaciones jóvenes y necesitan de los mestizos para que les transmitan parte de la sabiduría "occidental"; mestizos que, además, no pueden o no quieren ocultar sus sentimientos racistas y discriminatorios hacia lo indígena. Por si esto fuera poco, también se ha propalado exitosamente el mito liberal de la escuela, y los indígenas han depositado altísimas expectativas en la escolarización, acabando con su histórica resistencia a la misma, por lo que bien podríamos hacer eco a las expresiones de algunos académicos que caracterizan a la educación oficial indígena más bien como una farsa y un fraude.

Por el otro lado, en las escuelas autónomas se han puesto en práctica innovadoras formas de organización escolar que resignifican ciertos valores y costumbres indígenas y que inciden en la transformación de aspectos curriculares y pedagógicos tradicionales. Un proceso de construcción social de la escuela ciertamente lleno de obstáculos y contradicciones pero mucho más significativo para los sujetos indígenas, en el que se viven, principal aunque no exclusivamente, valores como la cooperación, el trabajo colectivo, la reciprocidad, la solidaridad, la organización

horizontal, la participación activa, la revaloración de los agentes, conocimientos y significados indígenas, entre los principales.

Sin lugar a dudas, mucho se ha hecho en materia de educación indígena –incluso oficial– en los años que siguieron al levantamiento zapatista y, a pesar de sus detractores, mucho se ha debido al impulso del EZLN –directa o indirectamente–, pero aún queda mucho por avanzar. Ha quedado claro que la transformación radical de la educación escolar enfrenta muchas resistencias –políticas y culturales–, y que no es suficiente, aunque sí muy necesario, con tener autonomía y declararse en resistencia frente al Estado, dado que las estructuras de dominación han sido internalizadas, es decir, están incorporadas en cada uno de nosotros.

Aunque la práctica escolar al margen de las estructuras del Estado –del sistema educativo oficial– y más vinculada con la comunidad, con lo local, con la vida cotidiana, abre inusitados espacios a innovaciones organizativas y pedagógicas, es necesario un proceso continuo y permanente de autoreflexión crítica sobre dicha práctica y sobre la realidad en general que cuestione sus más inobjetables significados, que reconozca la capacidad de transformación de los agentes sociales; pero que no se quede estancada en la moda académica de celebrar esa agencia, sino que también reconozca las "condiciones estructurantes" que limitan de manera importante esa capacidad, pero que también supere las visiones fatalistas que ven en el avance actual del neoliberalismo una fuerza imposible de resistir. Parafraseando a Marx, reconocer que el hombre construye su propio destino pero no en condiciones de su elección.

Dado que la escuela ha sido un espacio privilegiado para el ejercicio de la dominación liberal –aunque no exclusivamente–, actuar desde la misma es un arma de doble filo para los movimientos contrahegemónicos, y es preciso un conocimiento amplio de sus mecanismos para evitar reproducir, y lograr revertir, sus estructuras de dominación. Es imperativo "conocer para resistir y transformar". No es suficiente con reformar la escuela, es preciso iniciar procesos de transformación radical de la escuela desde sus raíces; refundarla, construir Otra escuela, integrada a los marcos socioculturales locales; una escuela indígena, desde la cultura indígena, en la que los actores indígenas sean los agentes principales; obvia y necesariamente, en un marco de autonomía política y cultural, e incluso económica.

A mi juicio, el logro más importante de las escuelas autónomas, y del movimiento zapatista en general, es haber generado los espacios y las condiciones para que muchos actores indígenas –no exclusivamente zapatistas– se convirtieran en

agentes directos en la construcción de sus propios proyectos y ya no siguieran siendo los receptores, hasta cierto punto pasivos, de las políticas gubernamentales o de las acciones de las ONG, lo que aún sigue ocurriendo en el terreno de las políticas oficiales. Con muy escasos recursos económicos y en condiciones sumamente adversas –asediados por la guerra de baja intensidad–, los zapatistas nos han mostrado el enorme potencial transformador que encierra esa lucha social que combina los mejores aspectos de la ideología revolucionaria de izquierda y la cultura de los grupos oprimidos, los de abajo, en particular la cosmovisión indígena indoamericana.

Es preciso, entonces, para la sociedad mexicana, y mundial, no dejar pasar las enormes posibilidades de transformación social que ha abierto, y sigue haciendo contra viento y marea, el zapatismo. Es necesario, como dice McLaren (1998), tomar estratégicamente esos espacios de esperanza, aunque no exclusivamente tomarlos "cínicamente"; debemos también contribuir a mantenerlos y a ensancharlos, sea desde el frente zapatista o desde cualquier otro frente.

Buena parte de esa lucha por la transformación social se debe librar en el terreno educativo, pero no hay duda que no se puede separar la lucha por la transformación de la escuela de la lucha por la transformación de la sociedad. Por ello, es imprescindible que todo trabajo pedagógico que se pretenda transformador se complemente con la lucha en el terreno político para así generar las condiciones de su propio desarrollo.

De la casa a la escuela zapatista
Prácticas de aprendizaje en la región ch'ol

Kathia Núñez Patiño

En 1993 el Estado mexicano inicia una serie de reformas parciales dirigidas a la población indígena en nombre del reconocimiento de la diversidad cultural de México, en las cuales se "proclamó oficialmente la descentralización del sistema educativo nacional y se decretaron reformas jurídicas que legislan sobre el derecho a la justicia, a la administración y a la educación, de acuerdo con las características culturales y lingüísticas de los pueblos indoamericanos" (Muñoz, 2001:463). No fue hasta 1994 cuando irrumpe el movimiento indígena zapatista, que el debate en México sobre los derechos a la diversidad se intensifica.

En los *Acuerdos de San Andrés* (1996), se establece que la educación que imparta el Estado debe ser intercultural, así como la necesidad "de elevar a rango constitucional el derecho de todos los mexicanos a una educación pluricultural que reconozca, difunda y promueva la historia, costumbres, tradiciones y, en general, la cultura de los pueblos indígenas, raíz de nuestra identidad nacional" (Hernández y Vera, 1998:73).

Frente a la falta de cumplimiento de estos acuerdos por los gobiernos federales y estatales, los zapatistas han puesto en práctica su principal demanda, la de la autonomía de los pueblos indígenas dentro de su territorio. De esta manera, persiste "la disyunción entre el proyecto de construcción de una sociedad multicultural y la lucha contra la exclusión y las desigualdades" (Muñoz, 2001:439).

En estas dos disyuntivas, la educación ocupa un lugar importante al ser considerada como un ámbito privilegiado en el proceso de socialización infantil, y desde la cual se pueden abrir espacios de diálogos interculturales que lleven a transformar las relaciones entre las diversas culturas y alcanzar relaciones más

justas entre ellas, pero que no implica necesariamente lograr siempre el consenso, pues el conflicto entre culturas es persistente.

En el presente trabajo, se aborda el estudio de la educación dentro del debate de la diversidad cultural y desde la práctica escolar en una escuela autónoma zapatista ubicada en una comunidad del pueblo ch'ol. Se explora en un primer momento el lugar del niño en la socialización de la cultura y los estilos culturales de aprendizaje en la zona ch'ol del municipio oficial de Salto de Agua, para luego pasar al espacio del aula escolar. Mi interés es mostrar las dificultades y logros en la articulación entre el aprendizaje del conocimiento local y estilos de aprendizaje en la casa y en la realidad cotidiana del aula, pues es ahí, de acuerdo con Elsie Rockwell (1995, 2009a), donde se empiezan a marcar y a hacer los caminos hacia una transformación en los procesos educativos.

Hasta el momento, la educación indígena en México, a partir del modelo bilingüe bicultural y, más recientemente, su paso hacia la llamada interculturalidad, se refleja sólo en:

> [...] propuestas didácticas implantadas por organismos estatales [...] han puesto el acento en la incorporación de la lengua materna como medio de enseñanza, y en la introducción de contenidos étnicos en el currículum escolar, marginando –probablemente por la casi inexistente investigación al respecto– la recuperación de los estilos de interacción y patrones de comportamiento que el niño ha aprendido antes de entrar a la escuela (Bertely, 2000:90).

La cuestión de la interculturalidad en proyectos educativos va más allá del establecimiento de la enseñanza en lengua materna dentro del aula escolar, porque implica la construcción de nuevas relaciones que transformen la asimetría entre culturas y grupos sociales específicos. En este sentido, uno de los puntos centrales a plantear en la elaboración de proyectos interculturales es principalmente su función y dirección, pues pareciera que los indígenas son los únicos que deben "aprender" a relacionarse de "una forma correcta" con la cultura nacional, por el simple hecho de ser diferentes. Esto resulta una ironía, cuando son precisamente ellos quienes han padecido históricamente las relaciones interculturales basadas en la explotación, el rechazo, la marginación y el olvido.

Abordar la casa y la escuela permite conocer las formas culturales de aprendizaje propias de la socialización infantil ch'ol a partir de la organización social de la casa,

y los espacios de acción de los niños en el proceso de una manera más global. Un concepto útil en el estudio de este proceso es el de "participación guiada", el cual pone énfasis en el análisis de la participación infantil, a partir de la tesis de que los niños son guiados por otros agentes en el proceso de socialización de maneras no explícitas y como parte de estructuras de participación donde desempeñan diversos papeles (Rogoff, 1993).

Durante el trabajo de campo en la región ch'ol, fueron de gran ayuda ideas de muchos investigadores que han abordado el tema de la educación y la socialización infantil desde diversas miradas como la antropología, la psicología y la lingüística, que resaltan el valor de las formas culturales de enseñanza-aprendizaje, las cuales han guiado mis observaciones, por ejemplo, en la cultura tseltal. Al respecto, Antonio Paoli (2003) señala que se da un modelo "autónomo" de la persona, y los valores derivados de éste influyen en la forma en que los niños participan en las situaciones de aprendizaje en su cultura. Otros estudios señalan la importancia de las metas culturales que cada grupo social establece para el proceso de socialización (Fajans, 1997).

También desde la antropología educativa se ha señalado la importancia de avanzar en el estudio de la cultura local para comprender mejor las formas en que los niños aprenden en el ámbito doméstico y el de la comunidad, con la finalidad de poder trasladar esa formas de aprendizaje al aula, así como indagar sobre las diversas formas en que la cultura local se manifiesta en el aprendizaje dentro del aula. Uno de los señalamientos más importantes de esta área del conocimiento es que las culturas desarrollan formas específicas en que los niños aprenden su cultura, y que el reconocimiento de esas formas de aprendizaje y su incorporación al aula escolar apoyarían los espacios de acción en el aprendizaje infantil y nos da pistas sobre posibles articulaciones con lo intercultural en un proyecto educativo en contextos multiculturales.

Estas ideas aportan aspectos que se deben analizar y registrar dentro de la realidad cotidiana y qué mejor que en una escuela autónoma indígena, donde el debate acerca de la importancia de integrar los contenidos culturales dentro del aula, es ya un hecho; mismo que además ya comienza a incidir en las prácticas educativas de las escuelas oficiales. De acuerdo con Elsie Rockwell (1995) es importante estudiar la escuela cotidiana en toda su complejidad y su potencial para la transformación, rescatando la capacidad de participación tanto de los maestros como de los alumnos en el proceso de aprendizaje.

Este panorama teórico se enmarca en un contexto en el que la diversidad cultural es un rasgo característico en la constitución de las sociedades. Tal hecho ha generado diversos posicionamientos frente a las demandas políticas de los numerosos grupos que han sido excluidos, bajo categorías universales para homogeneizar a la población en el proceso de construcción de los Estados nacionales.

La socialización: rescatando el papel participativo de los niños

Por socialización se entiende el proceso en el que se transmiten y configuran los conocimientos, los modos de percibir y categorizar la realidad, así como los valores socialmente determinados que se encuentran en la base de sustentación de las dimensiones del orden social. En este proceso los niños aprenden una serie de elementos como las creencias, comportamientos y sentimientos de acuerdo con el papel que desempeñan en su cultura, entendiendo papel como la expectativa que se espera del niño según su posición dentro del grupo social. Es decir, a las maneras en cómo los niños llegan a ser miembros competentes social y culturalmente al interior del grupo en el que viven.

Esta formación se desarrolla de manera sistemática y espontánea, cuya influencia en los individuos se da a partir de procesos complejos durante toda la vida, aunque esto aluda en parte al rol participativo de lo niños como sujetos. Esta concepción de la socialización refiere al proceso general, sin embargo, la sociología ha planteado una crítica del concepto ya que:

> [...] en los estudios sociológicos de la infancia, la socialización se toma a menudo como sinónimo de aculturación, porque este término implica que el niño adquiere la cultura del grupo humano en el que se encuentra. Sin embargo, los niños no son vistos como individuos totalmente preparados para participar en el complejo mundo de los adultos, pero comienzan a tener el potencial para ser lentamente introducidos dentro del contacto con las existencias humanas (Ritchie y Collar, 1964, citados en James *et al*., 1998:23-24).

De esta manera, se critica la socialización, entendida como la "internalización" de la coacción social, proceso que ocurre mediante la regulación de las estructuras, entendidas como externas, en lugar de considerar la socialización como un proceso que surge de las interacciones cotidianas, en una especie de negociación dinámica

y continua. Por lo tanto, se abandona la visión de un niño pasivo y se le asume como un ser que participa de manera activa en la socialización y que va emergiendo gradualmente.

Las principales críticas surgen de diferentes disciplinas como la lingüística, la antropología y la psicología cultural donde se rescata la visión del niño como agente. De esta última disciplina, Barbara Rogoff por ejemplo se centra en cómo la socialización de los niños se da participando en actividades cotidianas con la guía de los adultos, de tal forma que propone el concepto de "participación guiada" que define como "un proceso en el que los papeles que desempeñan el niño y su cuidador están entrelazados, de tal manera que las interacciones rutinarias entre ellos y la forma en que habitualmente se organiza la actividad proporcionan al niño oportunidades de aprendizaje tanto implícitas como explícitas" (1993:97). Aquí, la interacción y los arreglos o disposiciones entre niños y sus cuidadores son la base de la discusión. Las estrategias de los niños son complementadas en la interacción adulto-niño, donde el niño está en una inmersión gradual para su adquisición de las habilidades y creencias propias a su sociedad.

El concepto de participación guiada es importante porque destaca las diferencias culturales en las que el proceso de socialización se desarrolla, al considerar que la estructura social y la forma en que tiene la sociedad de organizar la actividad condicionan muchos aspectos del guión y del reparto de papeles. Sin embargo, y enfatizando este concepto para la práctica escolar, el aprendizaje central se da a partir de la interacción entre maestros y alumnos. El niño selecciona, interpreta e integra, a su manera, los elementos que se le presentan, y así genera conocimientos que pueden superar o contradecir el contenido transmitido (véanse Rockwell, 1995 y 2009a; Paradise, 1991; De Haan, 1999; Rogoff, 1993).

Las diferentes formas en que los niños participan en la organización de actividades cotidianas que cada sociedad establece nos dan la pauta para conocer las diferencias culturales en las que se produce el aprendizaje de los niños. En este sentido, Antonio Paoli (2003:15-16), quien ha estudiado procesos de socialización entre los tseltales, da cuenta de diferentes contextos o "ámbitos de sentido" en los que se produce el aprendizaje. Por ámbitos de sentido se entiende la realidad que se configura en espacios físicos como la comunidad, la casa, la milpa, el monte y el arroyo.[1] Son de utilidad para explorar la forma en que pueden ser explícita

[1] Los ámbitos de sentido entendidos como construcciones abstractas de la realidad y no espacios físicos.

o implícitamente estructurados para ofrecer al niño formas de aprendizaje en su socialización, de tal manera que los espacios y tiempos de la infancia pueden estar regulados, pero también se puede escapar de esa regulación, abriendo espacios autónomos de participación infantil.

Por tanto, más que privilegiar destrezas, valores y formas culturales de aprendizaje sobre otras, la tarea sería reconocer las diferencias culturales en las prácticas de aprendizaje. De Haan (1999) propone un concepto que ha llamado "creación de situaciones de aprendizaje o de significados que provocan aprendizaje", con él intenta establecer las relaciones entre el aprendizaje y la cultura, donde las diferencias culturales son reconocidas, tomando en cuenta "las múltiples actividades del aprendizaje y una visión en la que el aprendizaje toma espacios como una función en todo tipo de actividades culturales".

Estas nociones pueden dirigir el análisis hacia una visión del aprendizaje que liga de manera efectiva ciertos contextos institucionales con determinados formatos pedagógicos aprovechados por encima de otros, y posibilitan considerar al aprendizaje basado en prácticas de otras "normas culturales y modos de estructurar u organizar las prácticas de aprendizaje". Estos dos aspectos pueden ser de utilidad para estudiar con mayor exhaustividad las diferencias culturales en las prácticas de aprendizaje; asimismo, pueden ser considerados como dilemas del aprendizaje, los cuales tienen que ser resueltos en las situaciones de aprendizaje de formas diversas en cada contexto cultural.

En el desarrollo del trabajo etnográfico que se realizó en la casa de una familia ch'ol, se explora el tipo de participación guiada que se despliega en la socialización de los niños ch'oles,[2] con la finalidad de identificar cuáles son las formas culturales que de este proceso emanan a partir de su organización sociocultural y cómo éstas expresan y despliegan el aprendizaje dentro del aula escolar de la escuela zapatista de estudio.

[2] La mayor parte de la información obtenida en la etnografía de la casa es de la comunidad de El Bascán por ser donde establecí mi estancia, encontrando coincidencias observadas en San Miguel durante los viajes dedicados a la observación de la escuela autónoma zapatista y en las dos ocasiones en las que me pude quedar en casas de dos familias de esta comunidad. La mayoría de esta información no se pudo incluir en el presente capítulo por cuestiones de espacio, pues el principal interés ahora es mostrar las características generales de la socialización infantil de las comunidades ch'oles de estudio y cómo éstas se ponen de manifiesto dentro del aula escolar de la escuela zapatista.

Socialización, participación e interculturalidad

La idea de vincular el aprendizaje y la cultura tiene como objetivo reconocer las diferentes formas en que los niños participan. Es decir, que los niños no sólo reciben la guía de los adultos, más bien, ellos buscan, estructuran y demandan la asistencia de todo lo que les rodea para aprender cómo resolver problemas de todo tipo. Refuerza la complementariedad de los roles de los niños y los adultos para fomentar el desarrollo de los niños en su contexto cultural; pero al trasladarse al aula, la mayoría de las veces, las formas cotidianas de aprender en la casa se enfrentan a otras en donde las relaciones que se establecen entre los maestros y los alumnos para el aprendizaje más que fomentarlo se entorpece al establecer dentro del proceso de aprendizaje ciertas prácticas que privilegian valores, conocimientos, metas y modos de aprender, que poco tienen que ver con la realidad cotidiana de los niños indígenas.

Por ejemplo, cuando los niños en la comunidad ch'ol no terminan de asimilar ciertos aprendizajes al realizar sus actividades cotidianas como hacer tortillas, lavar la ropa, limpiar la milpa, etcétera, abandonan las actividades y los padres o hermanos mayores las asumen para continuar con el proceso de aprendizaje; mientras que en la escuela oficial, la mayoría de las veces sólo se asume que los niños son incompetentes al no asimilar las lecciones "enseñadas" y calificar a los niños como tontos o poco inteligentes al establecer evaluaciones homogeneizantes.

En las comunidades donde realicé mis observaciones, no se estandariza a los niños, sino que se reconoce la diversidad de habilidades que los niños pueden adquirir a partir de su propia inclinación a ciertas actividades, por lo que si un niño no trabaja bien la milpa, no es porque no sepa sino que "no quiere aprender", pero puede ser muy bueno, pescando[3] o cazando. Aunque cabe señalar que la mayoría de los niños y niñas aprenden casi todas las actividades, como es la milpa, la pesca y la cacería, la recolección de leña, diferenciar las hierbas comestibles o de curación más útiles, pero a medida que crecen y se insertan en otras actividades se van especializando a partir del género y de las destrezas reconocidas en determinadas actividades. Por ejemplo, la preparación de alimentos es una labor exclusiva de las niñas.

[3] En la mayoría de las comunidades ch'oles del municipio de Salto de Agua la pesca es importante, pues tienen muy cerca dos ríos caudalosos: Bascán y Tulijá.

En este sentido, la investigación de *La escuela cotidiana* (Rockwell, 1995) permite explorar las formas en que se dan los procesos de estructuración en la socialización, a partir de las prácticas cotidianas en las que se produce el aprendizaje. Esto con la finalidad de conocer las formas en que el aprendizaje se estructura cotidianamente en las actividades dentro de la organización social y cómo éste se manifiesta o reprime en las prácticas escolares, estableciéndose al interior del aula relaciones interculturales asimétricas, a pesar de que los programas oficiales señalan la integración de contenidos culturales en los programas de estudio para la población indígena.

Estas ideas, que señalan la importancia de trasladar las formas culturales que los niños aprenden en el espacio de la casa hacia la escuela, pueden ofrecer alternativas para desarrollar nuevos programas que tiendan a eliminar las asimetrías interculturales en el aula y dar continuidad al proceso de socialización infantil, de acuerdo con las necesidades reales de las comunidades indígenas, así como abriendo espacios para la participación en la elaboración de los planes y programas de estudio oficiales. Esto trae nuevas ideas para la formulación de una educación intercultural en sociedades constituidas por una amplia diversidad cultural, ya que lo intercultural no sólo tiene que ver con la inclusión de contenidos relativos a las culturas indígenas, sino también con las formas en que se aprende y actúa en la cultura propia.

De esta manera, el acercamiento a las prácticas cotidianas de los niños que "aprenden su cultura" ofrece nuevas alternativas para la definición de objetivos para una educación intercultural que pueda vincular conocimientos de la casa con los de la escuela en función de un desarrollo local, y que promueva la participación política de los indígenas en el plano nacional. Situación muy lejana si revisamos cuál ha sido la postura del Estado al excluir la participación de los pueblos indígenas en las decisiones que dirigen el rumbo del país, siendo la educación un claro ejemplo de ello al limitar la interculturalidad sólo a los pueblos indígenas, cuando el resto del país ni siquiera conoce la diversidad cultural de la que es parte.

La educación como espacio de disputa política de los procesos de socialización: cambio y reproducción

El sociólogo Pierre Bourdieu plantea la educación como una forma de control para el mantenimiento del poder político, "que contribuye eficazmente, allí y

donde quiera, a asegurar la reproducción de la estructura social, logrando la perpetuación de la estructura de la distribución permanente que, aunque tenga todas las apariencias de igualdad, está marcada por un sesgo sistemático a favor de los detentores de un capital cultural heredado" (Bourdieu, 1998:128).

Esto es así porque la transmisión de conocimientos es subordinada por la transmisión de valores implícitos en lo que oficialmente se considera adecuado enseñar en las escuelas, de tal manera que "la escuela está bastante bien adaptada a su objetivo histórico, pero que ese objetivo no es la transmisión del saber sino la obediencia a la autoridad y el respeto a las normas" (Delval, 1991:27). De ahí que una de las críticas más fuertes se dirija a la idea falsa de una neutralidad política en los proyectos educativos que lleva a cabo el Estado.

Dentro de estos dos modelos generales de educación: la reproductora y la liberadora, podríamos señalar al modelo educativo dirigido por el Estado desde una visión integracionista y homogeneizadora de las diversidades culturales que pretende mantener el sistema de relaciones sociales actual; frente al modelo que se construye desde las comunidades zapatistas en resistencia que intenta incorporar a los sujetos con sus especificidades culturales en la escuela autónoma, respetando las diversas variantes que se van configurando en cada una de las regiones que conforman el territorio zapatista, siendo al mismo tiempo una de las demandas políticas del movimiento zapatista en México.[4]

De esta manera, surge un debate sobre la educación "intercultural" ante la necesidad de replantear una educación que reconozca la constitución de las sociedades culturalmente diversas, demandas que provienen de movimientos sociales. En este sentido, tanto el Estado como los movimientos sociales plantean una educación intercultural. Sin embargo, se asume la interculturalidad de dos formas contrapuesta: desde el Estado encontramos el reconocimiento formal de la diversidad cultural y la propuesta de una educación intercultural, pero con contenidos que aún están muy lejos de integrar la participación de los pueblos

[4] Esta generalización que señalo es con el fin de presentar los aportes que la escuela autónoma zapatista ofrece para la construcción de una educación intercultural, mas no con el fin de señalar que sólo existen estos dos programas y simplificar el complejo entramado en el que se inserta la educación en México, con más alternativas educativas que se generan desde lo local en otras regiones del país y de Chiapas y también esfuerzos de sujetos que dentro del sistema educativo nacional promueven cambios y generan novedosas prácticas educativas.

indígenas y desde los movimientos sociales, el reconocimiento no es completo hasta que la educación intercultural no sea apropiada por los propios sujetos y lo intercultural se deje de ver sólo como un asunto de indígenas y se transforme en un asunto nacional.

En este sentido, el modelo de educación intercultural que propone el antropólogo y pedagogo Jorge Gasché (2001) es una crítica hacia aquellos que se llevan a cabo o se proponen desde las instituciones gubernamentales en varios países con población indígena, donde se trata de modelos subyacentes en la clasificación de contenidos en un conjunto de capítulos que en realidad producen la monografía antropológica de un pueblo indígena y no su cultura viva.

Por otro lado, al colocar a los sujetos como productores de cultura, siendo los niños participantes activos y la socialización un proceso interactivo y situado, la educación intercultural se presenta como un espacio de reproducción de valores locales y de vinculación con conocimientos útiles en el desarrollo o cambios sociales de acuerdo con las metas del grupo.

La escuela como espacio privilegiado para la socialización infantil es un terreno de pugna constante por parte de los diferentes proyectos políticos en la dirección del Estado, por ser un ámbito reproductor de valores y de relaciones sociales, pero también un espacio generador de cambios. En este sentido la escuela, más que una demanda social por el reconocimiento de los derechos culturales, reclama, desde el zapatismo, un espacio reproductor de valores culturales indígenas y de cambio social que exige del Estado no sólo el reconocimiento sino la distribución de recursos y de espacios de participación política que permitan ejercer las demandas de autonomía.

De ahí que estas ideas que se presentan forman parte de un compromiso que permita, desde el estudio de la socialización en los ámbitos de las prácticas cotidianas, ayudar al proceso de construcción de estas escuelas autónomas que gracias a la oportunidad de explorar el proceso de socialización de manera triangular entre las formas en que los niños aprenden en casa y la vinculación de estas formas con la escuela oficial y autónoma, muestran la necesidad de establecer una educación intercultural que permita a los sujetos decidir la dirección de una reproducción de valores culturales y cambios sociales conforme a sus intereses.

La escuela autónoma en la región ch'ol

La escuela autónoma de estudio pertenece al municipio autónomo de El Trabajo, ubicado en la comunidad Roberto Barrios, ahí también se encuentra la Junta de Buen Gobierno Que habla para todos, y el Caracol V La semilla que va a reproducir, inaugurados en agosto de 2003, "encaminadas en dos sentidos: potenciar la coordinación regional en las iniciativas de construcción de la autonomía y corregir los problemas que enfrenta el proceso autonómico" (Ornelas, 2009).[7]

La creación de las Juntas de Buen Gobierno no limita las competencias de los ya creados municipios autónomos, los cuales se constituyen por varias comunidades que se han formado a partir de lazos de afinidad –trabajo en común, lengua, relaciones familiares, etcétera–, siendo los ámbitos centrales de competencia de los municipios: la educación, la salud, la organización productiva y la impartición de justicia.

De esta manera, las Juntas de Buen Gobierno pretenden coordinar, sin limitar o imponer, los diferentes procesos autonómicos que se están dando en las regiones de influencia zapatista. Uno de esos procesos es la construcción de las escuelas autónomas, diferentes en cada una de las regiones, pretendiendo no homogeneizar las prácticas o contenidos, sino conocerse y complementarse en la diversidad de contextos culturales.

Las educación, según las propias demandas políticas de los zapatistas, se plantea como una alternativa a los proyectos oficiales del Estado por ser programas impuestos que responden a los proyectos políticos en el poder y no a las necesidades de la comunidad. Respecto de la educación oficial, las comunidades indígenas han señalado el ausentismo y el alcoholismo de los profesores, su intromisión en asuntos internos de la comunidad, su falta de respeto por las lenguas y las culturas locales, su ineficacia docente demostrada en que los niños "no aprenden ni a escribir una carta", el uso de castigos físicos contra ellos, la frecuente agresión y abuso sexual hacia las mujeres, la irrelevancia de muchos de los contenidos que enseñan y las cuotas que cobran a pesar de que la educación es gratuita.

Las escuelas autónomas son creadas para desarrollar una educación que permita no sólo recuperar sino potencializar las culturas indígenas que han estado sometidas a proyectos nacionales, entendiendo que la educación para los indígenas "es la forma en que el indígena deja de ser indígena, aprende español, olvida su lengua, se amestiza o se ladiniza, como se decía antes, y eso significa que ya mejoró, el

momento en que dejó de ser indígena" (subcomandante insurgente Marcos, en Muñoz Ramírez, 2003:282).

La dinámica que han tenido las diferentes escuelas autónomas es muy diversa, responde al respeto que se otorga a cada uno de los procesos en el que se inscriben las escuelas zapatistas. La primera experiencia que tuve de una escuela autónoma fue en la región tojolab'al, cerca del antes llamado Aguascalientes de La Realidad, en 1997, a partir de un proyecto elaborado por diferentes Comités Civiles de Diálogo del Frente Zapatista de Liberación Nacional, cuyo objetivo era construir y mantener bibliotecas comunitarias. En esa ocasión, la comisión tenía que trabajar en las bibliotecas de las comunidades San José y La Realidad; personalmente sólo estuve en la primera. La escuela estaba a cargo de dos estudiantes universitarios, parte de un grupo más amplio que presta servicio como maestros en diferentes escuelas autónomas. Esta experiencia muestra los inicios de la puesta en marcha de las escuelas autónomas zapatistas, que poco a poco conformarían proyectos planeados a partir de la capacitación de jóvenes, bases de apoyo zapatista, que han conformado el grupo de promotores comunitarios de educación en diferentes regiones de su ámbito, dentro del proyecto Semillita del sol, el cual llegó a la región ch'ol a finales de la década de 1990.

En la región de Los Altos de Chiapas, donde se ubica el Caracol II de Oventik, se ha desarrollado el Sistema Educativo Rebelde Zapatista de Liberación Nacional en los niveles de primaria y secundaria (véase el artículo de Raúl Gutiérrez en el presente volumen).

Mi segunda experiencia fue precisamente en esta región, acompañando a la caravana de educación integrada por jóvenes estadounidenses de Escuelas por Chiapas, con el cometido de apoyar en la construcción de la escuela secundaria. La caravana coincidió con la celebración del primero de enero de 1999; el Consejo de Educación, conformado por indígenas mayores, dio la bienvenida y agradeció el trabajo de los jóvenes, dejando en claro el tipo de participación que tenía el grupo: financiar, acompañar el proceso autonómico o apoyar en los trabajos de construcción; los *currículos* escolares quedaban bajo el control de las comunidades.

En este tiempo se podría decir que se marca la etapa de construcción de los proyectos de educación autónoma, como parte integral del proceso autonómico de los municipios zapatistas. Mucho camino se ha recorrido desde las primeras experiencias que han nutrido los contenidos de los proyectos educativos, desarrollados por asesores en vinculación con los promotores que se forman a partir

de las prácticas escolares y acompañados por las autoridades de los municipios autónomos, por medio de los Consejos de Educación, elegidos en las asambleas de las diferentes comunidades que conforman los municipios autónomos.

De estas primeras experiencias, que comenzaron en comunidades del Municipio Autónomo San Pedro de Michoacán –La Realidad–, las "reflexiones revelaron la necesidad de que estas escuelas [autónomas] se fueran construyendo poco a poco, con flexibilidad, coherencia y significación" (proyecto Semillita del sol). En el caso del proyecto Semillita del sol, en el municipio autónomo de El Trabajo, las escuelas autónomas que son parte de este proyecto se han puesto en marcha a partir de modos distintos. Por ejemplo en una comunidad de este municipio –Roberto Barrios–, en su totalidad integrada por bases zapatistas, tomaron la escuela oficial y el maestro decidió formar parte de la escuela autónoma, separándose del programa oficial. En otros casos, donde la población está dividida, se construyó la escuela o se dio un local y coexiste con la escuela oficial. En muchos ejemplos, como el de la escuela que se presenta, la constante en este proceso ha sido la elección de los promotores, sin pago alguno y con el apoyo comunitario para su alimentación, y la elección de los Comités de Educación, quienes acompañarán el trabajo de los promotores.

Actualmente el proyecto Semillita del sol, dentro del municipio autónomo del Trabajo, cuenta con cuatro generaciones de promotores indígenas tseltales y ch'oles, que han tenido una capacitación intensiva de entre seis y ocho meses. La cuarta generación terminó su capacitación en marzo de 2004, con la participación de los capacitadores indígenas, previamente formados para esa función por los asesores, siendo las Juntas de Buen Gobierno las que median la relación entre las escuelas autónomas y la participación de las organizaciones civiles solidarias.

De acuerdo con los datos obtenidos por la periodista Gloria Muñoz Ramírez (2004a) sobre el proceso en desarrollo del proyecto de autonomía indígena dentro del territorio zapatista Caracol V, con sede en la comunidad Roberto Barrios, Marez El Trabajo, un integrante de la Junta de Buen Gobierno señala que:

> [...] se les abrió a los padres de familia zapatista una alternativa diferente a la del gobierno. Muchos nos critican, dicen que no hacemos bien el trabajo, pero el caso es que ahora tenemos 352 promotores de educación que dan clases en 159 escuelas en resistencia, de las cuales son totalmente nuevas 37. En ellas se forman cerca de 4 000 niños y niñas zapatistas.

La apertura de la escuela autónoma tuvo diferentes repercusiones en la región. En algunas comunidades cuyos maestros no estaban de acuerdo con apoyar el proyecto fueron despedidos de ellas, en otras los maestros lo apoyaron, y en varias las dos escuelas, autónoma y oficial, funcionaban. También hay comunidades donde sólo había escuela oficial, pero por el sólo hecho de saber de las escuelas autónomas, la población en general exige cada vez más a los maestros oficiales puntualidad, respeto a los niños y a la comunidad, así como una mejor enseñanza a los niños. Uno de estos casos se dio en la comunidad El Bascán, donde si bien se ha establecido una relación cordial entre padres y maestros, hay cada vez más participación del Comité de Educación en las asistencias de éstos; cuando no acuden, tienen que avisar al Comité además de justificar la inasistencia.

En lo que respecta a la Escuela Autónoma de San Miguel, pareciera que se encuentra en una situación de competencia con la escuela oficial; se ubica en una casa provisional en espera de construir el edificio, espacio donde articular la formación de los niños en cuatro pilares de la autonomía indígena dentro de territorio zapatista: la producción, la salud, la educación y la justicia.

Escuela Autónoma Zapatista *I Nich Lak Pijt'aya*, Flor de la esperanza

La escuela autónoma en la que se realizó la investigación tiene por nombre *I Nich Lak Pijt'aya* y comenzó a funcionar en el año 2000 con dos promotores, en la comunidad ch'ol de San Miguel. El primer promotor que inició con esta escuela era originario de otra comunidad, en las primeras dos generaciones de promotores de educación no había elegido San Miguel. Fue hasta la tercera generación que los dos promotores actuales iniciaron su capacitación; uno de ellos, también promotor de agroecología, al contar con doble capacitación, tiene una visión y planes de la escuela que lo colocan con cierta ventaja para integrar los demás proyectos que se desarrollan en el municipio autónomo.

Las decisiones relacionadas con la educación, dentro de la comunidad, se llevan a cabo siempre en consenso con el representante del Consejo de Educación, los padres de familia, el promotor y los niños. Los acuerdos tomados los lleva el Consejo de Educación a las reuniones del Comité de Educación del proyecto general.

Esta organización en la toma de decisiones, en la construcción de las escuelas autónomas, permite una mayor participación de los involucrados en el proceso

de autonomía, y por lo tanto se trata de que la educación, más que provocar un enfrentamiento cultural entre escuela y comunidad, ofrezca un espacio para desarrollar la cultura local. En la actualidad, la primaria autónoma tiene dos promotores originarios de la comunidad y dos jóvenes que, durante el periodo de trabajo de campo, se encontraban en capacitación. Los promotores atienden a nueve niñas y siete niños, sus edades van de cinco a doce años y conforman un grupo multigrado, el cual, en algunas ocasiones, separa a cuatro de los más pequeños que se podría denominar como el preescolar, donde se desarrollan manualidades y un taller de dibujo.

La escuela se ubica en una casa que pertenece a la familia de un promotor, cuenta con dos aulas y una cocina, también hay una tienda cooperativa bajo la responsabilidad del Consejo de Educación, representado por un padre o madre de familia elegido en asamblea. Entre los planes a futuro se plantea la construcción de la escuela en un espacio propio con características que permitan practicar actividades agrícolas y de crianza de animales.

Además de la escuela autónoma en la comunidad existen diferentes niveles de la escuela oficial: preescolar, primaria monolingüe –los maestros no hablan lengua local–, y escuela secundaria. San Miguel no es totalmente zapatista, hay entre 20-25% bases de apoyo, de una población total de 1 301 habitantes.[5]

Se puede afirmar que existe una situación de competencia entre la escuela autónoma y la estatal monolingüe. La relación entre ambas es muy tensa, sobre todo entre los alumnos, de ahí que no tuviera la oportunidad de conocer la escuela oficial, pues desde que identificaron mi presencia en la escuela autónoma me señalaban como zapatista. Esto sucedió porque el camino más fácil para llegar a la escuela autónoma pasa por la escuela oficial, cotidianamente, al caminar por ahí, los niños de primaria me gritaban: "¡zapatista!", por lo que al igual que uno de los promotores y varios niños que tenían que hacer ese camino, cambiaba de ruta por otra más larga.

Los promotores y algunos niños tratan de evitar estos encuentros, aunque casi siempre es inevitable: alumnos de la escuela oficial, en recesos o salidas, gritan cosas alusivas a la filiación zapatista de la escuela. Este tipo de reacciones no las encontré con los padres de familia no zapatistas, pues incluso la relación era cordial, cuando

[5] Los datos del total de la población fueron obtenidos de la Secretaría de Salud, Jurisdicción VI Zona Selva, ubicada en la ciudad de Palenque, Chiapas.

me veían daban el saludo cotidiano. Sin embargo, muchas de las reacciones que los niños manifiestan en relación con la competencia entre escuelas tiene que ver con lo que escuchan y ven dentro de sus casas; de tal manera que el conflicto, en niveles moderados, siempre está latente.

La posición en la escuela autónoma como investigadora no deja de vincularse con mi participación como activista, lo que me proporcionó la confianza de la gente para desarrollar la investigación, acordando apoyar a los promotores en las clases como una forma de retribución. En este sentido, mi participación fue más activa que la de simple observación y registro de datos, esto fue una oportunidad que introduce otra forma de analizar la realidad. Me llevó a analizar más sobre la organización social de la escuela, misma que se encuentra estrechamente relacionada con lo pedagógico, de acuerdo con los aportes de Barbara Rogoff (1993) y Mariëtte de Haan (1999), quienes desarrollan el concepto de aprendizaje más allá del que se produce en el aula escolar, pero que se manifiesta en ella en la práctica cotidiana (Rockwell, 1995; 2009a).

La organización del aprendizaje escolar

Cuando inicié mi trabajo de campo en la escuela autónoma, el principal permiso dependía de las autoridades de la Junta de Buen Gobierno, quienes dejaron que la decisión correspondiera a las autoridades responsables de la comunidad. Éstas, por la confianza que me han brindado, no pusieron ningún obstáculo: lo mismo pasó con los padres de familia y los promotores. Una vez consultadas las oportunas instancias, pensé que ya no debería preguntar a nadie más, pero al llegar el promotor me dijo: "ya sólo falta que los niños te acepten estar en el salón". Así que el promotor me presentó y pidió que les explicara a los niños porqué estaba ahí y les preguntara si estaban de acuerdo. A grandes rasgos les expliqué mientras que el promotor traducía; me aceptaron, de ahí que en la escuela pudiera establecer una relación estrecha con los niños. El reconocimiento de la opinión de los niños es un reflejo, desde mi punto de vista, de la manera en que están representados en el proceso educativo, como mostraré más adelante.

De esta manera, la dinámica que se da en la escuela autónoma es muy distinta a la de la escuela oficial. Para empezar, los promotores no perciben un sueldo, no trabajan con la presión del tiempo para demostrar que los niños están aprendiendo.

Aquí, los supervisores del aprendizaje son los niños, los padres de familia, la comunidad y también el promotor, ya que dentro de los cursos de capacitación se reflexiona sobre las experiencias de cada uno de ellos en sus diferentes regiones. La relación tan estrecha que se mantiene entre la escuela y los demás espacios comunitarios permite que la escuela, más que un espacio extraño, sea uno del que se apropian todos.

Aquí, al igual que en la casa, los niños tienen una gran participación en el proceso de aprendizaje, pues el que vayan o no a la escuela depende del convencimiento y de la utilidad que le vean a lo aprendido. De ahí que, más que una imposición, se da un convencimiento: si ellos desean se quedan en el aula; si no, pueden salir cuando quieran. Esto hace que dentro de las clases, las actividades se realicen de manera fluida, ya que la presencia de los niños es por decisión propia, y su permanencia se basa en la articulación de los tiempos de trabajo y los tiempos de escuela.

Una de las formas más comunes en que los niños se acercan a la escuela es acompañando a los hermanos mayores; por lo que la presencia de los hermanitos de dos o tres años es muy frecuente. También es posible que se den situaciones en las que los niños alcanzan una edad de cuatro años y no han tenido un acercamiento previo a la escuela, se les lleva, y al final el niño decide si se queda o no. Esto pude registrarlo cuando la madre llevó durante dos días a una pequeña de cuatro años. La dejaba en la escuela, había llantos y negativas al punto que cuando fue la hora del receso, la niña ya no regresó. El promotor me comentaba que en algunas ocasiones se presenta esta situación, después de varios intentos, los niños poco a poco se quedan hasta completar el horario.

Cuando ya están en la escuela, el grupo de los más pequeños se van al grupo de los más grandes, según su propio interés de integración. En el caso de la primaria, como no hay evaluaciones que califiquen el grado de escolaridad no presenta ningún problema, todos los grados están en un solo grupo.

La organización espacial del aula se da a partir de la edad y el grado de habilidades adquiridas, de tal forma que se puede observar que el salón de clases está organizado con tres bancas horizontales, las delanteras para los niños más grandes y en las de atrás los pequeños. Esta organización llamó mi atención, pues yo suponía que el promotor debería colocar a los más pequeños adelante, con el fin de que tuvieran más facilidad de escuchar y ver las actividades que se desarrollan en el pizarrón. Sin embargo, es un orden que los niños establecen, el cual está vinculado con la relación de hermanos entre los pequeños con los grandes. Se

podría pensar que esta jerarquía pudiera ser reflejo del estrato de edades al interior de las relaciones sociales que se dan en la comunidad, sin embargo no sería del todo correcto, pues las niñas ocuparían los lugares de atrás, ya que la estructura se basa en la edad y el sexo. Además, el uso espacial que los niños hacen del salón de clases es muy dinámico, con frecuencia cambian de lugar de acuerdo con las actividades que vayan a realizar y durante el desarrollo de las mismas para observar cómo lo hacen los demás.

En cuanto al egreso de los niños del nivel primaria, los criterios se marcan por medio de la capacidad de habilidades adquiridas y el interés que muestren para incorporarse en alguna de las áreas de capacitación, que son la base en que se sustenta el proceso de autonomía; es decir, salud, agroecología, educación o defensa de los derechos humanos. También pueden elegir asumir el trabajo del hogar o del campo. Estas alternativas que a los niños se les presentan para el futuro están en función de mantenerse dentro de sus comunidades.

La lógica del aprendizaje es planteada constantemente a los niños, sobre todo por la cuestión de no estar certificados sus estudios por la Secretaría de Educación Pública, uno de los aspectos que más críticas externas reciben las escuelas autónomas. Sin embargo, la certificación no es una de las principales preocupaciones de las comunidades en resistencia, pues al interior de ellas se ha discutido y acordado que la certificación no les da una oportunidad real de continuar estudios superiores. Para las comunidades, lo más importante es que el objetivo para el futuro de los niños no es salir de su comunidad con el fin de lograr una mejor calidad de vida, porque, a partir de la construcción de su autonomía, el objetivo es continuar la lucha zapatista, desde el ejercicio de sus derechos, para lograr el desarrollo de sus comunidades, haciendo efectivas las demandas de sus derechos sociales, políticos, económicos y culturales.

Cuando pregunté al promotor qué opinaban los niños sobre esto, él señaló que una de las bases de la escuela autónoma es enseñar en función de la realidad social en la que viven, así que los promotores hacen reflexionar a los niños por medio de los jóvenes que han obtenido certificados oficiales de educación primaria, secundaria o inclusive de preparatoria, cuestionando si por el simple hecho de contar con ese tipo de certificación, les ha servido para continuar estudios superiores; de tal forma que los niños al darse cuenta de que esos jóvenes regresan al trabajo del campo, tienen ellos mismos las respuestas, por lo que el promotor dice: “los niños se dan cuenta”.

La flexibilidad en el espacio y los tiempos de la escuela que se acaba de describir, propicia que las clases se desarrollen en un ambiente sin tensión, a pesar de que los niños platiquen entre ellos, salgan del salón o se levanten de sus lugares. Esto porque se tiene la idea de que los niños aprendan en sus tiempos y no con reglas que obliguen su permanencia dentro del aula. De esta manera, si los niños hablan o se levantan, no es con la intención de despistar al promotor, de salir del aula, platicar con sus compañeros o sólo mirar lo que hacen los demás, pues de entrada este comportamiento es permitido.

De esta manera se propicia que los niños sean los más interesados en asistir a la escuela, los primeros que llegan a clase, que comienza a las nueve de la mañana; hay un receso de media hora, a las once, y terminan a la una. Sin embargo, los horarios responden más a los tiempos de los niños, pues si aún no son las once y se quieren ir el promotor da por terminado el día de escuela, o al revés, si llega la hora de salida y están realizando alguna actividad, se quedan hasta que la finalicen.

Las actividades escolares que desarrolla el promotor brindan varias opciones en las que el niño expresa lo aprendido. Esta capacidad de expresión se basa en el uso de la lengua materna para el aprendizaje y no como medio para la enseñanza del español, el cual es uno de los objetivos de la escuela oficial. De tal forma que la lengua materna es el eje de todo el aprendizaje: se dan instrucciones y se establecen vínculos comunicativos entre el promotor y los alumnos, creando un espacio en el que el niño puede manifestar, no sólo lo aprendido, sino también su estado de ánimo, a partir de las relaciones que se establecen con el promotor, el cual es visto como maestro, pero en el sentido cultural de la función que tiene el hermano mayor en la socialización que el niño experimenta en casa. Uno de los principales indicadores es que los niños llaman por su nombre al promotor; por el hecho de ser parte de las familias, la relación con los niños se extiende a la casa, a diferencia de los maestros del sistema educativo nacional donde la relación entre el maestro y los alumnos está limitada exclusivamente al espacio de la escuela.

La formación que tienen los promotores los prepara para hacer uso de los recursos que tienen en su localidad, porque no quieren los recursos que proporciona el Estado, entonces reciben aportaciones de grupos solidarios, que se destinan principalmente a la construcción de escuelas. Durante su capacitación, elaboraron una guía que les permite organizar las materias con una propuesta novedosa sobre la construcción del conocimiento, es decir, se proponen mantener un proceso de

aprendizaje dinámico, con la elaboración de sus propios materiales, y con la idea de potenciar contenidos en función de las necesidades locales.

Contenidos y niveles para el aprendizaje

Un ejemplo es la elaboración de un libro, por parte del promotor, en el cual desarrolla las diferencias que existen entre las condiciones de vida del campo y la ciudad, en relación con la gente que sale de la comunidad y se instala en la ciudad. La información proviene de las observaciones que realiza, y establece que esas condiciones no son mejores que las que hay en las comunidades al señalar que la mayoría de los indígenas que van a la ciudad deben pagar por todos los servicios, es decir, renta en lugares muy pequeños, agua, gas, luz, así como pagar todos sus alimentos. En este sentido, el que los promotores tengan la inquietud de elaborar sus propios textos y compartirlos con los niños los lleva, además de transmitir conocimientos a construirlos, y a partir de esa construcción se reflexiona alrededor de su propia realidad.

Aparte de los materiales que son elaborados por los promotores, ellos usan también para las clases el manual educativo *Qué peleó Zapata*, y el cuaderno de trabajo *Lum, la tierra es de quien la trabaja* –en español, ch'ol y tseltal– que fueron distribuidos en miles de ejemplares en las escuelas del Caracol de Roberto Barrios en 2006.

La guía que desarrollan durante su formación agrupa cinco materias: matemáticas, historias, vida y medio ambiente, lenguas e integración. Este modelo es similar al que propone Gasché (2001). Se parte de una posición crítica del concepto de cultura, teniendo una materia que propicia la integración y comprensión de los contenidos estudiados en las otras materias para llevarlos a la práctica. Esto con el objetivo de crear productos finales que den lógica al conocimiento adquirido a partir de las demandas de su lucha social. Mismo que sería el fin de la materia de integración que, según el cuaderno de trabajo guía, "es un espacio en donde se integran o relacionan todas las áreas, es el momento donde se juntan todas las ideas y llevarlas a la práctica estudiando nuestras demandas. Así los niños a temprana edad pueden ir conociendo los problemas de su comunidad, conociendo también su realidad y la de los demás pueblos".[6]

[6] Guía de actividades elaborada por los asesores y promotores del proyecto Semillita del sol.

En este proceso, no hay límite de tiempo y un tema puede durar hasta un mes, en el que se van introduciendo las demás áreas de conocimiento. Tampoco hay grados, sólo dos grupos que, en la escuela autónoma, los nombran como el de los más pequeños, equivalente al preescolar, y el de los mayores como nivel de primaria. Las evaluaciones cuantitativas no existen, aunque se podría decir que una forma de evaluar o demostrar que los niños aprenden dentro de la escuela son los productos finales que se presentan ante los padres de familia como los festivales, eventos en los que los niños trabajan, relacionados con fechas históricas significativas como el día de la Revolución mexicana. Estas actividades también son una manera de demostrar a los padres de familia y al resto de la comunidad que sí están aprendiendo, además es importante señalar que este tipo de "producto" de aprendizaje también tiene un alto contenido político, en el que se intenta reescribir la historia de la cual han sido excluidos.

Otro tipo de manifestaciones que los padres de familia toman en cuenta para reconocer el aprendizaje de los niños en la escuela se demuestra dentro de la casa. Por ejemplo, una de las niñas de ocho años ayuda a su mamá a cuidar a su pequeña hermana, para dormirla le canta canciones aprendidas en la escuela, escritas y leídas por ella.

Además de las áreas ya señaladas, hay un taller de corridos, impulsado por el promotor, y la elaboración de juguetes, para los más pequeños. La materia de historias se imparte al aproximarse las fechas conmemorativas, por ejemplo el 16 de Septiembre o el 20 de Noviembre, fechas en las que tuve la oportunidad de registrar y participar en el desarrollo de estos festejos, siendo sus productos finales festivales en donde los niños y niñas elaboraron los materiales que usaron: ejecutaban bailables, exponían breves biografías de los principales personajes que intervinieron en las fechas históricas, cantaban corridos y desfilaron por las calles de la comunidad.

La importancia que tienen estos festivales en relación con las fechas históricas está presente en la elaboración de las guías que desarrollan los asesores y promotores de educación, ya que tratan de vincular estas fechas como parte de los contenidos curriculares, enfatizando en la idea de reescribir la historia y vincularla con la propia lucha zapatista. Por ejemplo, "los corridos revolucionarios" es una actividad que el promotor integra dentro de la escuela, la cual resignifica a los héroes nacionales con el uso del corrido como una historia oral que articula las luchas históricas con el proyecto político zapatista de crear una nueva sociedad.

La materia de lenguas es de las clases más apreciadas, pues aprenden canciones, poesías, adivinanzas, chistes en su lengua y en español, además de iniciarse en la escritura y lectura de dos idiomas. Estas clases se imparten en lengua materna, un obstáculo para mí por no tener el manejo de ella, a pesar de lo anterior, pude registrar otro tipo de información que me ha llevado a poner la atención en las formas culturales del aprendizaje.

Matemáticas y medio ambiente fueron de las materias que menos tuve la oportunidad de registrar, porque durante el tiempo que estuve en la escuela se atravesaron dos fechas festivas importantes para la escuela, la Independencia de México y la Revolución mexicana, que absorbían mucho tiempo de las clases.

De las actividades, además de las canciones y el juego, que más les gusta realizar a los niños es la de dibujar. Por lo general, después de impartir la clase, como actividad final se les pide a los niños que elaboren, entre varias alternativas, un trabajo donde expresen su opinión de lo aprendido. Lo más común que realizaban los niños eran dibujos. De hecho lo que más realizaron en la actividad que les pedí para la investigación, donde expresaran a los demás cómo es su escuela, fueron dibujos, con excepción del niño más grande del grupo quien realizó una carta sobre su experiencia en la escuela oficial y la autónoma.

Este espacio común que se crea entre la escuela autónoma y la casa hace más comprensible para los niños su futuro, en cualquiera de las áreas, su permanencia en su comunidad. Lo que expresaban los niños por medio de los dibujos sobre su escuela y en una sesión de reflexión sobre lo que querían ser de grandes, en varios de ellos había una vinculación con su casa. En los dibujos se introducían los animales domésticos, un corral al lado de la escuela o simplemente reproducían el espacio escolar. Las respuestas más frecuentes que tenían a preguntas acerca de qué era lo que querían hacer de grandes hablaban sobre actividades como, en el caso de las niñas, “tortear”, “moler”, “tener hijos”, “cargar leña”, algún niño dijo “albañil”; estas alternativas son las más cercanas y reales que tienen los niños; pero después otro de los niños dijo que él quería ser promotor de salud, entonces, los demás comenzaron a responder que querían ser promotores y promotoras de educación, de agroecología, abriendo sus propias expectativas.

En la escuela autónoma no hay un programa con estructuras que definan las actividades pedagógicas, éstas se construyen cotidianamente y se ajustan a los tiempos de la organización social de la comunidad y a los recursos con los que dispone la escuela. A diferencia de la escuela oficial, en la que el maestro se

ve presionado a definir los tiempos que el programa educativo establece para la enseñanza de los *currículos* que provienen de los libros de texto, los avances del "aprendizaje" son medidos a partir de las evaluaciones periódicas que regulan que los planes se ejecuten.

El plan nacional de estudios no parece tener una vinculación con las experiencias de los niños, esto se pone de manifiesto en las contradicciones entre la realidad que rodea a los niños y la que se presenta en los libros de texto. De hecho "ni los libros de enseñanza bilingüe ni en los libros del programa nacional se observa una alteración significativa en la actitud frente a las culturas indígenas durante los últimos treinta años. En general, los libros representan una sociedad en armonía y carente de conflictos, lo que no corresponde en absoluto a la realidad" (Mena *et al*., 2000:119).

De esta manera, en la escuela autónoma de estudio, la cual no se rige por un plan programático establecido, se tiene una gran libertad para recurrir a todos aquellos elementos de los que dispone para desarrollar actividades de acuerdo con su realidad inmediata. Un ejemplo de esto fueron las clases que se emplearon para realizar los preparativos de la celebración de la Revolución mexicana; durante este tiempo, que fue alrededor de un mes, los niños y lo promotores llevaron a cabo acuerdos en los que discutían la mejor manera de representar esta fecha conmemorativa, reinterpretando la misma historia.

Estos preparativos también implicaron actividades en las que los niños participaron en la elaboración de caballos de cartón, la búsqueda de los materiales, la creación del modelo y el resultado final. Realizaron bailables, marchas y pequeños discursos con la biografía de los principales personajes de la época, elegidos por ellos, y la interpretación de un corrido revolucionario sobre Emiliano Zapata. De esta manera, para cumplir el objetivo del aniversario de la Revolución mexicana, las clases interrelacionadas fueron: lenguas, historias, vida y medio ambiente, mismas que finalmente fueron parte de la materia de integración, la cual tiene, entre otras, la finalidad de vincular la escuela con las demandas de la lucha zapatista.

En las clases que se desarrollan en la escuela autónoma se debe destacar que, cuando no hay un programa bien definido –currículo–, los promotores deben "echar mano" de lo que conocen, y es ahí donde la cultura "local", las prácticas, los conocimientos, los valores, etcétera, se manifiestan con una mayor fluidez, lo que hace mucho más significativa la experiencia educativa. A diferencia de la escuela oficial, donde la enseñanza con base en la propia experiencia del maestro se ve

limitada ante los programas, tiempos y espacios de la educación oficial. Aquí se aprecian las aportaciones de Barbara Rogoff (1993) y Mariëtte de Haan (1999), en las que el aprendizaje es una expresión que permite una valoración distinta, en la que el aprendizaje escolar no excluye al que se manifiesta en la casa, la idea es hacer que estos procesos coincidan en un modelo que permita su articulación.

En la escuela autónoma todas las clases son impartidas en lengua materna, lo que permite un entendimiento de las actividades a realizar, pero también se le da importancia a la enseñanza del español, por medio de canciones, adivinanzas, cuentos. En el caso de la clase de lenguas se da una especie de traducción permanente, por ejemplo, toda la clase es en ch'ol, pero las canciones o adivinazas son escritas y traducidas al español. En este tipo de actividades se pudo observar que entre el promotor y los niños se crea un espacio reflexivo para realizar las traducciones de ch'ol al español, y cuando no encuentran palabras que permitan una traducción literal, se inicia una búsqueda de ideas para encontrar palabras o frases que más se acerquen al significado en español.

Otra de las actividades que se manifestaban con frecuencia en la escuela autónoma era el juego como medio de aprendizaje, éste se desarrollaba de dos formas: la primera con juegos como el dominó o la oca, con el objetivo principal de usarlos como medio para apoyar el área de matemáticas; la segunda era el juego como expresión de formas de organización.

En el primer caso, los juegos de dominó y la oca, durante el trabajo de campo, no se usaron como parte de una clase, pero ante el dominio que se tiene de ellos, los niños hacían uso de él. Esto sucedía cuando la clase se retrasaba y todos los niños ya se encontraban en el salón de clase o en cualquier espacio que tuvieran libre. El otro uso del juego se realizaba cuando los niños ya no querían clase y el promotor les preguntaba lo que querían hacer, ellos elegían alguna ronda, el promotor tomaba asiento y ellos se organizaban para representar la canción del juego, organizándolo por sí mismos.

Estos espacios de juego eran muchos y cada uno de los niños se asignaba el lugar que desempeñaría en el juego. Uno de los juegos que se desarrolló en clase fue la canción de "La chivita", que yo propuse al promotor. Él desarrolló las actividades que se realizarían. La primera fue enseñar la canción, después entre los niños y el promotor la tradujeron, más tarde se desarrolló un juego con los diferentes animales que aparecían en la canción, los niños representaban a los animales. Se creó una ronda y los niños salían o entraban según aparecía el animal que habían elegido, la

actividad les gustó mucho y en los espacios que se propiciaban para que los niños llevaran a cabo estos juegos de rondas infantiles, sin la dirección del promotor, ellos elegían la ronda y se asignaban los roles que intervenían en ella.

En este sentido, el juego servía para aprender y organizarse divirtiéndose, de tal forma que este tipo de organización la reproducían en las actividades escolares en las que trabajaban en equipo. Así, el juego dentro del aula permitía que los niños no sólo fueran a aprender por los medios tradicionales, sino también a partir del juego (véase el artículo de Angélica Rico Montoya en el presente volumen).

El juego brinda alternativas, principalmente para el aprendizaje del español, pues el uso de canciones, juegos o adivinanzas que no son parte de su tradición cultural, brinda oportunidades para articular conocimientos interculturales, por ello, más que una imposición cultural el juego es una buena forma de articular diferentes opciones en la construcción de los programas educativos. Una ventaja es que dentro del aula el juego es algo apreciado tanto por los niños como por los promotores, además de abrir espacios para una mayor participación de los niños.

La casa en la escuela

La incorporación al aula de diferentes elementos culturales de la socialización de los niños en la casa, como respetar la iniciativa de los propios niños al decidir integrarse al salón de los mayores; el desplazamiento de lugar dentro del aula, de acuerdo con el nivel de habilidades adquiridas; integrarse o no a las actividades que se desarrollan en el aula; promover que los mayores apoyen el trabajo de los más pequeños; ajustarse a los tiempos productivos del trabajo en el campo; incorporar el conocimiento de los mayores y del trabajo agrícola en el aula; permitir que los niños que aún no tienen la edad de acudir a la escuela acudan con sus hermanos, lleva a que el aprendizaje sea más fluido y menos fastidioso, además de generar mayor participación de ellos en el aprendizaje.

De los elementos más significativos registrados en la socialización de la casa que inciden en la forma en que los niños avanzan en su aprendizaje dentro de la escuela, está el respeto a sus decisiones, donde ellos van marcando los tiempos de desplazamiento al interior del grupo multigrado a partir de las habilidades adquiridas, así como el de los más pequeños al aula de los más grandes.

Otro elemento es la relación del promotor con los niños y entre ellos, los niños ven al promotor como un hermano mayor que los guía en el espacio de la escuela y también aprovecha la diversidad de las edades en el grupo, apoyándose en los niños mayores para que enseñen a los más pequeños.

En el proyecto de la educación autónoma zapatista, hay un énfasis en articular el conocimiento local con el escolar. Una de las maneras es incorporar el conocimiento de los adultos mayores en el aula, así como las prácticas agrícolas que se desarrollan en la comunidad. En el caso de la escuela autónoma, personaje importante fue uno de los adultos mayores que formó parte de los primeros habitantes que llegaron a fundar San Miguel. Desafortunadamente falleció, pero en un video proporcionado por el Consejo de Educación, en el que se presentaba un festival en conmemoración de la Revolución mexicana, en noviembre de 2000, el mayor destacaba por ser una parte fundamental en la historia de su comunidad, narrada en ese video. El promotor con frecuencia comentaba la importancia de este personaje en cuanto a la influencia que ejercía en las decisiones de la comunidad, y que en muchas ocasiones el señor asistió a la escuela para platicar con los niños.

Este es un aspecto que por lo menos al promotor le preocupa, pues dice que a la muerte de esta persona es menos la importancia que se les da a las opiniones de los adultos mayores en la vida comunitaria. Sin embargo, para la escuela zapatista, aún hay uno de los mayores, padre de uno de los promotores, que los apoya en el trabajo. Durante el tiempo que estuve en la escuela no pude observar la participación del padre, pues a pesar de su edad, alrededor de 80 años, aún es quien lleva la dirección del trabajo en el campo, ya que la mayoría de sus hijos, además de ayudarlo, cumplen con diferentes funciones dentro de su organización.

En cuanto a las actividades productivas que se desarrollan en la comunidad, todavía es complicado lograr una articulación plena con las actividades escolares, pues la escuela zapatista, a diferencia de la oficial, da los tiempos para que los niños observen y apoyen el trabajo de sus padres en las temporadas de siembra y cosecha. Pero dentro de la escuela se ha visto difícil compaginarlo por no contar con un espacio que habilite instalaciones adecuadas, es decir, contar con un "chiquero" (corral de ganado) y un espacio para hortalizas que permitan a los niños experimentar dentro de la escuela con este tipo de actividades. Sin embargo, un factor que puede impulsar esta articulación es que uno de los promotores de educación es, además, promotor de agroecología, y por medio de los proyectos productivos que se impulsan desde las Juntas de Buen Gobierno, él articula los

proyectos con el aprendizaje de los niños. Por ejemplo, durante mi estancia, se estaba realizando un programa de crianza de borregos y los niños participaban en su cuidado con las explicaciones proporcionadas por el promotor, desafortunadamente, como la escuela aún no cuenta con instalaciones propias, los borregos se encontraban en una casa muy lejana y esto impedía la participación de todos los niños.

La propuesta pedagógica de la escuela autónoma zapatista es diversa, pero de una u otra manera avanza con los mismos pasos que el propio proyecto de autonomía. De este modo, desde mi experiencia dentro del aula, se pudo observar que la práctica escolar en la escuela zapatista de San Miguel tiene múltiples conexiones entre la casa, la comunidad y la región, mismas que son complejas y están en construcción, donde el proceso de aprendizaje es mucho más amplio que la práctica escolar tradicional y lo pedagógico se articula con lo social. A diferencia de lo que sucede en la escuela oficial, que sigue siendo un espacio que no logra una articulación con lo local.

La experiencia de la escuela puede resultar muy fructífera en la construcción de planes de estudio, pues vincula a los diferentes agentes involucrados en el espacio escolar; es decir, a las autoridades, asesores externos, promotores, padres de familia y fundamentalmente los niños, promoviendo una estrecha relación entre práctica escolar y proyecto político, misma que se va construyendo diariamente.

En este sentido, más que hablar de sus debilidades es necesario señalar el potencial que tiene en cuanto a las experiencias que genera. Esto quiere decir, que no es una propuesta terminada, pero sí pienso que el tiempo que lleva en funcionamiento es muy reciente como para hacer una amplia evaluación. Lo que sí resalta y es uno de los retos que enfrenta la escuela autónoma, es desechar los modelos que la escuela oficial ha generado históricamente en las comunidades indígenas.

En el discurso, estos modelos convencionales son criticados, pero en la práctica los promotores siguen patrones de acuerdo con lo que ellos consideran debe ser un maestro a partir de su experiencia como estudiantes en escuelas oficiales; sobre todo a la imagen que se ha construido sobre lo que debe ser la escuela, partiendo de la construcción simbólica que se ha generado en nuestra subjetividad que privilegia ciertos conocimientos sobre otros, marginando alternativas creativas para el aprendizaje que se crean desde las prácticas mismas de lo cotidiano.

Es importante señalar que la escuela autónoma tiene entre sus principales objetivos la recuperación, reproducción, transformación y continuidad cultural,

que no es lo mismo que regresar al pasado y mantenerse alejada de los procesos de intercambio cultural. Esto, además de ser falso, es irreal, pero sí intenta que los protagonistas de esas transformaciones sean los indígenas zapatistas y no los agentes externos dirigidos desde las políticas estatales, que han impulsado un modelo de desarrollo que ha aumentado la pobreza y la marginación de los pueblos indígenas.

Por ello, la escuela autónoma, en su articulación con la autodeterminación de los pueblos indígenas, más que una imposición del proyecto político zapatista es una alternativa que amplía las expectativas futuras de los niños. De esta manera multiplica la capacidad de participar y decidir, pero a partir de la posibilidad que abre la construcción de la autodeterminación y por lo tanto de construir un desarrollo dentro de la comunidad ante el atraso en el que continúan la mayoría de las comunidades indígenas.

Esta articulación entre la cultura local y el proyecto político zapatista o "cultura zapatista" es compleja, ya que durante la formación de las nuevas generaciones en la propia lucha, abre espacios para la transformación de las relaciones al interior de las comunidades indígenas, por ejemplo, las relaciones de género. Tema que se debe desarrollar con mayor exhaustividad, pues en las escuelas autónomas no sólo se reivindica la cultura local, sino también un proyecto político que demanda cambios en la estructura social del país.

PANCHO VILLA

CAPÍTULO IV
Salud y comunidad

El territorio del alma

Una experiencia de acompañamiento psicosocial en la zona norte de Chiapas

Ximena Antillón Najlis

Este ensayo tiene como punto de partida una experiencia de trabajo psicosocial con los formadores y las formadoras[1] de salud de la zona norte de Chiapas desde enero de 2005 hasta mayo de 2008. Fue un proceso de aprendizaje mutuo y por eso al hacer un recuento de esta experiencia no puedo dejar de agradecer la apertura y la confianza hacia mí que tuvieron desde el principio las autoridades y los formadores de salud autónomos de la zona norte de Chiapas.

La comunidad de Roberto Barrios está ubicada en el municipio autónomo rebelde zapatista El Trabajo –municipio oficial de Palenque. Roberto Barrios es la sede de la Junta de Buen Gobierno Nueva Semilla que va a producir, del Caracol V, llamado Caracol que habla para todos. Hasta fines de 2007, llegar a Roberto Barrios tomaba una hora y treinta minutos desde Palenque. Ahora, con la nueva carretera toma 30 minutos. Esta carretera forma parte del proyecto oficial de crear un centro turístico en Roberto Barrios, como una estrategia de uso de programas y proyectos para dividir a las comunidades indígenas. El Caracol V, es a la vez el lugar al que acuden los promotores y formadores de diferentes municipios autónomos nombrados por sus propias comunidades para capacitarse, mismo en donde se llevó a cabo el trabajo de salud mental comunitaria con

[1] Los y las formadores/as de salud son promotores/as de salud quienes, por contar con más experiencia, se encargan a su vez de multiplicar los talleres de formación con los y las nuevas promotores de salud. Aunque este cargo supone mucho trabajo, no cuentan con un salario por desempeñarlo, por lo que son apoyados por las comunidades para su alimentación, transporte, etcétera.

formadores de salud ch'oles y tseltales en la zona norte de Chiapas. El trabajo de salud mental tiene el propósito de contrarrestar las estrategias gubernamentales de desgaste, precisamente al fortalecer el tejido social y las acciones colectivas de las comunidades en resistencia.

Al primer taller de Salud mental comunitaria que realicé en la región llegaron más de 20 formadores de salud de los diferentes municipios autónomos que conforman el Caracol V. Trabajamos juntos durante tres días el tema de la guerra integral de desgaste, también llamada guerra de baja intensidad: ¿qué es?, ¿cómo nos afecta?, ¿qué hemos hecho para enfrentarla?, ¿qué podemos hacer en el futuro? El hecho de que se abordara este tema en un taller de "salud mental" sorprendió a los formadores de salud. Uno de ellos preguntó "¿pero esto es salud mental o es política?". Una vez concluido el taller me preguntaron: "¿de cuántos módulos va a ser la capacitación?". ¡Entonces la sorprendida fui yo!, ¿módulos?, ¡si yo apenas había planeado un taller!

En el presente trabajo abordaré los aprendizajes mutuos desde dos perspectivas: en la primera, presento cómo una experiencia de intervención psicosocial entra en diálogo con los postulados teóricos de la psicología, cuestionando la psicología política –dentro de la cual cabe la psicología de la guerra y de las secuelas traumáticas–, y la política de la psicología –que se refiere a los intereses implícitos en la práctica psicológica–; y en la segunda, cómo el trabajo de salud mental comunitaria abre espacios para fortalecer un proyecto colectivo político específico, la construcción de la autonomía indígena zapatista.

La autonomía, como proyecto colectivo a futuro, se realiza en un espacio físico geográfico, sobre un territorio. Pero a la vez, la capacidad de soñar y ser sujeto activo de un proceso comunitario nace y se sustenta en un terreno subjetivo, que para el presente trabajo he llamado el territorio del alma. El territorio subjetivo es importante y hay que cuidarlo, sobre todo porque los poderosos han diseñado estrategias dirigidas concretamente sobre ese terreno con el fin de desmovilizar a las bases de apoyo del movimiento zapatista. El presente trabajo habla de la defensa del territorio del alma y del papel de la salud mental comunitaria en la construcción de la autonomía y la resistencia a la guerra integral de desgaste.

Respecto de la psicología política y la política de la psicología

Ignacio Martín-Baró, padre de la psicología social de la liberación, advertía sobre la confusión que suscita el término *psicología política* y para evitarla hacía la diferencia entre *psicología de la política* –el análisis y comprensión psicológica de los comportamientos y procesos políticos, entre ellos la guerra– y *la política de la psicología*, o la psicología en su contexto político –es decir, en cuanto representa determinados intereses sociales y por lo tanto sirve como instrumento de poder social–. El autor reconoce que ambos no son excluyentes, más bien, no se puede hacer psicología política al margen de la política de la psicología "como si se pudiera hacer psicología desde un presunto limbo científico al que no le afectaran los conflictos sociales" (Martín-Baró, 1995:206).

Los vínculos entre la psicología conductista y el desarrollo de métodos de tortura son un ejemplo claro de cómo tras un discurso científico pueden esconderse intereses políticos y sociales muy claros.[2] En este sentido cualquier proceso de intervención psicosocial debe revisar los postulados teóricos y el contexto en el que han sido construidos para valorar su pertinencia y utilidad en la práctica.

La psicología desde al menos un siglo atrás (véase la neurosis traumática de Freud) se ha interesado en las huellas que la violencia en cualquiera de sus formas deja en la psique de las personas. Las concepciones acerca del impacto psicológico de la guerra en las poblaciones han estado orientadas en gran medida

[2] Los experimentos de Ewan Cameron en la década de 1950 con métodos como electroshocks y privación sensorial para manipular la conducta humana –conocidos también como *lavado de cerebro*– se convirtieron en la base del manual de tortura elaborado por la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés), que fue utilizado por las dictaduras militares en el Cono Sur. Cabe señalar que, a pesar de sus cuestionados experimentos, Ewan Cameron fue presidente de la Asociación Americana de Psiquiatría (APA, por sus siglas en inglés) de 1952 a 1953, y el segundo presidente de la Asociación Mundial de Psiquiatría en 1961. Véase en Klein (2007) "El laboratorio de tortura: Ewan Cameron, la CIA y la maníaca obsesión por erradicar y recrear la mente humana". Siguiendo esta tradición, psicólogos y psiquiatras han participado como asesores en los interrogatorios en la base estadounidense de Guantánamo con métodos que constituyen tortura. La APA ha sido incapaz de pronunciarse en contra de estas prácticas, y por el contrario Olive Morread, miembro prominente del "grupo de tarea en ética psicológica y seguridad nacional" de la APA argumentó que "como expertos en la conducta humana, los psicólogos contribuyen a la efectividad de los interrogatorios" (Dobles, 1979).

por el modelo médico occidental y han cambiado sus paradigmas desde la Primera Guerra Mundial hasta nuestros días. En este modelo sobresalen los conceptos de *trauma* y *estrés*. En su *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, la American Psychiatric Association (APA, 2004) tipifica el trastorno de estrés post traumático (TEPT). En este manual la APA asegura no suscribir ninguna corriente psicológica, sino ofrecer descripciones de la sintomatología de los trastornos mentales que permitan su clasificación. En el caso del TEPT, la APA plantea que se puede determinar la presencia de una patología producto de una situación traumática en la persona cuando ha vivido o sido testigo de un hecho traumático, presenta reexperimentación traumática a partir de recuerdos intrusos, pesadillas o *flashbacks*, evita los estímulos asociados al hecho traumático y se mantiene en estado de alerta permanente.

Si bien la conceptualización del TEPT tiene ciertas ventajas, tales como permitir la concreción del sufrimiento de las víctimas[3] (Moreno *et al*., 2004:175), valorar la necesidad de puesta en marcha de proyectos psicosociales, y a la vez identificar a las personas que necesitan una atención especial (Martín, 1999); conlleva limitaciones que tienen que ver con el contexto en que este criterio diagnóstico fue producido y desde el punto de vista de la política de la psicología, con los intereses sociales implícitos.

Una de estas limitaciones se hace evidente cuando se trata de "acomodar" esta categoría en otros contextos culturales (Summerfield en Castaño *et al*., 1998), ya que carga con un sesgo occidental que privilegia los efectos individuales por sobre los efectos colectivos. Como apunta Summerfield, en contextos no occidentales la gente tiene nociones diferentes del yo en su relación con los otros y le da por lo general mayor importancia a la conservación de relaciones armoniosas al interior de una familia y de una comunidad que a los pensamientos, emociones y aspiraciones del individuo. Aun para los sobrevivientes de actos individuales de brutalidad, lo más posible es que registren sus heridas más como algo social que como algo psicológico (Summerfield, 1998:81-82).

En cuanto al trauma, los síntomas asociados a éste tienen distintos sentidos en diferentes contextos culturales, sociales y políticos. Aunque los síntomas psicológicos existan en la persona, la desaparición de las organizaciones y rutinas

[3] Incluso el diagnóstico basado en el TEPT es usado como prueba para la valoración del daño en procesos judiciales de violaciones de los derechos humanos.

comunitarias, las pérdidas sociales y simbólicas, e incluso la necesidad de resolver la superviviencia pueden ser más importantes que los problemas físicos y los síntomas psicológicos individuales (Martín, 1999:79). En este sentido, el síntoma individual debe ser comprendido en su contexto social y cultural. Entonces los factores que impactan la salud, ya sea física o mental,[4] se pueden analizar en términos de "violencia estructural", porque las patologías reflejan las desigualdades de poder en las estructuras sociales y políticas y no sólo las desgracias individuales (Farmer, 2003).

Carlos Martín Beristain (1999:79) señala que el significado atribuido a los síntomas puede ser distinto según las culturas. Por ejemplo, en muchas culturas campesinas los síntomas de sufrimiento tienen una mayor expresión somática, como dolor de cabeza, de estómago o, en otros casos, dar a los síntomas corporales una expresión más profunda y simbólica, por ejemplo hablar de dolor de corazón.

Por otro lado, el TEPT tiende a patologizar la experiencia de las personas, con el riesgo de que éstas puedan ser estigmatizadas y como consecuencia aisladas de su grupo (Martín, 1999:76.). Al no tomar en cuenta el contexto social, político, económico y cultural de la persona, corremos el riesgo de patologizar respuestas normales a situaciones anormales. Los síntomas individuales y los efectos colectivos de la guerra pueden ser más manejables para la persona y el grupo si cobran sentido en cierto contexto político. El TEPT nos aleja de la comprensión del entorno social de la persona al medicalizar e individualizar una problemática que requiere una comprensión histórico-política (Moreno *et al*., 2004:175). En contraste, el trabajo teorico-político y revolucionario del psiquiatra Frantz Fanon (1925-1961), volcaba la mirada desde las patologías de sus pacientes argelinos hacia la brutalidad enfermiza del colonialismo francés y de su guerra contrainsurgente, contexto dentro del cual las respuestas "anormales" resultaban ser comprensibles.

Si bien es necesario visibilizar y comprender las secuelas negativas de la violencia política –precisamente esto es lo que da origen a la intervención psicosocial–, el

[4] Una visión integral es congruente con la definición de la salud incorporada en la *Constitución de la Organización Mundial de la Salud*: "La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades". Constitución de la OMS [www.who.int/suggestions/faq/es/]. Véase también el artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales del 16 de diciembre de 1966 [www.cinu.org.mx/onu/documentos/pidesc.htm] (revisados el 13 de septiembre de 2009).

modelo de trauma, en particular el TEPT, invisibiliza los recursos personales y colectivos para afrontar y resignificar la experiencia de violencia política. No se puede predecir que una persona o un grupo reaccionen de determinada manera ante un suceso traumático. Martín-Baró (2000a) plantea que aunque parezca paradójico, no todos los efectos de la guerra son negativos, y que enfrentados a situaciones límites hay quienes sacan a relucir recursos de los que ni ellos mismos eran conscientes. En este sentido, Summerfield (1998) señala que las aproximaciones desde el concepto de trauma por el impacto de la guerra en la población corren el riesgo de marginar una incorporación apropiada de aquellas decisiones, tradiciones y capacidades propias de la gente que podrían volverse estrategias para su supervivencia creativa.

De esta forma, el modelo de trauma, en particular el TEPT, a pesar de su pretendida objetividad científica, deja ver su funcionalidad como instrumento de poder y control. Es decir, en la medida en que privatiza el daño y lo aísla del contexto en el que es producido, obstaculiza la puesta en marcha de estrategias colectivas de afrontamiento y los procesos organizativos para la reconstrucción de un proyecto colectivo a futuro. Por esta razón, en la experiencia de trabajo psicosocial y capacitación en salud mental comunitaria con formadores de salud de los municipios autónomos de la zona norte de Chiapas, hemos buscado otros modelos teóricos que partan de una visión de la salud mental no como un estado individual, sino como un conjunto de factores y circunstancias sociales, políticas y culturales.

La perspectiva psicosocial

La perspectiva psicosocial propone cambiar la óptica desde la cual vemos la salud o el trastorno mental, no como una forma endógena que se expresa hacia afuera, sino de una manera exógena hacia dentro (Martín-Baró, 2000a): "no como la emanación de un funcionamiento individual interno, sino como la materialización en una persona o grupo del carácter humanizador o alienante de un entramado de relaciones históricas". Además,

> [...] pone en el centro del debate aspectos fundamentales de la misma –*de la perspectiva individual basada en el trauma*–, tales como su utilización para

> silenciar a las víctimas haciéndolas depositarias individuales de daños que van más allá del daño a la persona en la contribución a disminuir su capacidad de *empoderamiento*, su capacidad de análisis de las situaciones de injusticia, violación de los derechos humanos que subyacen en las acciones de guerra y represión (Castaño, 1998:16-17).

El trabajo de psiquiatras y psicólogos en atención en salud mental de las víctimas de la violencia sociopolítica en la década de 1970 en el Cono Sur y en la de 1980 en Centroamérica, los llevó a cuestionar y enriquecer las concepciones acerca del impacto de la violencia política en las personas y comunidades. Asimismo, el enfoque de la "recuperación de la memoria histórica" ha aportado elementos importantes al proceso de curación colectiva de las sociedades emergentes del autoritarismo. Ignacio Martín-Baró (2000) propone el concepto de trauma psicosocial como una alternativa al modelo médico que hace abstracción de las realidades sociohistóricas en que se producen los trastornos psicológicos. Este modelo destaca el carácter dialéctico del trauma y ubica su naturaleza en la particular relación social en la que el individuo sólo es una parte. Su comprensión y solución no deben centrarse únicamente en la persona, sino en sus raíces sociales, lo que el autor llama "las estructuras o condiciones sociales traumatógenas".

Esta conceptualización nos permite mover la mirada del individuo y situarla en un contexto histórico, social, cultural y político. Además, la perspectiva psicosocial permite visibilizar no sólo el impacto de la violencia política en la salud mental de las personas y en el tejido social, sino también los recursos de afrontamiento de la población frente a dicha situación.

En este sentido, en el trabajo de formación en salud mental y acompañamiento psicosocial se hizo énfasis en nombrar y caracterizar el contexto de violaciones a los derechos humanos que afectan a las personas y comunidades indígenas de la zona norte de Chiapas y al que nos referimos al principio de este trabajo como guerra integral de desgaste, como las condiciones sociales traumatógenas. La comprensión del contexto global en el que se produce la violencia política permite a las personas realizar un trabajo de elaboración y otorgar sentido a la experiencia traumática, pero también a nivel colectivo permite movilizar nuevas formas de afrontamiento y reconocer los recursos con los que cuentan –individuales, familiares, comunitarios, culturales y organizativos.

Las diversas maneras personales y colectivas de afrontar las situaciones han permitido la resignificación de la experiencia de la violencia política en las comunidades indígenas, para su posterior incorporación a la vida cotidiana desde estrategias comunitarias de afrontamiento.

La guerra de desgaste y sus consecuencias a nivel psicosocial en la zona norte de chiapas

Para Carlos Fazio (1996:40), en Chiapas se ha venido desarrollando una estrategia de guerra de baja intensidad (GBI), reconceptualizada después como guerra integral de desgaste.[5] Según documentos desclasificados de la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés) de los Estados Unidos, el gobierno mexicano infiltró agentes militares en las comunidades indígenas de Chiapas con el objetivo de fomentar la organización de grupos paramilitares (Doyle, 2009). Esta estrategia contrainsurgente manipula elementos de tipo militar, político, económico, propagandístico y psicológico para romper el tejido social de apoyo y aislar a la guerrilla.[6] La GBI también se conoce como "guerra sucia", "guerra psicológica" o "guerra de desgaste". Según Fazio (1996:50-56), se trata de una batalla sobre todo política y psicológica, en la que la intimidación y el terror son utilizados como un medio de control social para generar dependencia, intimidar e incapacitar toda proyección hacia el futuro de manera autónoma.

Para Ignacio Martín-Baró (2000:17), se trata de una complejidad de elementos que entran en juego para "inducir en las personas aquellas ideas y afectos que hagan posible el rechazo de los revolucionarios y la aceptación de la causa contrainsurgente [...] La guerra psicológica es guerra, y su blanco lo constituyen la subjetividad de las personas, como complemento de las acciones militares que apuntan a su objetividad".

[5] Pérez-Sales, Santiago y Álvarez (2002) acuñan el término *guerra integral de desgaste* para enfatizar los efectos en la población indígena de Chiapas de la guerra de baja intensidad.

[6] El documento titulado "Plan de campaña Chiapas 94" elaborado por la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena, 1994), plantea entre sus objetivos "destruir la voluntad de combatir del EZLN, aislándolo de la población civil y lograr el apoyo de ésta en beneficio de sus operaciones". Entre las actividades para lograr este objetivo destacan las operaciones psicológicas, así como los planes y programas de desarrollo.

Pérez-Sales, Santiago y Álvarez (2002), por medio de la sistematización de testimonios y documentos a lo largo de seis años de conflicto, caracterizan esta estrategia en Chiapas como una combinación de elementos en la que distinguen cinco áreas: 1) acciones militares y paramilitares; 2) acciones económicas; 3) control de la información (medios de comunicación y presencia internacional); 4) actividades de inteligencia y; 5) medidas legislativas, políticas y del poder Judicial.

En la zona norte de Chiapas han venido operando desde 1995 grupos paramilitares con recursos públicos y con el aval y entrenamiento del ejército mexicano.[7] Entre estos grupos se encuentra "Paz y Justicia" que tuvo presencia en el territorio ch'ol de la zona norte de Chiapas, que comprende los municipios de Salto de Agua, Tila, Tumbalá, Yajalón y Sabanilla, siendo este último y el ejido El Limar, en Tila, sus principales centros de reunión y operación. Paz y Justicia provocó de 1995 al 2000 el desplazamiento forzado de casi cuatro mil personas, además 122 personas fueron víctimas de desaparición forzada y ejecuciones (Frayba, 2008). La reciente actuación, a partir de 2006 (Frayba, 2006), de la Organización Para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos (OPDDIC), señala una reactivación de esta estrategia a partir de la reagrupación de los grupos paramilitares que operaron hasta el año 2000.[8]

[7] Por ejemplo, el 2 de julio de 1997, el gobierno chiapaneco firmó un convenio con la organización Desarrollo, Paz y Justicia, para otorgarles 4 millones 600 mil pesos. El documento fue signado por los líderes del grupo, el entonces gobernador Julio César Ruiz Ferro, Uriel Jarquín, subsecretario de gobierno del estado, y como testigo de honor firmó el general Mario Renán Castillo, comandante de la séptima región militar. En la ceremonia de entrega de recursos estuvo Carlos Rojas, titular de la Secretaría de Desarrollo Social. Tomado de Jesús Ramírez Cuevas, "El apoyo oficial detrás de Paz y Justicia", Suplemento Masiosare, núm. 151, *La Jornada*, 5 de noviembre de 2000.

[8] En su balance anual del 2008, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, señala que "la OPDDIC ha venido actuando, expandiendo su presencia en diferentes regiones de Chilón, Ocosingo y Tumbalá, en coordinación con actores del gobierno del estado, del Comité Ejecutivo Estatal del Partido Revolucionario Institucional (PRI), y en Chilón con apoyo directo del presidente municipal Antonio Moreno López, regidores del Ayuntamiento Municipal, y dirigentes de la Fundación Colosio. Dicha organización sigue operando mediante agresiones, hostigamientos y amenazas contra Bases de Apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (BAEZLN) y sus simpatizantes" (Frayba, 2008:62).

En los talleres de salud mental, los formadores de salud han identificado los siguientes componentes de la guerra integral de desgaste en sus comunidades:

a) Militarización y paramilitarización.
b) Persecución a líderes y uso del sistema judicial para la represión selectiva de líderes comunitarios.
c) Uso de recursos públicos para desmovilizar (Progresa, Procampo, Oportunidades, Labranza) y dividir a la población (un ejemplo paradigmático es el Procede que obliga a la certificación de tierras a título individual), así como de servicios (luz, agua).
d) Imposición de planes y proyectos de "desarrollo" que generan conflictos en las comunidades.
e) Desalojos.
f) Ataques a la soberanía alimentaria por medio de programas que introducen semillas transgénicas y agroquímicos que contaminan la tierra.
g) Difusión de rumores y amenazas de desalojo o de agresiones en contra de bases de apoyo zapatistas.
h) Uso del cuerpo de las mujeres como forma de represión:

- Control de la natalidad obligatorio y esterilización forzada de mujeres.
- Violencia sexualizada: violación sexual y amenazas de violación sexual en contra de mujeres. Esta es una forma de violencia que muchas veces queda invisibilizada y sin embargo es muy grave porque afecta la salud y la libertad de las mujeres, y por medio de ellas, a toda la comunidad. Algunas mujeres expresaron durante los talleres que "sentimos miedo de andar solas en los caminos porque nos pueden violar, pero también tenemos miedo de quedarnos solas en nuestras casas porque pueden entrar a hacernos algo".

Estos elementos, que para los formadores de salud forman parte de una estrategia de guerra de desgaste, afectan a la vez a las personas y a las relaciones dentro de la comunidad. De este modo, el ámbito de la subjetividad, y en particular la capacidad de construir un proyecto colectivo a futuro de manera autónoma, son un blanco de la guerra de desgaste. Desde esta perspectiva, hemos trabajado con los y las formadoras de salud para identificar y comprender la estrategia de

la guerra integral de desgaste, el impacto psicosocial en la población y las formas de afrontamiento a nivel comunitario e individual.[9]

Impacto psicosocial de la guerra integral de desgaste a nivel comunitario, familiar e individual

Aunque puede resultar artificial,[10] en la reflexión con los formadores de salud hemos diferenciado estos niveles –comunitario, familiar e individual– en el impacto psicosocial de la guerra. Sin embargo, estos niveles son útiles para orientar la intervención en salud mental comunitaria. A continuación retomo algunos elementos del impacto colectivo de la guerra surgidos de esta reflexión:

Ruptura del tejido social y polarización de las comunidades

El uso de recursos y servicios públicos en beneficio de quienes comulgan con el partido en el poder o participan en programas de gobierno ha generado la división y polarización dentro de las comunidades indígenas, lo cual limita su capacidad de gestión colectiva. Estos recursos son utilizados de tal forma que enfrentan a quienes los reciben en las comunidades en contra de quienes no lo hacen. Por ejemplo, amenazas de cortar la luz a toda la comunidad enfrentan a quienes pagan el servicio contra quienes están en resistencia al pago de la luz.

Violencia contra las mujeres

Las mujeres sufren en su cuerpo, en su subjetividad y en sus relaciones las consecuencias de la guerra integral de desgaste. Los formadores de salud han

[9] Tomado de los talleres realizados el 28 y 29 de enero de 2005, y el 12, 13 y 14 de abril de 2007 con formadores de salud en Roberto Barrios.

[10] Esto es más evidente en comunidades indígenas en las que el bienestar individual no está desligado de las relaciones al interior de la comunidad.

encontrado que "las mujeres embarazadas sufren abortos por los pesticidas, por el miedo o al salir huyendo".

Por otro lado, las mujeres son presionadas en los programas gubernamentales para asistir a pláticas sobre "planificación familiar" o son esterilizadas sin su consentimiento, lo cual además de cuestionar su rol dentro de la familia y la comunidad, afecta su relación de pareja. Aunque los formadores de salud reconocen la importancia de que las mujeres decidan cuántos hijos quieren tener y cuándo, reconocen que cuando es obligatoria, la planificación familiar "trae la división en las parejas".[11]

Ataque al modo de vida de las comunidades indígenas y a la identidad

Los formadores de salud conocen muy de cerca las consecuencias del establecimiento de campamentos militares en comunidades indígenas. Para ellos, la militarización ha traído a las comunidades "la prostitución, infecciones de transmisión sexual, ha dejado a madres solteras, el alcoholismo, y la drogadicción".

Otra manera en que el modo de vida de las comunidades indígenas es atacado, es –desde su punto de vista– por los programas asistenciales del gobierno: "Los proyectos del gobierno (Progresa, Procampo, Labranza, Oportunidades) hacen que la gente se acostumbre a esperar los apoyos del gobierno, se vuelven flojos". Es decir, significa una pérdida de la identidad como campesinos indígenas. "El gobierno hace olvidar las culturas y las creencias". Además, estos "apoyos" amenazan la soberanía alimentaria de las comunidades indígenas "por la contaminación de la tierra por los agroquímicos que da el gobierno, el gobierno obliga a sembrar cedro y caoba en vez de maíz".

Por último, el desplazamiento forzado o desalojos producen un gran impacto en la población porque los separa de la tierra que siembran para vivir, y del territorio en el que se desarrollan como personas y comunidades. En ese sentido hemos encontrado que junto a las consecuencias traumáticas directas de los desalojos, realizados con violencia y en los cuales muchas veces personas de la comunidad son torturadas; los miembros de la comunidad hablan de los impactos psicológicos producidos por la falta de tierra y la dependencia de la ayuda humanitaria que

[11] Todas las citas textuales provienen de talleres realizados en la zona Norte.

esto implica, como una de las principales consecuencias. Los formadores de salud identifican la amenaza constante del desalojo de las comunidades autónomas: "quieren desmantelar la zona zapatista para echar a andar proyecto como el Plan Puebla-Panamá".

El miedo

Le dedicamos un taller entero al tema del miedo,[12] ya que aunque todos y todas sentimos miedo, no siempre es fácil reconocerlo, sobre todo cuando pareciera que el miedo es un signo de debilidad. En ese sentido trabajamos el miedo como un mecanismo de autoprotección, que si no es reconocido puede llegar a paralizar. Es por ello que infundir el miedo es una forma de control social. Entre las maneras de infundirlo en las comunidades los formadores de salud identificaron "retenes, patrullajes, soldados disparan al aire o a los animales para intimidar. Vigilancia con helicópteros o de los paramilitares. Abren brechas para meter más ejércitos". También el miedo es propagado a partir de rumores y amenazas. El miedo provoca que la gente "se desorganiza, se divide, desánimo de la lucha" y "puede crear conflictos en las comunidades".

En cuanto al impacto psicosocial a nivel familiar, los formadores de salud encontraron que "se alborota la familia, se descontrola, se siente intranquila". Es decir, hay una alteración de los roles al interior de la familia a causa del miedo, y a su vez, disminuye la participación en actividades comunitarias: "No va a la milpa, no asiste a reuniones. Piensa que va a morir, que van a desalojar, no ve salida".

A nivel individual, los formadores de salud identificaron una serie de síntomas:

- Enfermedades psicosomáticas: diarrea, desmayo, gastritis, nervios, colitis, cáncer (asociado al uso de agroquímicos), dolor de cabeza, cólicos.
- Depresión, desesperación, estado de alerta, nervios, insomnio, suicidio.
- Alcoholismo.

[12] Otros temas trabajados en los talleres fueron la guerra integral de desgaste, el alcoholismo, género, la violencia contra las mujeres, y las medidas de seguridad.

- Miedo. Siente que lo persiguen.
- No quiere salir a trabajar.
- No quiere comer.
- Se siente indefenso, preocupado, triste, desanimado, desesperado.

La reflexión con los formadores de salud a la luz de este ejercicio giró en torno a la manera en que la guerra de desgaste entra en la subjetividad de las personas a partir del miedo y al mismo tiempo afecta el funcionamiento de la comunidad, la divide, y finalmente desorganiza.

Fortaleciendo la resistencia: el trabajo de salud mental comunitaria

Durante los talleres realizados con los formadores de salud efectuamos una reflexión desde su propia experiencia, tanto sobre las enfermedades que comúnmente encuentran en la población relacionadas con los "nervios", como sobre otras consecuencias de la guerra de desgaste. Este fue un proceso de diálogo que me permitió "aterrizar" el enfoque psicosocial al contexto de las comunidades indígenas de la zona norte, y también enriquecer la visión sobre la salud que los formadores tenían, pues ellos habían sido capacitados hasta entonces en el tema de salud enfocados principalmente en la salud física. En sus propias palabras, el trabajo psicosocial es una forma de "curar sin medicina".

Redefiniendo la salud

En el primer taller, realizado en enero de 2005, trabajamos lo que entienden los formadores de salud por salud mental, porque generalmente el término está asociado con la visión individual de la enfermedad mental que estigmatiza al enfermo mental, o sea, cuando uno está loco.

Fue necesario en un primer momento trabajar el enfoque psicosocial que parte de una visión más colectiva de la salud mental. Se produjo un cambio importante en la manera de entender la salud al incorporar en el análisis la guerra de desgaste y cómo ésta ataca el terreno de la subjetividad, es decir, el territorio del alma. Esta

perspectiva permitió un proceso de atribución de sentido que ubica la promoción de la salud mental comunitaria como una forma de resistencia a la guerra.

Reconocer y potenciar las formas de afrontamiento

Desde esta comprensión integral del impacto psicosocial de la guerra de desgaste, reconocer y potenciar las formas de afrontamiento colectivas son una herramienta de intervención en salud mental comunitaria. Entre estas formas de afrontamiento destaca el fortalecimiento organizativo.

Los talleres eran espacios muy fuertes porque trabajamos temas sumamente difíciles y dolorosos. Sin embargo, ellos se esforzaban y después de determinado tiempo se soltaban a compartir sus experiencias porque identificaban la necesidad de abordar estos elementos como parte de procesos que fortalecen la resistencia frente a la guerra integral de desgaste. En este contexto surgió el tema de la promoción de los derechos de las mujeres y de su participación como una manera de fortalecimiento organizativo. En este sentido, la *Ley Revolucionaria de Mujeres* del EZLN se convirtió en una herramienta para trabajar en el marco de la salud mental comunitaria temas delicados como la violencia doméstica y el alcoholismo, porque la existencia de la Ley visibiliza esta problemática y abre caminos para la exigibilidad de los derechos de las mujeres.

Además, esta visión de la salud permitió a los formadores de salud incorporar al espacio de los talleres, una serie de componentes de sus propios conocimientos culturales, por ejemplo el papel que desempeñan los rezos y las fiestas en la salud mental comunitaria.

Visitas a comunidades

Durante el trabajo con los formadores de salud realizamos visitas a comunidades que han sufrido desalojos y amenazas. Estas visitas fueron fundamentales porque los talleres que se realizaban con las comunidades eran facilitados completamente por los formadores de salud, y mi papel era únicamente de apoyo. El impacto de estas visitas era muy positivo para las comunidades porque sentían la solidaridad y

el apoyo de sus compañeros, y además en estos espacios podían hablar en confianza de lo que habían vivido y fortalecer sus estrategias colectivas de afrontamiento.

En el 2006 realizamos una visita a una comunidad cercana a Viejo Velasco, amenazada de desalojo, en donde había ocurrido una masacre el 13 de noviembre del mismo año. Los formadores de salud en conjunto con las autoridades trabajaron con la gente de la comunidad para hablar de cómo les estaba afectando lo que había pasado. En este espacio tuvieron voz todas las personas de la comunidad, hombres, mujeres, niños y niñas. Después los formadores de salud explicaron estas consecuencias en el marco de la guerra integral de desgaste y facilitaron una reflexión sobre estrategias de afrontamiento. Al final de la visita, la gente expresó que el trabajo les había ayudado a controlar el miedo y a sentir que no están solos. A la vez, esta experiencia nos enseñó, tanto a los formadores de salud como a mí, la importancia del trabajo en salud mental comunitaria y una metodología sencilla de intervención con comunidades víctimas de violencia política.

En otra ocasión visitamos la comunidad de Santa María[13] y los formadores de salud facilitaron un proceso de trabajo en grupos de hombres, mujeres, niños y niñas, para identificar cuáles eran los principales problemas de la comunidad. Nuevamente reunidos todos los grupos, el grupo de hombres hizo una exposición en la que planteaban que el principal problema son las amenazas de desalojo, los patrullajes de seguridad pública, etcétera. Sin embargo, cuando fue el turno de las mujeres, ellas dijeron que el problema más importante es que los hombres toman alcohol, y que esto genera violencia doméstica. Pero sobre todo ellas decían que el principal problema es que nadie lo ve como un problema. Entonces los formadores de salud facilitaron una reflexión con toda la comunidad reunida sobre si el alcoholismo y la violencia doméstica son un problema o no. Los hombres decían que es un problema de cada quien si toma o no, pero las mujeres decían que es un problema de la comunidad porque es un asunto de violencia. Finalmente los formadores de salud propusieron un nuevo taller sobre la *Ley Revolucionaria de Mujeres*. Este taller fue un ejemplo de cómo el trabajo en salud mental comunitaria abre espacios para que se expresen todas las voces de la comunidad, y de cómo los formadores y promotores de salud están trabajando el tema de género desde su propia cultura y con sus propias herramientas.

[13] El nombre real de la comunidad fue cambiado.

A modo de conclusión

Esta experiencia de trabajo psicosocial fue mucho más allá de una "capacitación". Los talleres de salud mental comunitaria fueron un espacio privilegiado de diálogo y reflexión. Desde el punto de vista del trabajo de salud en las comunidades fue un proceso que permitió comprender el trabajo de salud mental comunitaria como una forma de resistencia, tal como lo reconocieron los participantes en un encuentro zapatista:

> Ya que lo estamos poniendo en práctica apoyamos a nuestras comunidades donde ha sufrido amenazas, enfrentamientos, desalojos y en otros conflictos que presenta en municipios de nuestra zona. Este trabajo de salud mental lo vemos muy importante pues nos está sirviendo el alma y la mente de nuestras bases de apoyo que están siendo atacados por la estrategia de contrainsurgencia que el mal gobierno impulsa contra nuestros pueblos, contra nosotros, indígenas zapatistas y no zapatistas.
> Se ha hecho visitas de animación en comunidades de cinco municipios autónomos. Estos compañeros y compañeras se han sentido mejor que no están solos luchando. Han expresado que nuestra visita ha sido de mucha ayuda y piden que demos visitas más constante y con más tiempo.
> Nosotros y nosotras notamos que muchas enfermedades que padecen nuestros pacientes o nuestra gente se debe a problemas psicológicos que por el miedo o por la angustia el alma luego pasa a enfermedades del cuerpo. Por eso queremos trabajar más sobre la salud mental, porque vemos que eso ayudará a mucha gente que en nuestros pueblos mejore la salud.[14]

Las personas, comunidades indígenas, así como las organizaciones sociales y políticas no son víctimas pasivas de la guerra integral de desgaste. Una de las respuestas a la guerra es el sistema de salud autónomo, que integra estrategias de afrontamiento individuales, comunitarias y organizativas. Esto responde a una visión integral de la salud comunitaria, en la que pesan tanto los síntomas individuales como las consecuencias en lo comunitario, organizativo y político; y

[14] Palabras vertidas en la Mesa de Salud de Roberto Barrios en el Segundo encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo, del 20 al 29 de julio de 2007 en tres Caracoles zapatistas en Chiapas.

pone de relieve la relación entre ellos. Esta perspectiva abre el horizonte a la visión occidental de la salud, comprendiendo la salud mental no como la ausencia de la enfermedad sino como la capacidad humana de soñar y fortalecer los proyectos a futuro que nos hacen ser parte de una comunidad.

En este documento he querido contar lo que fue un proceso de crecimiento y aprendizaje mutuo con los formadores de salud, y compartir con otras personas una experiencia de trabajo psicosocial. Finalmente, espero que este documento forme parte de la memoria del trabajo de los formadores y formadoras de salud, y se los entrego con la secreta esperanza de que me perdonen porque –tengo que confesarlo– nunca me levanté a hacer las tortillas.

Niños y niñas en territorio zapatista
Resistencia, autonomía y guerra de baja intensidad

Angélica Rico Montoya

Aunque hay muchas personas que han trabajado con niños en territorio zapatista, hace falta documentar los efectos en los niños de la guerra integral de desgaste o de baja intensidad. Quizá porque al ser una estrategia que no sólo utiliza mecanismos militares, sino también psicológicos, ideológicos y culturales, se ha convertido para muchos observadores y para los mismos pobladores en una guerra invisible debido a su cotidianidad. Los cuarteles y retenes militares incrustados en medio de las comunidades, los sobrevuelos matutinos, la presencia de paramilitares, los desplazados y el patrullaje militar constante, empiezan a formar parte de lo cotidiano. Cuando se observa a los niños,[1] sus dibujos, juegos, y se conocen sus anécdotas, se puede entender que se está en medio de una guerra.

La guerra de baja intensidad (GBI) en el caso de Chiapas se hace patente en el bando de los estrategas militares, quienes día con día ocultan mejor las evidencias físicas no así las psicológicas, sino en su contraparte (Pineda, 1996; Castro-Apreza, 1999). En este caso, las bases de apoyo zapatista, incluyendo a niños zapatistas, no sólo soportan la GBI sino que la confrontan construyendo

[1] Retomamos el término genérico niños para referirnos a los niños y niñas tseltales, que en la lengua tseltal (familia lingüística maya k'iche'), son nombrados *alaletik* hasta los 12 años aproximadamente. Sólo en determinadas situaciones diferenciaremos a las niñas de los niños, en lo que se refiere a roles familiares, juegos, actividades, sentimientos o actitudes específicas. Sobre la estructura social, política y económica de las comunidades tseltales de la región, consúltese en especial a Paloma Bonfil (2002), Antonio Paoli (2003), y el artículo de Richard Stahler-Sholk en este volumen.

consciente e inconscientemente sus propias estrategias de resistencia (véase el artículo de Cecilia Santiago Vera en este mismo volumen). Los niños con los que se llevó a cabo esta investigación, entre los años 2004 y 2007 en el Marez Ricardo Flores Magón, son tseltales de familias zapatistas y no zapatistas que viven en este contexto de guerra.

La niñez se socializa en medio de un proceso de transformación de miles de comunidades indígenas, que sin hablar la misma lengua ni tener la misma cultura se unen en el proyecto político de autonomía zapatista. El interés de la investigadora fue el de observar la problemática que enfrentan los niños y niñas tseltales de la Selva Lacandona en un contexto de guerra de baja intensidad, y la forma en que ésta afecta su vida, su resistencia, así como la manera en que participan y se apropian del proyecto de autonomía zapatista desde la *praxis* cotidiana.

Además de comprender cómo viven, entienden y reaccionan los niños frente a la GBI, tratamos de interpretar qué significa para ellos la resistencia y la autonomía a través de sus juegos, sus dibujos y su discurso; sin perder de vista la forma en que los adultos zapatistas enseñan sus principios, símbolos, demandas, cultura y nuevas prácticas a los niños en resistencia, y cómo ellos se apropian de esto o lo rechazan.

Así surge la siguiente interrogante, ¿es posible que el proceso de autonomía en el que viven los niños zapatistas pueda ayudarlos a resistir la guerra de baja intensidad, al fortalecer en ellos la construcción de su identidad cultural, la unidad, organización y su apego al territorio, o por el contrario los haga más vulnerables ante los efectos de este tipo de guerra? Uno de los propósitos fundamentales de la GBI en Chiapas es el de aislar al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de sus bases de apoyo –"quitar el agua al pez".[2] La intensidad del acoso violento hacia las comunidades rebeldes del norte de la zona Selva Tseltal se puede ilustrar por la creciente militarización y paramilitarización de la región. Se destaca el operativo de desmantelamiento de la primera sede municipal autónoma de Taniperla el 11 de abril de 1998. Las múltiples denuncias emitidas en 2001 por las autoridades indígenas muestran la recrudescencia de las intimidaciones y agresiones (López y Rivas, 2003). Hasta la fecha, los campesinos zapatistas no han bajado la guardia frente a los hostigamientos de distinta naturaleza que

[2] Consultar al respecto las investigaciones documentadas de Pérez *et al*. (2002), de Castro Apreza (1999) y de las ONG chiapanecas CIEPAC (por ejemplo Hidalgo, 2006) y más recientemente de CAPISE.

puedan poner en peligro su seguridad y sus proyectos alternativos. En palabras de un relator de la Organización de las Naciones Unidas, en los actuales conflictos de GBI "se ha tomado específicamente por blanco a los niños, haciendo uso de estrategias que van encaminadas a suprimir a la siguiente generación de posibles adversarios" (Otunnu, 2003:25). Dicha estrategia ha resquebrajado todo el tejido social de las comunidades, afectando directamente a la familia que es la base de la producción y reproducción de los pueblos indígenas y que es el primer espacio de socialización de los niños.

Reconocemos que el proceso autonómico de cada municipio y comunidad zapatista es diferente, de ahí que en este estudio no intentamos generalizar, sino enfocarnos a una situación específica de una comunidad tseltal –que conocemos desde 2001–[3] perteneciente al Caracol La Garrucha. Dicha comunidad se estableció a mediados de los años 40 en el corazón de la Selva Lacandona –Montes Azules–, a partir de la migración de familias de otras regiones debida a procesos de expulsiones y búsqueda de nuevas tierras. En las décadas de 1970 y 1980, algunos habitantes comenzaron a integrarse al movimiento campesino y luego participaron de manera clandestina en la formación del EZLN. En diciembre de 1994, la comunidad se declaró parte del recién creado Marez Ricardo Flores Magón. En marzo de 1995 el ejército federal realizó una incursión y pronto estableció un cuartel en ella.

El niño como sujeto activo

La psicología social ha subrayado la existencia de formas de resistencia infantil ante la guerra, como las analizadas por Martín-Baró (1990) en El Salvador, o por otros autores en Palestina donde el compromiso político e ideológico con una lucha les permite resistir (Punamaki, 1990). En el caso de los niños de tradición indígena de Tepoztlán, Morelos, al participar con sus familias en la defensa de su tierra, vivieron inmersos en la construcción de un conocimiento social y político acorde con sus valores culturales. Este proceso es denominado por Corona (2003)

[3] Desde 1995 soy miembro del colectivo Puente a la esperanza, mismo que participa en proyectos autónomos de educación, de salud, de producción y de derechos indígenas en las regiones de Los Altos, La Selva y El Norte de Chiapas.

como "pedagogía de la resistencia". Así, en el contexto de guerra se visibiliza al niño como sujeto activo, capaz de tomar decisiones y tener ciertas actitudes sobre situaciones que le afectan.

Para entender a nuestro sujeto, partimos de la premisa de que los niños no están aislados del contexto político-cultural en el cual viven y que las interacciones sociales influyen en sus actitudes y en sus percepciones. Siguiendo a Harknes (citado por Corona, 2003), se considera al niño como un nicho de desarrollo, en el cual influyen tres dimensiones:

- Las prácticas de crianza, es decir, la cultura y los roles familiares.
- La ideología[4] de los padres y parientes cercanos.
- Las características físicas del medio y el contexto social y cultural.

Este enfoque sociocultural integra al individuo con su entorno y enfatiza el papel de la interacción social y cultural dentro de su desarrollo; así como la importancia del contexto cultural que produce formas de aprendizaje de acuerdo con valores y metas específicas de cada grupo social. Mariëtte de Haan (1999) plantea que el aprendizaje no es exclusivo de la escuela, sino que cada cultura desarrolla formas particulares para producir aprendizaje (Núñez, 2005:16; véase también el artículo de Kathia Núñez Patiño en este mismo volumen). En el caso de los niños tseltales y su comunidad, consideramos necesario enfatizar algunos aspectos importantes propios de la cultura indígena que son determinantes en su aprendizaje:

- La cosmovisión. Ésta se expresa como la forma en que los indígenas perciben el mundo desde su cultura, relación hombre-naturaleza y principios comunitarios.
- Los vínculos colectivos y las formas de organización social. El proceso de socialización en el que se educa a los niños indígenas implica la inclusión de los niños en ámbitos políticos y sociales, a partir de una formación personal que no es estrictamente individualizada, "pues la autonomía está fuertemente vinculada con el resto del grupo social, de tal manera que su conducta, socialmente validada como positiva o negativa repercute en su familia o comunidad" (Núñez, 2005:13).

[4] La ideología se entiende como el aparato simbólico que orienta y da sentido a la acción social en general, no sólo en el ámbito político (Moreno, 1991:78).

- Las prácticas culturales. En las actividades culturales presentes en la vida cotidiana, hay expectativas, normas y acciones repetidas o habituales mediante las cuales se despliegan las experiencias infantiles.

Un contexto de guerra, resistencia y autonomía

Según el *Manual de guerra psicológica*, difundido por la agencia canadiense Horizontes (1991:10), la GBI sería "una guerra total: militar, económica, política, psicológica, ideológica e incluso religiosa [...] ya que se lucha por conquistar la mente y el corazón del pueblo". A diferencia de una guerra convencional, donde las fuerzas armadas buscan salir al campo de batalla para proteger a la población civil, en la guerra de baja intensidad se busca lo contrario, ya que todo lugar, empezando por la mente, es el ámbito de batalla. Como el caso de la política de "tierra arrasada" en Guatemala, en la guerra contrainsurgente de desgaste y de exterminio los ataques paramilitares y la militarización de la vida cotidiana contribuyen a la omnipresencia del control y de la amenaza represiva, propiciando un ambiente de inseguridad permanente (Martín-Baró, 1990:166).

A raíz de la ofensiva gubernamental del 9 de febrero de 1995 en Chiapas, las fuerzas de ocupación militar se posicionan en los territorios indígenas y generan terror en las comunidades, terror entre la población. La acción cívica de "pacificación", la construcción de caminos y casas, la entrega de despensas, la "labor social" y la búsqueda de la toma de control de la población, implicaron la incorporación de sectores de la población civil a las tareas contrainsurgentes, organizando grupos paramilitares –o de choque–, entrenados y armados por el ejército federal.

Sin embargo, la guerra de baja intensidad no es el único eje que atraviesa la cotidianidad de los niños. Otro eje importante es el proceso de fortalecimiento de la autonomía política, que representa una alternativa de desarrollo integral impulsado desde el propio sujeto colectivo. De manera más explícita, las formas concretas de la autonomía zapatista surgen en parte como respuestas organizadas de construcción de alternativas frente a las condiciones generadas por la guerra integral de desgaste. Se manifiestan en el territorio del pueblo indígena con su propia historia, formas organizativas, relaciones personales y prácticas culturales. Con sus propias leyes y jurisdicción, las autoridades autónomas usan reglas internas probadas pragmática e históricamente. Son mecanismos que ayudan a la

convivencia social, y a la consolidación de espacios autónomos donde se toman decisiones y regulan acciones importantes para la misma comunidad mediante sus prácticas de asamblea del pueblo (véase al respecto el artículo de Bruno Baronnet en este volumen).

Desde la década de 1980, el devenir histórico de la comunidad de estudio ha traído consigo un sinfín de conflictos económicos, sociales y políticos. La formación de una organización incipiente de autodefensa, que más adelante se convirtió en el EZLN, marcó sin duda el proceso actual de este pueblo. Su organización, sus leyes revolucionarias, incluso su sistema de cargos autónomos, sus símbolos y prácticas culturales, sociales y políticas, fueron permeando en muchos casos a las comunidades, generando en la Selva Lacandona una identidad étnico-zapatista, entendiendo por identidad "el conjunto de repertorios culturales e interiorizados –representaciones, valores, símbolos– mediante los cuales los actores sociales –individuales o colectivos– demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada" (Giménez, 2002:37).

Consideradas como un imaginario sociocultural, las identidades se construyen en las dimensiones de las relaciones sociopolíticas y culturales –prácticas rituales, mitos, valores, tradiciones. El EZLN y los Marez están conformados por diversas identidades étnicas –pueblos tseltales, ch'oles, tsotsiles, tojolab'ales, zoques, mames, sin olvidar a los mestizos–, pero tienen una identidad política que los une en torno a un proyecto de autonomía y en oposición clara al Estado. Los pueblos indígenas que se identifican como zapatistas han aprendido a convivir y a tomar acuerdos sin renunciar a su diversidad.[5] La autonomía incide en todos los ámbitos sociales, incluyendo al ámbito escolar a partir de los proyectos de educación autónoma de cada municipio o Caracol. Así, la educación en el Marez Ricardo Flores Magón no sólo busca enseñar a los niños la lectoescritura o a sumar y restar, sino a que reflexionen sobre su historia, identidad, territorio, lo cual permite que los niños se identifiquen con valores, símbolos y principios de la organización zapatista.

El proceso de autonomía zapatista no puede estar desvinculado de la estrategia étnica de resistencia, si consideramos que la permanencia de las culturas indígenas

[5] Cabe recordar que el EZLN tiene dos estructuras: una militar y jerarquizada, la cual está compuesta por comandantes, oficiales e insurgentes, y otra estructura político-civil, compuesta por comités, concejos autónomos, responsables regionales y comunitarios, y promotores, que representan a las familias bases de apoyo zapatista.

a decir de Guillermo Bonfil Batalla (1987:91) se expresa en tres procesos: el de resistencia, el de innovación y el de apropiación. Para los pueblos indios, las resistencias forman una intricada red de estrategias sociales que se expresa en el campo político y en un amplio espacio en la cultura y vida cotidiana.

Toda relación de poder lleva en sí la rebeldía de los sujetos, la obstinación de la voluntad que se niega a ser modelada. A esta obstinación Michel Foucault (2000) la denomina resistencia; misma que puede ser consciente o inconsciente, adoptar mil formas, ser activa enfrentando al poder, o bien pasiva e intentar salirse del juego; también puede ser solitaria, organizada o espontánea (García, 2002:38). Las resistencias que la niñez desarrolla frente a la GBI son mecanismos de defensa psicológica. Implican el aislamiento, la negación o la creación de fantasías y juegos, mismos que dependen de la edad en que el niño empieza a vivir la guerra, así como de las relaciones con sus familiares más cercanos.

Acercamiento metodológico

Debido a las características de nuestro sujeto de estudio, se intentó formular una metodología que se acercara lo más posible a la realidad de la vida cotidiana de los niños en los pueblos indígenas de la Selva Lacandona. Observamos cómo los niños zapatistas se apropian de referentes simbólicos, políticos y culturales inmersos en un proceso global de autonomía. Se trató de documentar la vida cotidiana no sólo en pequeños fragmentos de interacción, sino de igual manera desde el análisis del proceso histórico y estructural que interviene en su generación. Se analiza la cultura de la niñez a partir de un proceso de comprensión e interpretación que considera las condiciones políticas y sociales propias a la región tseltal de la Selva Lacandona.

La investigación de campo inició en 2004 con la herramienta de "dibujos y entrevistas" en la escuela autónoma. Ésta nos permitía tener un primer acercamiento con los niños y con los referentes que les eran más significativos de su comunidad en torno a la guerra y la autonomía.[6] Posteriormente, nos preguntamos cómo se

[6] Se utilizaron dos unidades de análisis. Primero, la comunidad tseltal en su conjunto incluyendo a los niños, en la que observamos y analizamos la perspectiva del diálogo cultural, a partir de talleres y entrevistas colectivas con la asamblea zapatista, con el concejo municipal autónomo y

relacionan los niños con estos elementos desde su cotidianidad. Por lo que les pedimos, en actividades de acompañamiento, que nos mostraran estos referentes en la vida diaria.

La tensa situación política y social que predomina en la comunidad donde está el cuartel y el retén militar nos llevó a reconsiderar algunas técnicas para recabar la información. En un principio, pensábamos realizar entrevistas formales, audio o videograbadas. Sin embargo, al notar que la sola presencia de la grabadora o cámara modificaba radicalmente la postura y la información que los entrevistados nos proporcionaban, además de que incluso los niños tenían que utilizar sus pasamontañas o paliacates, entonces decidimos concentrarnos en la observación, las conversaciones informales y el registro en el diario de campo. Estos cambios nos llevaron a privilegiar sobre las entrevistas formales la observación participante en conversaciones semidirigidas.

Otra situación que complicó nuestra estancia e investigación etnográfica es que en la comunidad se percibe un denso clima de polarización política, entre los diversos grupos que confluyen en la misma. Se trata del efecto evidente de la GBI, a partir de su estrategia de "acción cívica", con la utilización de programas sociales –Oportunidades, Procede, Moscamed–[7] y política-ideológica-cultural por medio de la escuela oficial, los partidos políticos y las diversas religiones que prohíben la participación en la organización comunitaria; sin olvidar la estrategia militar con la presencia del ejército federal y el hostigamiento paramilitar constante en todos los ámbitos de interacción social y cultural. Dicha situación no nos permitió trabajar tanto con los niños no zapatistas que con los niños zapatistas, con éstos trabajamos principalmente en el espacio escolar y en sus interacciones cotidianas con los adultos que les rodean, después de haber pedido la correspondiente autorización.

---

con los promotores de educación; así como la vida cotidiana y su relación con el contexto y las prácticas sociales y culturales. Segundo, se tomó en particular una muestra de catorce niños y niñas tseltales de 9 a 12 años, con los que realizamos talleres de "dibujos-entrevistas" en la escuela autónoma. Se efectuaron las observaciones directas, las entrevistas y las pláticas informales en los espacios comunes de la vida cotidiana.

[7] El programa oficial Oportunidades otorga becas escolares; Procede permite dividir el ejido en parcelas que pueden ser vendidas de manera individual; Moscamed busca erradicar la mosca del mediterráneo mediante fumigaciones.

Con los niños de la escuela autónoma se pudo realizar una actividad específica para esta investigación, dibujaron su comunidad utilizando los referentes más significativos para ellos, que posteriormente retomamos para observar su presencia y su interacción con los niños en la vida cotidiana y en sus prácticas culturales. Sin embargo, en el caso de la escuela federal bilingüe, esta actividad no se pudo realizar porque el director no lo permitió, diciendo que no sabía lo que era la guerra de baja intensidad. Entonces las opiniones de los niños no zapatistas sólo pudieron ser recabadas fuera del ámbito escolar y lejos de las miradas de los adultos, gracias a la cercanía familiar que tenían estos niños con los niños zapatistas.

La guerra vista y sentida por los niños de la Selva Lacandona

A pesar de que las familias zapatistas y no zapatistas se desenvuelven en el mismo contexto y comparten la misma cosmovisión tseltal, el compromiso político de dichas familias y la cultura de sus grupos de referencia son determinantes no sólo para dar sentido a sus acciones, sino además para entender su percepción de la guerra y de las relaciones con el poder del Estado. Por lo tanto, los niños zapatistas y no zapatistas, aunque comparten el mismo contexto, tienen particularidades y formas de socialización diferentes.

Para los niños no zapatistas la guerra es evidente cuando hay bombardeos o enfrentamientos armados como en 1994. Como lo expresan los siguientes testimonios:

—La guerra es cuando echan bomba (Ramón, 9 años).
—En el 94 hubo guerra y muchos muertos (Lorena, 11 años).
—La guerra es entre soldados y zapatistas, no con nosotros (Domingo, 10 años).
—Mi papá dice que cuando empiecen los balazos los soldados van a matar a los zapatistas (Evaristo, 10 años).
—Mi papá dice que si empieza la guerra nosotros nos vamos de la comunidad (Jorge, 11 años).

Parece que para estos niños en este momento, no hay guerra, están tranquilos, aunque los soldados estén en su comunidad y los revisen en el retén militar. Sin embargo, para los niños zapatistas la guerra es visible en la cotidianidad de los

hostigamientos, con la revisión en los retenes, los sobrevuelos, los perros de caza, la amenaza constante de los paramilitares, los desplazados y asesinados, así como con los programas del gobierno oficial que buscan dividirlos y desmoralizarlos, como se observa en los testimonios de los niños de las familias zapatistas:

—La guerra es cuando matan a nuestros papás (Petrona, 8 años).
—Guerra es que tengamos que escondernos en la montaña (María, 11 años).
—La única solución es responder la guerra (Sebastián, 9 años).
—Guerra es tener que apagar las luces y no hacer ruido cuando llegan los Chinchulines (Pedro, 11 años).
—Después de la guerra va a venir la libertad (Miguel, 11 años).
—La guerra del gobierno es muerte, la de nosotros es para vivir mejor (Beto, 11 años).
—Guerra es que los guachos suelten a los perros para que nos muerdan (José, 9 años).
—Guerra es que nos revisen en el retén y que nos digan cosas feas cuando pasamos (Julia 12, años).

Mientras los niños zapatistas sienten miedo por un objeto amenazador conocido –retén, soldados, paramilitares, vuelos rasantes, etcétera–, los niños no zapatistas de la misma comunidad perciben cierta ansiedad, es decir, una emoción frente a una amenaza indefinida, ante un objeto cuyas características no son bien conocidas, que perciben como "la guerra entre zapatistas y el ejército federal". La información que reciben los dos grupos y los espacios que tienen para expresar sus miedos y sentimientos marcan diferencias en sus actitudes y testimonios.

La diferencia en el impacto de las acciones bélicas sobre los niños es determinada por la cercanía a las zonas más o menos conflictivas, también aunque vivan en la misma zona, las percepciones de los niños cambian dependiendo del grupo de referencia del que forman parte. Si los zapatistas son el blanco en la guerra de baja intensidad, sus niños están percibiendo las agresiones de una manera muy directa, debido a que la guerra de baja intensidad no busca acabar con los combatientes, sino con los posibles adversarios, motivo por el que los niños no zapatistas parecen no darse cuenta de este contexto. En los pequeños zapatistas se percibe miedo por un objeto amenazador conocido como el retén, los soldados, paramilitares. Mientras ante el miedo pueden darse conductas de evitación o prevención que

lo mitigan, es decir, conductas activas que no permiten superarlo –sino al menos afrontarlo–, la ansiedad provoca una alteración del ánimo cuya permanencia degenera en tensiones paralizadoras (Moreno, 1991:46).

Ante los ataques y agresiones, el impacto es menor para los niños si las familias reaccionan con serenidad. La presencia de la familia y la comunidad organizada son garantías de seguridad para los niños zapatistas; debido a que el conocimiento de las bases rebeldes con respecto a la guerra de baja intensidad y su compromiso político, les ha permitido crear en torno a los niños espacios de reflexión, como la escuela autónoma, las asambleas comunitarias o las fiestas zapatistas. En esos espacios los pequeños pueden escuchar por qué están luchando sus padres y abuelos, preguntar sus dudas en un ambiente propicio, decir lo que sienten desde una distancia relativamente segura, aunque esto no significa que los efectos de la guerra no les causen miedo. Por ejemplo, los niños zapatistas expresan en sus dibujos y testimonios lo que evocan para ellos los retenes del ejército federal.

El retén militar

El llamado "retén militar" por parte de los niños se asocia con la presencia de un cuartel con pista de aterrizaje, de barracas, donde viven los soldados, de puestos de control y revisión. Alrededor del retén hay negocios clandestinos donde se vende alcohol y droga, mientras que algunas casas alquilan cuartos para turistas que llegan a pasear a la cascada, otras son casas de prostitución administradas por gente ajena a la comunidad.

—Los guachos viven ahí, ahí lavan, se bañan, juegan cartas (Rolando, 11 años).

—Todas las noches ponen música, se ponen bien bolos –borrachos–; mi papá apaga la luz para que no sepan que estamos despiertos y quieran molestarnos (Pati, 9 años).

—Cuando paso con mis hermanas y los soldados se están bañando nos gritan para que los veamos, nos invitan a bañarnos con ellos [...] nosotras corremos (Leticia, 12 años).

—Traen a sus mujeres, son como sus esposas pero cada semana cambian (Rosa, 12 años).

Como en sus testimonios orales, los dibujos infantiles tienen muchos detalles que muestran que sus autores son observadores capaces de imaginar y narrar sucesos que posiblemente no vivieron. Ejemplo de esto es cuando entró el ejército a la comunidad en 1995:

—Cuando llegaron los soldados, nos tuvimos que ir a la montaña; mi mamá dice que estuvimos allá arriba como una semana, yo era *tut alal* –bebé– todavía, por eso tenía miedo y lloraba mucho, fue en febrero, hacía mucho frío (Cristina, 11 años).

—Cuando llegaron hacía mucho viento, volaban aviones bajito, bajito, traían tanquetas, ametralladoras, disparaban al aire, todos corríamos, los priístas se encerraban en sus casas, nosotros nos tuvimos que huir a la montaña, nos querían matar (Julián, 12 años).

—Cuando regresamos de la montaña, dicen que mis abuelitos lloraron, los soldados quemaron todo, construyeron el retén en los solares de mis tíos porque sabían que éramos zapatistas, y ahí siguen en nuestras tierras (Juan Manuel, 11 años).

—A mi tío lo persiguieron los perros, unos perros negros que los soldados soltaban todas las noches, no podíamos salir de nuestra casa ni encender velas, ni hacer ruido (Miguel, 11 años).

—Antes de que llegaran los guachos –soldados–, dice mi abuelito que tranquilo caminabas por la montaña, no había carretera, sí pues, se necesitaba la carretera para sacar los costales de café pero no se necesitaban soldados (Beto, 11 años).

A pesar de que para muchos niños el retén y los camiones militares forman parte del paisaje de su comunidad, son un referente de agresión al que no pueden acostumbrarse.

—Yo estaba muy chiquito, pero me acuerdo que para ir a la milpa teníamos que caminar mucho por un camino largo de tierra blanca, finita [...] y los soldados ya estaban ahí, apuntando con sus armas (Rolando, 11 años).

—Cada mes cambia la tropa, llegan un chingo de camiones llenos de soldados, cuando pasan mi hermanito Milo se asusta y se esconde en la leña (Josué, 9 años).

—Los camiones son grandes, tienen sus armas, nos apuntan cuando estamos jugando, nosotros nos tiramos en la carretera o les apuntamos con unos palos (Beto, 11 años).

Otro aspecto significativo para la niñez sobre el actuar de los soldados en su comunidad es que los llamados "guachos" les regalan dulces para ganar su confianza. Y a decir de los niños no sólo es para obtener información sino favores.

—A veces los soldados nos avientan dulces cuando vamos pasando, quieren que seamos amigos, pero ¿cómo si llegaron sin pedir permiso? (Pedro, 11 años).
—Una vez mi hermano recogió los dulces del suelo, mi papá lo regañó, le dijo que no comiera nada de los soldados, que lo iban a envenenar (Julián, 12 años).
—A Evaristo no le dieron veneno, sino droga, después se hizo Chinchulín (paramilitar) (Miguel, 11 años).
—En la televisión vimos cómo los niños se acercaron a un tanque para recibir los dulces y se murieron con la bomba[8] (Josué, 9 años).
—Hay chamaquitos a los que les dan dulces a cambio de que lleven a sus hermanas en las tardes, para vacilar, pues (Jorge, 11 años).
—Cuando llegaron, molestaban a las muchachas, muchas quedaron embarazadas, todavía siguen violando a las muchachas priístas, sus papás se las venden a los soldados (Josefina, 13 años).

Para los niños, y tal vez de manera especial para las niñas, el retén militar además de representar violencia física representa violencia simbólica, ya que introducen nuevos valores, ideas y costumbres que rompen con la cultura de las comunidades y sus sistemas normativos, como beber en la vía pública, fumar marihuana y vender droga, pasear con las prostitutas, poner música toda la noche, permitir el tráfico de animales y maderas preciosas como la caoba...

Aunque los soldados federales han tenido que respetar ciertas reglas en los recursos de uso común: como la cascada, el ojo de agua, la iglesia o el centro del pueblo. El retén parece un espacio libre y ajeno al ejido, donde las reglas comunitarias no tienen cabida y sólo se respetan las órdenes militares, a pesar de estar posicionado frente al panteón comunitario.

[8] Este último testimonio de Josué se refiere a un suceso ocurrido en Irak, cuando soldados estadounidenses regalaban dulces a los niños iraquíes estalló un coche bomba, los niños zapatistas pudieron observar esto en la televisión y lo llevaron a su realidad.

Paramilitares en el imaginario de los niños

Posiblemente la táctica paramilitar ha sido una de las más efectivas en Chiapas porque al utilizar no sólo ataques militares sino psicológicos genera terror en la población, resquebrajando el tejido social y los lazos familiares. La formación de grupos paramilitares en la región desde hace más de una década es fomentada por el ejército federal y grupos de poder local de manera clandestina (Frayba; CAPISE). Los paramilitares son una realidad que despierta muchos mitos. Por la relativa cercanía de la comunidad con la frontera con Guatemala, los habitantes suelen contar historias de los kaibiles[9] que llegaban persiguiendo a los refugiados mayas guatemaltecos en la década de 1980.

Los testimonios de los niños sobre los paramilitares denotan mucho miedo, incluso tal vez más del que pueden tenerle a los soldados federales. Para los niños todos los paramilitares son llamados "chinchulines" aunque el grupo paramilitar presente en la zona no es el de Chinchulines sino el Movimiento Indígena Revolucionario Antizapatista (MIRA), cuyo brazo político priísta es la Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos (OPDDIC), que surge en 1998 en Las Cañadas bajo el liderazgo de Pedro Chulín, ejidatario tseltal originario de Taniperla que ha sido diputado local oficialista.

—Los chinchulines mataron a mi papá, empezamos a oír ruidos como *wamal chitam* [jabalí], mi papá me dijo que cuidara a mi mamá, que no saliéramos, se oyeron balazos y después risas, gritos. Parecía que estaban bien bolos (María, 11 años).

—Me contó José, un chamaquito de la Siria, que a su tío también lo mataron los chinchulines, se fue a la milpa y ya no regresó, lo encontraron sin cabeza en la parcela (Julio, 12 años).

—Ellos no son como los guachos, también tienen armas, pero ellos sí conocen la montaña, saben dónde esconderse, cazar animales y así crudos se los comen, por eso pueden imitar los sonidos de la selva cuando matan (Pancho, 11 años).

—Una vez con mi mamá encontramos la cabeza de un niño en un palo, en nuestra milpa, yo me asusté mucho, todas las noches lo soñaba, me tuvieron

[9] Los kaibiles son ex militares guatemaltecos –tropas especiales– que tenían funciones de asesoría de los grupos especiales del ejército mexicano en materia de contraguerrilla.

que curar de espanto. Nunca se supo quién era ese niño pero mi abuelito decía que fueron los del MIRA, los antizapatistas que quieren asustarnos (Victoria, 11 años).

—Los chinchulines son traicioneros, no matan de frente, te agarran en emboscadas o matan niños y mujeres, mi primo se hizo paramilitar y dice que va a matar a todos los zapatistas (Beto, 9 años).

—El hijo de mi tía también se fue con los antizapatistas, dice que ahí sí hay dinero y que pueden tomar trago (Gabriel, 11 años).

Los paramilitares alimentan en los niños fantasías y terrores. A los niños zapatistas les parece a veces borrosa la frontera entre los miedos imaginarios y el peligro real. Muchos niños nunca han visto con sus propios ojos a los paramilitares, pero la gran mayoría dice que los ha escuchado cuando atacan, o cuando pasan gritando por la comunidad.

Así la GBI no sólo se reduce a mecanismos militares sino que abarca también mecanismos políticos, económicos, sociales y culturales "capaces de destruir económicamente al grupo revolucionario y su tejido social, así como la transformación de la identidad y valores éticos de la población" (Pérez *et al*., 2002). La enseñanza en escuela oficial, los proyectos de despensas y becas, tienden a preparar a los niños no zapatistas a ser más individualistas y competitivos, además de propiciar el desarraigo de sus territorios comunitarios, sus lenguas y tradiciones culturales, como lo expresan en los testimonios siguientes.

—Cuando tenga mis papeles voy a Jalisco a trabajar (Manuel, 11 años).

—En mi casa ya no se habla tseltal, mis papás dicen que el español es más chingón, porque podemos salir a trabajar en cualquier lugar, también quiero hablar inglés (Toribio, 11 años).

—Yo quiero estudiar en la ciudad, ser médico, maestro, ser mero *kaxlán* –mestizo (Óscar, 12 años).

—Mi papá le entró al Procede, ya somos dueños de nuestra tierra, dice que vamos a venderla y nos vamos a ir a Palenque (Ruperto, 11 años).

Cuando les preguntamos en cambio a los niños zapatistas por qué son "niños en resistencia" ellos contestaron:

—Porque no recibimos nada del gobierno y defendemos a la Madre Tierra (María, 12 años).

—Los proyectos de gobierno son parte de la guerra silenciosa del *chopol ajwalil* –mal gobierno– que lastima nuestro corazón para que nos rindamos, y sí duele [...] sobre todo cuando estás más chiquito y no sabes por qué luchas (Juanito, 12 años).

—Claro que se te antojan las galletas que da el gobierno, los dulces de los soldados, quieres pelotas, calculadoras, quieres de todo lo que te regalen, también quieres becas para comprarte ropa, zapatos buenos para tus hermanitos. Pero después ves que se cambian mucho los niños oficiales, que se burlan de los abuelitos y de los que somos campesinos, que ya no quieren la madrecita tierra, ni usar el traje tradicional de las *nantik* –mujeres– y hasta les da pena hablar tseltal, no creemos que eso sea bueno (Pedro, 11 años).

—Esos proyectos no solucionan las demandas del pueblo, sólo quieren acabarnos (María, 11 años).

Espacios rebeldes de aprendizajes y juegos

La asistencia a la escuela oficial y a la autónoma orilla a los niños tseltales a identificarse con un grupo político y a distinguirse del otro, apropiándose de valores, símbolos, formas organizativas y principios propios de estos espacios, incorporándolos a su vivir cotidiano, como podemos observar en las siguientes palabras de niños de familias no zapatistas.

—*Sí castigan mucho en esta escuela, pero sólo a los que no hablan español o no traen el uniforme limpio, pero aprendes cosas muy interesantes de la ciudad y de otros países. En la escuela autónoma sólo se la pasan jugando y hablando de cosas de las comunidades que ya de por sí sabemos* (Marcelino, 11 años).

—Una vez, cuando era chiquito, llegué con las manos sucias, el maestro me enterró una aguja en las uñas para que aprendiera, lloré mucho, siempre me lavo las manos antes de llegar a la escuela (Mariano, 11 años).

—En mi casa ya nadie habla la lengua, hablamos puro español, mi papá dice que le eche ganas a la escuela para que me pueda ir a trabajar a Estados Unidos (Evaristo, 11 años).

La violencia cultural que se ejerce en la escuela genera que los niños indígenas de familias que no son zapatistas asimilen su supuesta inferioridad ante la cultura occidental dominante. Son estigmatizados, humillados por ser indígenas y campesinos (Gutiérrez Narváez, 2005). Sin embargo en la educación autónoma algunas veces los padres de familia dicen que sus niños no están aprendiendo nada, porque no les dejan planas, ni los obligan a hablar español, salen a jugar y a pasear por la comunidad en lugar de estar en su salón. Ante estas críticas, los promotores de "educación verdadera" explican a los adultos que la comunidad se usa como libro, aunque dicen los jóvenes zapatistas que "es difícil quitar los vicios aprendidos de la escuela oficial".

Para los mismos zapatistas, los niños representan futuras generaciones de luchadores sociales. Son los que pueden dar continuidad a su proyecto de autonomía, motivo por el cual intentan explicarles porqué se levantaron en armas, porqué resisten y defienden su territorio.

—En la escuela autónoma nos hablan en tseltal, podemos decir lo que pensamos y no hay castigos (Gloria, 11 años).
—Me gusta la escuela autónoma porque respetan mi palabra y no me dicen cosas feas (Julia, 9 años).
—Hablamos de la Madre Tierra, del *sombrerón*, de las leyendas de nuestros abuelitos mayas, es muy interesante (José, 9 años).
—Jugamos y aprendemos nuestros derechos y lo que hace el gobierno en contra de nuestras comunidades (Manuel, 12 años).

Según los mismos alumnos, la escuela zapatista no sólo es un salón de clases sino un espacio de reflexión donde ellos dicen lo que sienten y piensan, donde construyen su propia forma de ser autónomos y de diferenciarse de los niños de familias que no son zapatistas. El territorio zapatista es un espacio autónomo y de resistencia que los niños conocen y reconocen en sus juegos, trabajos y paseos. Estas formas de resistencia que se construyen desde la cotidianidad, y de manera colectiva, forman parte de un proceso de construcción de conocimiento social, político y cultural, que da sentido a una "pedagogía de la resistencia" (Corona, 2003).

Cuando les preguntábamos a los niños por qué luchan los zapatistas, ellos contestaban "por defender nuestra tierra"; y si les daban miedo los soldados federales, ellos respondían que sí, pero que tenían miedo de quedarse sin "Madre Tierra".

—Ella nos cuida, nos alimenta, nos protege, cuando me siento triste me subo a la montaña y sé que no me puede pasar nada malo (Josefina, 12 años).
—Sin tierra, no somos nada, no somos indígenas ni zapatistas (Sebastián, 11 años).
—Los paramilitares se quedaron con nuestras tierras, ya no estamos tranquilos, cuando sea grande voy a recuperarlas (Petul, 11 años).

Además de pasear, cuidar y conocer su hábitat, los niños y niñas juegan en él. Un juego recurrente al aire libre es la batalla de "guachos contra zapatistas", corren por toda la comunidad, hacen trampas, se ponen paliacate, usan palos como armas. Como siempre les toca a los más chiquitos ser soldados, nunca gana el *chopol ajwalil*,[10] a veces alguno de los niños grandes se compadece y se pasa de su bando.

Sin embargo, en los juegos no sólo intervienen los soldados y zapatistas, en ocasiones también intervienen "los chinchulines". A decir de los pequeños, como son paramilitares no respetan nada, asustan a los niños, gritan muy feo. Petul, un niño que llegó desplazado a la comunidad en 1997, relata un ataque paramilitar de la siguiente manera.

> Los chinchulines son muy malos, cuando atacaron mi comunidad hacían ruidos como de animales, decían que iban a acabar con la semilla zapatista [...] Mi papá decía que la semillita zapatista éramos nosotros, los niños en resistencia. Por eso tuvimos que huir, para que no nos mataran como a mi papá [...] Él era *bijil winik* –hombre sabio– de la comunidad, lo emboscaron y lo mataron. Yo no quiero ser autoridad como él, quiero ser insurgente [...] Claro que me dan miedo los tanques y los bombardeos, pero más miedo me da que maten a mi mamá o a mis hermanitos.

Al autonombrarse "semillita zapatista", Petul nos habla de que se siente parte importante de un movimiento en el que se le escucha y donde los adultos platican con él. Como Petul muchos niños zapatistas parecen temer más las pérdidas de sus familiares o de su territorio que su propia seguridad, de ahí su resistencia y su compromiso con la lucha a pesar de su corta edad. Esto nos permite observar

[10] *Chopol ajwalil* se refería al capataz del finquero, y ahora significa para los zapatistas "mal gobierno" cuando mencionan el poder de los gobiernos oficiales.

que para ellos su propia seguridad está ligada a la unidad familiar y a la economía de la milpa.

Con los juegos los niños canalizan la tensión y agresión mental y emocional, aliviando sus experiencias. En su juego pueden enfrentar el terror que sienten por los chinchulines y soldados y entrenarse para manejarlo. Petul vivió una experiencia traumática cuando mataron a su padre y tuvo que abandonar su tierra, sin embargo no quiere huir de su realidad en la guerra, sino confrontarla y defender a sus seres queridos.

Otro juego inventado por los niños es el de identificar aviones. Se ponen por parejas, a veces cierran los ojos para identificar si el sonido pertenece a una avioneta militar, de seguridad pública o de Moscamed –fumigaciones insecticidas–, otras veces observan su color o forma a gran distancia e incluso a la altitud en la que se desplazan.

—Siempre que pasa por la escuela autónoma los niños chiquitos lloran (Juanita, 10 años).

—El avión de soldados nunca pasa por la escuela oficial, sólo por la escuela zapatista, quieren lastimar nuestro corazón (María, 11 años).

—Cuando era chico me escondía, pensaba que iban a echar bomba, ahora les digo adiós y me río mucho (José, 9 años).

—Las niñas se siguen asustando, pero dicen que no, cuando pasa el avión se ponen a cantar y a reír (Sebastián, 11 años).

—Cuando pasa por la escuela autónoma nosotros salimos a verlos, les aventamos nuestros aviones de papel, les tiramos piedra con el hule –resortera (Rolando, 11 años).

Para los niños el identificar aviones no sólo es un juego, también es una forma de eliminar su temor y ansiedad. De acuerdo con los testimonios, cuando eran pequeños lloraban y se escondían, pero conforme van creciendo enfrentan este miedo de otras formas, ignorándolo, conversando con sus amigos, riendo. Algunos incluso afirman que les avientan piedras, sin embargo cuando hablan de los aviones se percibe estrés y miedo de que les hagan daño, sobre todo en los niños más pequeños. Tal es el caso del dibujo de Jorgito, de 6 años, que dijo a propósito de su dibujo ante la pregunta *¿qué está pasando en tu dibujo?* "Un avión avienta a un niñito y los zapatistas están viéndolo enojados". El niño aseguraba

que cuando era más chiquito vio cómo aventaban de un avión militar a un niñito. Por su lado, los promotores de educación no recordaban este suceso. Sin embargo, independientemente de que sea cierto o no, el dibujo muestra que la presencia militar en su comunidad está asociada con la muerte.

Así como los niños crean sus propios espacios para jugar, pensar, pasear y esconderse, la propia estrategia de reproducción político-cultural de los pueblos zapatistas contrarresta la intromisión del ejército federal en su territorio; construyendo con sus propios valores, símbolos y relaciones políticas un paisaje de resistencia y autonomía. Asimismo, el ejército federal puede ocupar sus territorios, pero no puede "ganar corazones y mentes" cuando el Estado carece de legitimidad.

Los niños de las familias zapatistas en la asamblea y la fiesta de su pueblo

Otro ámbito comunitario donde participan los niños es la asamblea zapatista, la cual también es un espacio de resistencia, donde se toman los acuerdos políticos locales. Ahí se vierten y fortalecen los principios y valores zapatistas. Cuando hay delito que perseguir se hace justicia retomando las leyes revolucionarias. Los niños saben que es el espacio donde se solucionan los conflictos y donde se les explica qué está pasando en otras partes del país y del mundo. Entonces, ellos piensan que es importante dar su palabra, aunque a veces sientan que no son tomados en cuenta o les dé pena.

—A mí me da pena hablar frente a tanta gente (Julia, 12 años).
—A veces las niñas no hablan aunque les piden su opinión [...] Bueno, la María es bien chingona, hasta los adultos le aplauden (Sebastián, 9 años; Beto, 11 años).
—A veces hacemos asamblea de niños en la escuela para ensayar (José, 9 años).
—Algunos adultos no respetan, dicen que qué vamos a saber nosotros, el responsable siempre nos defiende (Miguel, 11 años).
—Algunos ejidatarios no entienden que los jóvenes tenemos derecho a hablar, aunque no tengamos tierra (Juanito, 12 años).

Los niños y niñas interactúan en espacios autónomos como la escuela, la clínica, las cooperativas, las iglesias o las fiestas, donde se reconocen como compañeros de lucha. Escuchan los problemas municipales y las iniciativas políticas del movimiento en su conjunto. Además de las festividades de cada comunidad, hay fiestas zapatistas que regularmente se llevan a cabo en la sede del municipio autónomo en rebeldía Ricardo Flores Magón, representando un símbolo de unidad, un lugar casi mítico de encuentro.

—En el municipio está la escuela de los promotores de educación, es muy grande, tiene una biblioteca de dos pisos, la hicieron los griegos y todos los pueblos zapatistas (María, 11 años).

—Cuando fuimos a la fiesta, la camioneta del municipio vino por las mujeres y los niños, pasamos por el retén, los soldados ni nos veían. Cuando le pregunté a mi papá por qué no nos detuvieron, dijo que como estaba publicado ni modos que nos detuvieran, hubieran llegado todos los zapatistas que estaban en el Municipio a defendernos (Francisco, 12 años).

—En las fiestas municipales nos reunimos todos los zapatistas, somos un chingo, llegan de otras cañadas, jugamos básquetbol y bailamos toda la noche. Allá los soldados no llegan (Beto, 12 años).

—Cuando vamos a la fiesta, nos vamos todos, mi papá, mi mamá y hermanitos, todos somos muy felices. Vuelan los aviones sobre nosotros pero somos tantos que ni se siente (Juanita, 9 años).

Para los niños zapatistas, las fiestas en la sede del Marez, en el ejido La Culebra, permiten conocer a niños de otras regiones y descubrir que hay muchos "compañeros que viven lo mismo". Otro rasgo de la identidad zapatista es el uso del pasamontañas presente en los dibujos y en la vida cotidiana. El paliacate rojo también es símbolo de identidad del movimiento. No sólo han despertado interés en la opinión pública, sino que provoca en el grupo rebelde un sentimiento de pertenencia y fuerza. Se resignifica así el símbolo de las máscaras en los rituales mayas, cuando la persona que usaba la máscara olvidaba el "yo" para ser el "nosotros", es decir, el "pueblo", como nos explicaron los abuelos zapatistas de la comunidad. Muestra de esto son los testimonios presentados a continuación:

—Es como ser más zapatistas, como decirles a todos que estamos orgullosos de serlo, que no tenemos miedo. El pueblo y los abuelos hablan por nosotros (Juanito, 12 años).
—Se siente bonito. Cuando nuestros papás nos dejan usar nuestro paliacate, es como decir que confían en nosotros (Mariana, 10 años).
—Cuando usas el paliacate tienes que ser ejemplar, no decir mentiras ni lastimar a la Madre Tierra, los adultos no pueden tomar trago (Laura, 11 años).
—Con el paliacate nos cuidamos para que no nos descubran. Cuando mataron a mi papá los paramilitares, mi mamá me puso su paliacate y salimos huyendo en la noche, hasta me cambió el nombre (Petrona, 9 años).
—Cuando uso el pasamontañas soy como Emiliano Zapata, como Marcos, como el mayor Benito, soy mero zapatista (Juan, 9 años).
—Como que el pasamontañas da valor, te dan ganas de resistir con más fuerza. Una vez que íbamos a la milpa, el Pedro dijo que estaba cansado de que lo revisaran los soldados, que ya no se iba a dejar. Otro poco, se pone el paliacate para decirle a los soldados que él iba a liberar a su Pueblo. Lo tuvimos que agarrar. Los guachos ni se enteraron (José Francisco, 12 años).

Tomando en cuenta que el niño es un sujeto capaz de opinar, intervenir y participar en la sociedad a la que pertenece, hay que subrayar su papel activo frente a su realidad, sin considerarle equívocamente como actor principal en la orquestación del orden social, sino como parte importante de ella. Los niños indígenas, desde pequeños se integran en las actividades de los adultos, más aún cuando las circunstancias obligan a los adultos a actuar junto con ellos (Rogoff, 1993:166), motivo por el que los niños tienen un lugar en la acción social. Escuchan y miran acontecimientos relacionados con la vida y la muerte, el juego, el trabajo y todos aquellos sucesos significativos para su grupo social. Participan en actividades productivas, políticas, religiosas; motivo por el que se ven inmersos en un contexto de confrontación.

La interacción de los niños con el mundo de los adultos no es reflejo de una interacción individual adulto-niño, sino su integración en una dinámica colectiva, familiar y comunal donde niños, mujeres, hombres y abuelos componen un todo. Implica reconocer los contextos sociales culturales y políticos en los que se desenvuelve la familia. Según la socióloga Vania Salles (1992:167), "las relaciones familiares al mismo tiempo que producen cultura, entendida como generadora de identidades, formas de acción y de convivencia íntima, son ámbitos culturales

macrosociales previamente producidos, interpretados y asimilados según las idiosincrasias propias de las personas que componen el grupo, así como la relación que tengan con las culturas dominantes".

Las informaciones que reciben los niños tseltales, así como las reacciones de sus padres, filtran el impacto de las experiencias traumáticas en contexto de guerra. La actitud de los adultos hacia los niños no sólo es importante en la elaboración de duelo ante una pérdida, sino ante cualquier experiencia bélica. De acuerdo con Moreno (1991:56), "si la experiencia se comunica en el ambiente en que se vivió, existen menos posibilidades de aparición de un trastorno en el niño". Los acontecimientos violentos son más fácilmente superados por los niños si su ambiente, familiar y físico no es alterado y existe una comunicación adecuada.

En conclusión, por medio de la dinámica de los dibujos-entrevistas, junto con los juegos, historias y testimonios cotidianos, pudimos reconocer la hostilidad que perciben los niños por parte de los soldados, a los cuales se sigue viendo como elementos externos de su comunidad, como un ejército de ocupación. Aunque en el contexto actual los militares no han matado, en el imaginario de los niños siguen presentes los juicios sumarios a civiles en 1994, la entrada del ejército a su comunidad (1995), el entrenamiento de paramilitares, las torturas a los detenidos, las fumigaciones que secan las milpas y los alimentos de la montaña, indispensables para su supervivencia. También está presente la imagen cotidiana de ver encañonados a sus padres cuando los revisan en el retén o son detenidos, y el sentimiento de angustia porque puedan matarlos.

Otro referente significativo en los testimonios, juegos e historias de los niños, son los paramilitares, que para ellos representan seres que se comportan como animales y no respetan a nada ni a nadie, matan siempre en grupo, a traición y de forma cruel, cortando la cabeza de sus víctimas o mutilándolas, casi siempre actúan drogados o alcoholizados. Igual que lo estudiado por Martín-Baró (1990:166) en El Salvador durante la guerra de la década de 1980, los paramilitares se valen de actos crueles que infunden miedo a la población para reprimir en dos sentidos: el físico por un lado, con eliminación pública de las personas; y el psicológico por otro, con lo que buscan paralizar a todos aquellos que de una u otra manera pueden sentirse identificados con algún aspecto de las víctimas.

Para algunos niños, y sobre todo para los más pequeños, no parece existir frontera clara entre los miedos imaginarios y el peligro real. Como demuestran sus propias expresiones verbales y gráficas en relación con el retén militar y los

paramilitares, se destacan los casos en los que el niño es incapaz de distinguir el mundo real de la fantasía. "A diferencia de lo que ocurre en tiempos de paz, la frontera entre la maldad imaginada y la tragedia real se disipa, y el niño vive experiencias terribles como el asesinato de sus familiares o la destrucción de su hogar" (Moreno, 1991:47). El "enemigo" se vuelve el objeto de agresión y miedo del niño, remplazando a los objetos que dominan sus emociones en tiempo de paz. Los niños de familias zapatistas juegan a combates entre zapatistas y soldados, en los que siempre ganan los zapatistas. También cantan corridos, identifican vehículos y aviones, e incluso expresan enfrentamientos inconclusos que pueden plantear diversas posibilidades.

Los elementos bélicos son parte indiscutible de sus dibujos, juegos y lenguaje, pero el proceso de construcción de la autonomía zapatista les ayuda a resistir como niños a los efectos de la guerra integral de desgaste. En cambio, a veces, la creación de un entorno más positivo a partir de la imaginación puede ser un mecanismo de defensa psicológica, como para expulsar el peligro o al enemigo del imaginario. Tal es el caso de una niña quien no dibujó soldados, sólo había civiles zapatistas en la montaña; cuando se le preguntó el porqué ella nos contestó: "los soldados no caben en mi dibujo".

Chiapas, años de guerra, años de resistencia

Mirada psicosocial en un contexto de guerra integral de desgaste

Cecilia Santiago Vera

La disciplina psicosocial trata de percibir la realidad con una mirada empática que reconoce el dolor y la alegría, los horrores y crueldades de la humanidad, así como las virtudes y capacidades para sobrevivir con dignidad. Dos son los principios profundos de la mirada psicosocial:

"Reconocer el horror" que produce el propio ser humano. La destrucción que generan sus actos. El "dolor profundo" que implica romper un proyecto de vida, enterrar a nuestra familia, dejar atrás los sueños, las tradiciones, el modo de vida, el lugar de origen. El sufrimiento se incorpora como un elemento más en nuestra vida diaria y es componente de un contexto social.[1]

Por eso el otro principio "es reconocer la vida"; que el dolor no constituya el eje de nuestras existencias. Es trabajar y caminar para que el impulso que nos mueva sea latido de vida que busca un nuevo sentido a nuestra realidad. Se trata de la reconstrucción de las relaciones entre la gente, no de la misma manera en la que se daba antes de ese sufrimiento, pero sí a partir de nuevos modos enfocados a mantener la vida en todos sus aspectos, a encaminarnos a ese horizonte mejor de armonía o "buena" vida. En ese sentido, la mirada psicosocial se contrasta con el enfoque esencialmente individualista del capitalismo neoliberal.

Si vemos estos elementos en nuestro contexto actual encontramos que en el Continente Americano aún está presente la guerra de exterminio hacia los pueblos originarios. Además atravesamos por un periodo de transición del sistema-mundo

[1] "Es reconocer que detrás de estos actos de lesa humanidad, de muerte, de asesinato [...] hay una intencionalidad de muerte: es aniquilar su posible florecimiento nuevamente" (Matas, 2007, comunicación personal).

capitalista.[2] Sin embargo, en nuestro entorno local la población ha resistido durante la última década a una guerra integral que apuesta al cansancio de su lucha, resistencia cuyo reto no solamente es transformar la estructura de los Estados-nación, se trata a la vez de transitar-construir otro sistema mundo. La lucha de las comunidades indígenas en Chiapas se inserta en el conjunto de luchas antisistémicas reflejadas por el lema altermundista, "Otro mundo es posible. Otro mundo es necesario".[3]

Tanto el dolor como la defensa por la vida están día tras día entre las comunidades, pueblos y ciudades en las distintas regiones de Chiapas ya golpeadas por la violencia política, ya por la violencia estructural, por huracanes, deslaves e inundaciones o por la migración a las ciudades y a Estados Unidos.

Las claves de análisis que guían la reflexión del presente trabajo son categóricas desde la psicología latinoamericana:[4] conocer el contexto y los elementos que lo caracterizan y, en igualdad de importancia, reconocer y potenciar los recursos positivos que la población tiene para enfrentar dicha realidad (Martín-Baró, 1988; Martín Beristain, 1999). Este trabajo explora los recursos colectivos de resistencia psicosocial de las comunidades indígenas en Chiapas. Se enfoca en particular a la experiencia de afrontar colectivamente una estrategia de guerra de desgaste con dimensiones explícitamente psicológicas; la resistencia del movimiento zapatista; la búsqueda de libertad y justicia de presos políticos en organizaciones como La voz del Amate y La voz de los Llanos; la organización pacifista Las Abejas en la zona Altos, y el espacio representado por las luchas protagonizadas por las mujeres.

[2] Wallerstein (1998) menciona la existencia de presiones estructurales que llegan a su asíntota. Retomando el análisis del movimiento indígena zapatista confirmamos el desafío de nuestra época. Véase parte III "Cómo vemos el mundo" de la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* (EZLN, 2005).

[3] Lema del Séptimo Congreso Internacional de Psicología Social de Liberación, realizado en Liberia, Costa Rica, noviembre de 2005.

[4] En particular la psicología social de la liberación. Retos que se plantea: 1) la pregunta epistemológica que cuestiona los criterios de verdad del conocimiento psicológico con respecto a la realidad vivida en América Latina; 2) la pregunta conceptual que plantea la especificidad histórica de la persona latinoamericana cuya comprensión se ve limitada por la psicología dominante; 3) la pregunta práctica que nos lleva a examinar el quehacer de la psicología frente a los problemas de los países latinoamericanos.

Guerra integral de desgaste en Chiapas

> La población indígena en Chiapas se defiende, se rebela ante su condición de oprimido una y otra vez sin lograr el respeto de los nuevos amos del territorio (J. Matas, 2007).

Nuestra historia, analizada desde una perspectiva sistémica, nos habla de más de 400 años de una guerra de exterminio del sistema mundo mesoamericano (Aubry, 2006:59):

> La Conquista hundió a los pueblos en la tragedia, hasta a los más prestigiosos; lo más determinante de esta inexorable bifurcación fue la cancelación del papel milenario de Mesoamérica en la historia, al tiempo en que ponía en su lugar a un nuevo y exclusivo actor protagónico: la lejana y vieja Europa.

Mientras esto sucedía, el modo de producción capitalista se convierte en un sistema social y económico mundial; son los 400 años en que se consolida el sistema mundo capitalista (Wallerstein, 1998; 2002).

La historia reciente en Chiapas (1994-2008) está marcada por un modo específico de mantener esa guerra. En una primera fase, en 1994 las tropas federales actuaron con todo para "acabar" con el enemigo: los indígenas subversivos. Más adelante se fue consolidando otro objetivo políticamente menos costoso: transformar el tejido social donde los rebeldes tenían presencia, rompiendo la vida cotidiana de estas comunidades, las más pobres y marginadas del país. Su propósito fue realizar acciones violentas útiles para mantener el control social pero a la vez que tuvieran el menor costo político.

¿Qué conseguirían con este plan? Consolidar nuevas relaciones sociales con nuevos actores en las regiones zapatistas: los militares y paramilitares. Intentaban instituir nuevas pautas de convivencia con el fin de buscar el agotamiento de la fuerza organizativa del pueblo, apostando al cansancio de la gente y logrando el establecimiento de la institucionalidad desde la federación. El propósito finalmente era frenar el desarrollo del proyecto de nación que promovió el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde su *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. Es decir, impedir que la fuerza de este movimiento social amplio se extendiera por todo el país (Pérez-Sales *et al*., 2002).

Esta estrategia[5] les tomaría tiempo y varias acciones:

- La ocupación militar en las comunidades zapatistas.
- Promover el proceso de paramilitarización en zonas geográficamente estratégicas.
- Destruir el tejido económico de los "alzados".
- Diálogo circular entre el EZLN y el gobierno federal, sin resultados a corto plazo.
- Mantener el control electoral y el poder en Chiapas con el Partido Revolucionario Institucional (PRI). En el 2000 con la alianza de partidos. Y en 2006 un gobernador del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Cambios que mantienen todo igual.
- El control de medios de comunicación.
- Efectuar labores de "inteligencia".
- Domesticar al poder Legislativo estatal al servicio del gobernador.
- Dejar el aparato judicial intacto, manteniendo la impunidad a todos los niveles.

Esto significa que en los últimos catorce años el gobierno federal y el ejército federal mexicano han llevado a cabo en Chiapas una guerra de desgaste, es decir, "una guerra realizada por sucesivos operativos puntuales que van asfixiando al enemigo en los terrenos político, económico y militar" (Pérez-Sales, 2003:249). Evitan en lo posible acciones espectaculares para no llamar la atención internacional. Este tipo de guerra busca quitar la fuerza de la gente, desgastar los procesos organizativos y a las personas; otro de sus objetivos es crear un clima de miedo que conduzca a la inmovilidad y a la resignación social.

Esta estrategia militar es llamada por el ejército de Estados Unidos "guerra de baja intensidad", pero le llamamos guerra integral de desgaste –de los procesos organizativos rebeldes– para dejar atrás los conceptos militares hegemónicos y usar conceptos desde el impacto que tiene en la propia población. Es una guerra

[5] La aplicación de estas acciones provienen del "Plan de campaña Chiapas 94. Situación estratégica-operacional", diseñado por el ejército federal mexicano. Véanse *Proceso*, núm. 1105, 4 de enero 1998; y National Security Archive, "Breaking the Silence: The Mexican Army and the 1997 Acteal Massacre" [www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB283/index.htm] (revisado el 22 de agosto de 2009).

que busca acabar con la resistencia; acabar las raíces de un pueblo en lucha por defender su dignidad. El origen militar del concepto guerra de baja intensidad procede de la escuela militar de Estados Unidos, quienes son los estrategas de la contrainsurgencia, exportan entrenamiento y armas al ejército mexicano y a países latinoamericanos. Desde su lógica militarista es una guerra de baja intensidad por el modo de operar armamentístico, y por su estrategia política al interior de Estados Unidos que busca evitar el descontento de su población. Sin embargo, el uso de la psicología como instrumento de guerra no por más sutil es de menor impacto. Y debemos recordar que los asesinatos y muertes son reales. El uso de los ámbitos sociales, educativos, económicos, legislativos con fines militares lleva la guerra a casa y a la subjetividad misma de las personas. Las consecuencias se invisibilizan aunque sean igualmente graves, y la misma invisibilización aumenta el desconcierto y trauma psicosocial de las familias y comunidades, como se ha visto con las "desapariciones" de personas en las guerras sucias en otros contextos.

Para el 2000 esta estrategia militar se mantiene, pero el rostro del gobierno cambia. La ocupación militar permanece en las comunidades, los grupos paramilitares aún tienen armas, y la alternancia de los partidos políticos en el poder –federal y estatal– crea un cambio en el imaginario colectivo. Las elecciones oficiales para gobernador en agosto de ese año dan como ganador por primera vez en Chiapas al candidato de una coalición de oposición. Su lema de gobierno fue "Uno con todos". Durante sus seis años de gobierno, Pablo Salazar enfatizó que la paz es fruto del desarrollo. Guardó distancia del conflicto armado y dejó la solución al gobierno federal. Sin embargo, no cumplió con su promesa de campaña de llevar a los hechos los *Acuerdos de San Andrés*, se convirtió en un represor con traje nuevo contra el movimiento indígena levantado en armas en 1994 y contra el movimiento social que cuestionaba y rechazaba sus condiciones. Continuó el proceso de desorganización, fragmentación y debilitamiento de las organizaciones sociales históricas. Y el gobierno estatal fue cómplice local de una especie de "neoindigenismo" en el ámbito nacional que buscaba cooptar la identidad indígena para fines de pacificación (Hernández, Paz y Sierra, 2004).

La estrategia de guerra integral se vio reforzada por el liderazgo de un gobernador que quería el control total de su población, manteniendo un estrecho vínculo con el ejército federal mexicano pero dejando que dicha influencia se ocultara en las políticas públicas de un gobierno aparentemente civil. El objetivo de su estrategia ha sido posibilitar la inversión externa, edificar los planes de

desarrollo previstos desde la federación y el Banco Mundial, y acotar el activismo del EZLN así como de sus bases populares. Nunca se planteó resolver de raíz lo que originó la inconformidad social.

En Chiapas, durante el 2006, los grupos en el poder se redistribuyeron en los partidos políticos, el PRD gana las elecciones con un candidato ex priísta gracias a los votos de priístas cercanos al ex gobernador Albores Guillén, quien en 1998 protagonizó el desmantelamiento de varios municipios autónomos zapatistas. La izquierda llega al poder y los planes de "desarrollo" turístico y empresarial se afianzan, el ejército mantiene su ocupación, continúa la paramilitarización, el uso de los líderes sociales, la impunidad. Este gobierno lucha por quitar las tierras recuperadas en 1994 que dieron libertad a campesinos indígenas. Promueve el turismo y trae inversión trasnacional. Se le ve de gira internacional junto con el presidente de México que mantiene al PAN en el poder mediante un fraude electoral con la complicidad del sector más conservador del país y el mundo.[6]

Las consecuencias psicosociales[7] en la población se expresan en la ruptura del tejido social chiapaneco, la división de las comunidades, el enfrentamiento, la polarización social y el ataque directo a la identidad étnica maya y zoque. Las consecuencias psicológicas de personas gravemente dañadas años atrás aún se perciben, y los nuevos actos de violencia contra la población, como la masacre en diciembre de 2006 en Viejo Velasco, desplazamientos forzosos de comunidades de Montes Azules, asesinatos aislados, ataques de grupos paramilitares, amenazas de muerte a autoridades autónomas, encarcelamientos injustos; siguen provocando como hace una década un daño moral y psíquico, un daño económico y la ruptura de proyectos de vida (Pérez-Sales, 2002, cap. III).

Todos hemos sido afectados de una u otra manera por la guerra. Las respuestas ante tales circunstancias de dolor y miedo han sido variadas según la implicación más o menos directa de situaciones de peligro, según las características personales, grupo de edad, postura política, región donde habita y contexto. Cada sector de la población ha tenido una respuesta diferente. Sus modos de afrontamiento van desde la resignación hasta la rebeldía.

[6] No es objetivo nuestro describir detalladamente lo sucedido durante estos años. Pueden consultar informes de centros de derechos humanos y centros de investigación [www.ciepac.org; www.frayba.org; www.capise.org; www.sipaz.org].

[7] "Se utiliza el término psicosocial que enfatiza el carácter dialéctico –individual-social– de la herida causada por la vivencia prolongada de una guerra" (Martín-Baró, 1988).

Afrontamiento y resistencia[8] de la población

> Así el EZLN ha resistido doce años de guerra, de ataques militares, políticos, ideológicos y económicos, de cerco, de hostigamiento, de persecución, y no nos han vencido, no nos hemos vendido ni rendido, y hemos avanzado. Más compañeros de muchas partes se han entrado en la lucha, así que, en lugar de que nos hacemos más débiles después de tantos años, nos hacemos más fuertes (EZLN, 2005:6).

Estamos en una época en donde es urgente transitar de la psicología basada en las patologías a una psicología enfocada hacia los recursos positivos de afrontamiento psicosocial. La "psicología hegemónica" está centrada en la patología, lo que falta, lo que está enfermo o dañado. Mira las consecuencias de las guerras como enfermedades. Individualiza los efectos, responsabiliza al individuo, genera culpa. Sólo ve víctimas. No va a las causas que originan la violencia o la guerra. No busca la transformación social.

Por eso al hacer una "reconceptualización de la psicología desde América Latina, es decir, desde los oprimidos", rescatamos una psicología centrada en el sujeto histórico, que reconoce la mirada psicosocial como la comprensión de los comportamientos personales, subjetivos y colectivos, contemplando el contexto social, político e histórico. Valora los recursos positivos que cada cual tiene, fortalece los modos de afrontar la adversidad tanto personales como colectivos. Busca acabar con las causas que originan la violencia, la guerra, la miseria, el hambre. Busca la transformación social, la liberación por medio del ejercicio de la práctica profesional como un compromiso político.

Desde esta postura, que ya antes de la década de 1980 se promueve en América Latina, reconocemos que los seres humanos somos capaces de afrontar situaciones graves y adversas. En Chiapas (Pérez-Sales, 2002, cap. V) encontramos este esfuerzo centrado en salir adelante a pesar de las adversidades, la ocupación militar, las divisiones comunitarias, el encarcelamiento injusto o asesinatos. "Los datos llevan a afirmar el papel esencial y activo que desempeñan los grupos y personas como sujetos de la historia, por más alienadamente que la vivan" (Martín-Beristain, 2001:144).

[8] "Resistencia: sentido de compromiso y reto frente a las adversidades. Flexibilidad y aceptación del cambio como el estado natural de las cosas" (Pérez-Sales, 2003:86).

Retomamos la definición de afrontamiento como "aquellos procesos cognitivos y conductuales constantemente cambiantes que se desarrollan para manejar las demandas específicas externas y/o internas que son evaluadas como excedentes o desbordantes de los recursos del individuo" (Lazarus, 1986).

El "afrontamiento incluye tanto pensamientos y emociones como conductas de resolución de problemas" (Martín Beristain, 2001:144). Por ejemplo, pensar en planes para solucionarlos o buscar significado a la experiencia vivida. En lo emocional, compartir sus experiencias o suprimir los sentimientos. "El afrontamiento conductual es lo que la gente hace para enfrentar el problema como la búsqueda de información y apoyo material o la pasividad" (Martín Beristain, 2001:145).

En Chiapas se vive la polarización, pobreza extrema, no hay servicios básicos. Pero existe una fuerza extraordinaria que impulsa a las personas hacia la respuesta activa, creativa, construyendo y transformando su historia. ¿Cómo pueden los pueblos sobrevivir ante una larga historia de injusticia? Recordemos las preguntas que se planteaba Martín-Baró en el contexto de la guerra en El Salvador en la década de 1980: "¿qué hace que en condiciones límites o en condiciones muy drásticas la gente sobreviva?, ¿cuáles son las virtudes que tienen los pueblos, los sectores populares?". Por eso propuso como tareas de la psicología en contextos de guerra potenciar las virtudes populares (Martín-Baró en Dobles, 1986:74).

Immanuel Wallerstein también se pregunta:

> ¿Qué es lo que moviliza el apoyo masivo? Y responde: "No se puede decir que sea el grado de opresión. Ante todo, éste suele ser una constante y por consiguiente no explica por qué las personas que se movilizaron en Tiempo Dos no se habían movilizado en Tiempo Uno. Además, con mucha frecuencia la represión aguda funciona, impidiendo que los menos audaces estén dispuestos a participar activamente en el movimiento. No, lo que moviliza a las masas no es la opresión, sino la esperanza y la certeza –la creencia en que el fin de la opresión está cerca y que un mundo mejor es realmente posible (Wallerstein, 1998:29).

A los recursos positivos que las personas tienen para afrontar cualquier obstáculo se le ha llamado optimismo inteligente (Avia y Vázquez, 1998). Immanuel Wallerstein (2002:246) plantea el concepto de utopística como "el análisis de las utopías históricamente posibles, sus limitaciones y los obstáculos para alcanzarlas". Este enfoque de un análisis social desde lo positivo puede llevarnos a la creatividad

que Johan Galtung (2004) transmite para llegar a transformar y trascender los conflictos. Conflictos que genera cualquier ambiente de violencia e impunidad como el que vivimos en nuestro país.

Sin embargo, no todas las personas que sufren hechos traumáticos pueden incorporar a su vida, por sí solos, las heridas que cargan. Para esas circunstancias la psicoterapia[9] es indicada, pero no solamente los especialistas profesionales en salud mental pueden apoyar a estas personas. Cotidianamente nos encontramos personas que han logrado cambios decisivos orientando su vida constructivamente con el apoyo cercano de su grupo de referencia: "Antes de sus visitas y de salir a las reuniones estaba desesperada, sola, veía todo muy difícil. Aquí en las reuniones encuentro un alivio y ganas de seguir viviendo".[10]

Existen muchas relaciones cotidianas que tienen efectos terapéuticos, por eso aunque una reunión organizativa o de trabajo no sea un grupo terapéutico, ni la intención sea hacer psicoterapia, las personas que participan llevarán consigo los efectos terapéuticos de un encuentro en donde se creó un espacio de confianza, pudieron expresarse sinceramente, fueron escuchadas con respeto, se sintieron parte de un espacio social o proceso más allá de su familia y comunidad. Aprendieron de las experiencias de otras personas, le dieron sentido a lo que les sucede, ubicaron rutas de resolución a sus problemas y su angustia disminuyó.

Por eso más que hablar de una psicoterapia individual o grupal, abordaremos algunos de los recursos que ya las personas ponen en marcha y que en su mayoría son valores culturales de muy largo aliento, de donde la psicología puede recoger aprendizajes significativos entablando así un diálogo intercultural.

A continuación mencionaré algunas de las respuestas sociales o modos de actuación para ejemplificar cómo la propia población, blanco de una guerra, ha roto con la espiral de violencia en Chiapas. A la vez estas opciones de vida han permitido caminar por rumbos de construcción y resistencia. Expondré solamente algunos ejemplos en cada uno de los siguientes apartados.

[9] Un modelo diseñado a partir de la reconceptualización de la psiquiatría y la psicoterapia tradicional es la psicoterapia positiva de las situaciones traumáticas: Definir y pactar el campo terapéutico, trabajo con supervivientes. Detectar recursos propios. Detectar signos de cambio. Comparación positiva y balance emocional. Promover el optimismo disposicional. Explorar cambios vitales positivos. Promover cambios vitales positivos. Promover la resistencia (Pérez-Sales, 2003).

[10] Participante del grupo de familiares de presos políticos de la Voz del Amate, 2007.

La resistencia histórica ante la adversidad

Desde la mirada psicosocial hemos dicho que la gente sufre las consecuencias de su lucha por la dignidad, pero no se queda inmovilizada sintiéndose víctima por la violencia de Estado, ese actor externo que busca aniquilarlos, sino que se reconocen como sujetos activos que pueden transformar su realidad.[11] Encontramos en Chiapas a personas que tratan de trascender la condición de víctima de la opresión para llegar a una conciencia clara de creerse sujetos de su propia historia, proceso que puede apreciarse en personas y en movimientos populares.

Un claro ejemplo es el movimiento zapatista. El EZLN durante diez años tejió su estructura organizativa para defenderse de la violencia estructural, de la pobreza extrema, y del abuso permanente de caciques y finqueros.

> Nosotros nacimos hace veinte años y hace diez años nos alzamos en armas por democracia, libertad y justicia. Nos conocen con el nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y nuestra alma, aunque con remiendos y cicatrices, sigue ondeando como esa vieja bandera que se ve allá arriba, ésa con la estrella roja de cinco punta sobre fondo negro y las letras EZLN (Muñoz Ramírez, 2003).
> Hasta el día de hoy, 18 de enero de 1994, sólo hemos tenido conocimiento de la formalización del "perdón" que ofrece el gobierno federal a nuestras fuerzas. ¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De no habernos atenido al Código Penal de Chiapas, el más absurdo y represivo del que se tenga memoria? ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De habernos preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? ¿De haber aprendido a pelear antes de hacerlo? ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? ¿De llamar al pueblo mexicano todo a luchar de todas las formas posibles, por lo que les pertenece? ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir

[11] "Existe una fuerza, cuyo mecanismo no comprendemos plenamente y que parece operar en la mayor parte de las personas con el fin de proteger y promover su salud mental, aun en las condiciones más adversas" (Scott, 1986:248-249).

> los patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos? ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? (subcomandante Marcos, 1994)

Años más tarde, ante el engaño, el racismo y la militarización gubernamental, las respuestas de las comunidades zapatistas han sido iniciativas políticas, consultas populares, cumplimiento de los acuerdos, y ejercer el derecho que les corresponde sin esperar permiso de autoridades oficiales que carecen de legitimidad.

Su estructura organizativa ha ido madurando y transformándose, y en los últimos años han logrado crear gobiernos regionales autónomos, instaurando a partir de 2003 cinco Juntas de Buen Gobierno. Además, para mantener un diálogo con el pueblo mexicano y los excluidos del mundo, los zapatistas lanzaron una iniciativa para promover una política que parta de abajo y a la izquierda: la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, que dio inicio a La otra campaña.

Los pueblos demuestran una capacidad de resistencia histórica viviendo en extremo sufrimiento por generaciones. Esa resistencia se convierte en búsqueda de opciones para una vida digna.[12] Otro ejemplo que podemos dar es desde la vivencia de personas que en aislamiento y bajo control total sobre ellos reconocen sus propios derechos, sus capacidades, deciden organizarse y defenderse: los encarcelados.

> La Voz del Amate se formó el día jueves 5 de enero de este año 2006 en las instalaciones de este Cereso núm. 14 "El Amate", del estado de Chiapas, por internos que han sido encarcelados por participar en movimientos sociales e impulsados por sufrir injusticias y represiones. Además procesados penalmente por delitos prefabricados por los malos gobernantes [...] Esta unificación de esfuerzos y opiniones en impulsar un movimiento como lo es un plantón indefinido en el interior del penal, que se le da el nombre de La Voz del Amate, no se da por simple ocurrencia de los integrantes de La Voz del Amate ni por casualidad. Mucho menos por aventureros. Sino porque la mayoría de los que componemos La Voz del Amate, desde cuando estábamos fuera ya con una amplia trayectoria

[12] Así lo confirma Carlos Martín Beristain (1999:147), diciendo que "las poblaciones afectadas por la violencia y las culturas tradicionales incluyen también una enorme sabiduría sobre la forma de enfrentar los problemas".

> de lucha contra la injusticia que se comete a diario contra nuestro pueblo pobre y explotado.[13]

Esta iniciativa motivó la creación de otro grupo llamado La Voz de los Llanos, en el interior del Cereso núm. 5 en San Cristóbal.

> Logramos una agrupación, La Voz de los Llanos, a pesar de la represión al interior. Fue necesario hacerlo para defendernos [...] se descubrieron las mafias de corrupción en el penal [...] No fue fácil organizarnos en la Voz pero es que nosotros no nos dejamos, peleamos nuestros derechos con el alcaide, con el director. Ahí adentro nos dicen que no tenemos derechos, nos tratan como animales, pero aunque limitados sí tenemos derechos aun estando presos. Si no hubiera injusticia no hubiera necesidad de organizarnos.[14]

La tortura, el aislamiento, el trato inhumano al interior de la cárcel durante uno o hasta diez años no ha impedido a estas personas mantener una postura activa y creativa, desarrollando actividades a pesar de permanecer dentro de una estructura de control total. Esta rebeldía, esta defensa de sus derechos a ser tratadas como personas, podrá sostenerse en el tiempo si tiene un fuerte vínculo con el exterior. Los vínculos familiares, solidarios, organizativos, comunitarios, son significativos en este proceso de resistencia, tanto para levantarse como para sostener su movimiento en el largo plazo.

Encontramos en estos ejemplos y otros más una fuerza espiritual y un profundo amor al semejante. Se trata también de un compromiso sociopolítico que los

[13] "Historia de la Voz del Amate", documento escrito desde el Cereso 14 (2006:1-2). Grupo que ha mostrado la capacidad de comunicación y de hacerse presentes en diversos espacios por medio de sus cartas. Han conmemorado al interior de la cárcel con actividades musicales y políticas sus tres primeros aniversarios. Han logrado el respeto de más de dos mil presos de la misma cárcel a quienes apoyan en la defensa de sus derechos. Por su lucha han logrado la libertad varios de sus integrantes. En febrero 2008 iniciaron una huelga de hambre que duró 41 días. En abril de 2011, el profesor Alberto Patishtán Gómez fundador de La Voz del Amate sigue privado de su libertad con 11 años injustamente preso.

[14] Testimonio de un ex preso político fundador de La Voz de los Llanos (comunicación personal, octubre 2007). A los tres días de alcanzar su libertad, estuvo preso injustamente durante un año y siete meses. Fue torturado, padece las consecuencias en su salud, riñones lesionados y desprendimiento de retina.

impulsa, un afrontamiento cognitivo e ideológico (Martín Beristain, 1999). Esa capacidad de implicarse para tratar de cambiar la realidad es un compromiso que va acompañado de una reinterpretación positiva de lo ocurrido. Que empuja a seguir adelante.

La organización Sociedad Civil Las Abejas tuvo sus inicios en 1992 cuando en una comunidad de Los Altos de Chiapas se defendía el derecho a las mujeres a heredar la tierra de su familia y ante la defensa de sus compañeros injustamente encarcelados. En 1997, en el contexto de guerra contra la población indígena y el movimiento zapatista, sufren el desplazamiento forzado de miles de personas y la muerte de 45 vidas, en su mayoría mujeres, en Acteal, a manos de sus propios vecinos armados y entrenados para matar por el ejército mexicano. Después de más de diez años de aquel tremendo episodio, su voz continúa buscando justicia. Los niños sobrevivientes son ahora promotores de salud o alfabetizadores, las mujeres forman parte de un liderazgo que exige igualdad de derechos, la estructura organizativa de Las Abejas golpeada por la división que promueven funcionarios de gobierno aún se mantiene fuerte en su espíritu pacifista, forman parte del Congreso Nacional Indígena y son adherentes a la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*.

La organización social, permite "modalidades eficaces de prevención y enfrentamiento de los problemas" (Dobles, 1997:23). Es la base sobre la cual la población construye. Es el tejido social por donde camina la vida. En Chiapas existen estructuras organizativas maduras que han afrontado obstáculos importantes, cambiando y transformándose en su interior. Otras son de creación más reciente pero todas dan muestras de cobijo, apoyo mutuo, respaldo, integración, soporte. Cada una tiene sus propios retos al interior, sus propias contradicciones, como toda construcción social, y presenta diversos intentos de creación de redes o coaliciones más o menos estables.

La búsqueda de una vida digna

Uno de los motores más significativos para la humanidad es la búsqueda de la felicidad (Marina y Válgoma, 2000). La felicidad es el impulso que nos mueve a dar pasos en la defensa de nuestra dignidad, es una lucha incansable. En muchas voces hemos escuchado decir: "queremos una paz con justicia y dignidad". La frase zapatista "por la humanidad y contra el neoliberalismo" nos sitúa ante un

nuevo paradigma y horizonte para enfocar nuestra lucha. El proyecto político del zapatismo está reflejado en la cotidianidad de las comunidades indígenas de Chiapas, pero a la vez es una invitación abierta a sumarse a su modo de hacer política. Se trata de rescatar no solamente la palabra "dignidad" sino también todo el significado que encierra y el valor para hacerla realidad. Implica hacer pero no de cualquier manera. Es caminar andando del modo que queremos sea nuestro futuro. Es mantener una ética política hasta en lo más cotidiano de la vida, manteniéndonos orientados hacia una mejor vida (Paoli, 2003).

La participación de las mujeres en la búsqueda de una vida digna ha sido decisiva

Su desempeño ha sido fundamental en todos los ámbitos, tanto públicos como privados. Mujeres de distintas edades han demostrado sus diversas capacidades para enfrentar las dificultades más grandes, administrando la pobreza económica en el hogar; o acercando las enseñanzas de cómo ser hombre o mujer en la difícil situación de la guerra; o dentro de su participación política en su propia comunidad, afrontando críticas y señalamientos. Las mujeres se destacan en la lucha cotidiana, enfrentan grandes dificultades pero se niegan a la subordinación a la vez que autoafirman su papel histórico en las transformaciones sociales.

Miles son las manos que pasan horas delante del fogón haciendo las tortillas o tostadas para alimentar a los insurgentes, maestros, diáconos, a su esposo que es autoridad o tiene cargo comunitario. Miles de brazos cocinan en cada reunión, asamblea, taller o encuentro en donde se toman acuerdos para el bien común. Ese esfuerzo silencioso pero permanente que alimenta, da de beber y arropa, es digna manera de reivindicar que los movimientos son hechos por personas que en la intimidad comen, duermen y aman.

Contamos con ejemplos simbólicos de mujeres que rompen esquemas y empujan a una generación a encontrar un nuevo lugar social en su comunidad. Existe un momento en la vida de las personas en el cual se toman decisiones significativas para salir de un estado de opresión o humillación. De pronto sienten un impulso para tomar una determinación que pone fin al maltrato o al sentimiento de impotencia; es cuando la persona se mueve por sí misma y rompe con el estado de pasividad que la mantenía inerme.

En una entrevista me decía una mujer de no más de 30 años, madre de cuatro niños, "no tengo apoyo de nadie, mi esposo no está muerto me dicen, como está en la cárcel me ven mal. Yo solita di a luz, nadie vino a ayudarme. Pero gracias a Dios mi niña está bien. En estos años ya he aprendido a vivir sola, ahora estoy mejor así, mi esposo antes me pegaba, me humillaba, ahora con mis cuatro hijos saldremos adelante" (comunicación personal, mayo de 2006).

> Cuando ya estoy grande empecé a ver la situación dentro de la casa, veo que no tenemos alimentación adecuada, veo que otros sí tienen y nosotros ¿por qué será que no? Mi mamá antes no salía, no participaba en las reuniones. Nomás está en la casa cuidando a sus hijos. Vi que tenía 4 o 5 hermanitos que se murieron, entonces es ahí donde me di cuenta, ¿por qué será que se mueren mis hermanitos? Vi que es necesario luchar, porque si no hago nada van a seguir muriendo los demás hermanos; eso pensé, y me decidí (comandanta Esther en Rovira, 2001).

La Ley revolucionaria de las mujeres zapatistas (EZLN, 1993) significa un antes y un después en la lucha de las mujeres en Chiapas. Se lograron varios reconocimientos como el derecho de participación en la lucha revolucionaria, recibir un salario justo al trabajar, decidir el número de hijos que quieren tener. También se reconoce a las mujeres sus derechos y obligaciones dentro de las leyes y reglamentos revolucionarios. Ser nombradas como personas responsables de cargos en la comunidad, recibir cargos de dirección en su organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Tener buena salud y alimentación, recibir la educación que decida, elegir su pareja y no ser obligada a casarse, así como no ser golpeada o maltratada.

En marzo de 2001, vibramos emocionadas al escuchar la voz de una mujer maya desde el Congreso de la Unión, así concluía su discurso la comandanta Esther:

> Señoras y señores legisladoras y legisladores:
> Soy una mujer indígena y zapatista. Por mi voz hablaron no sólo los cientos de miles de zapatistas del sureste mexicano. También hablaron millones de indígenas de todo el país y la mayoría del pueblo mexicano. Mi voz no faltó al respeto a nadie, pero tampoco vino a pedir limosnas. Mi voz vino a pedir justicia, libertad y democracia para los pueblos indios. Mi voz demandó y demanda reconocimiento constitucional de nuestros derechos y nuestra cultura (comandanta Esther, 2001).

Muchas mujeres han dado su vida para que otras personas la tengan, también igualdad, libertad y justicia, como ejemplo para recordar a todas ellas cito a Digna Ochoa, asesinada el 19 de octubre de 2001. Este doloroso asesinato es la culminación de cinco años de amenazas contra su vida.[15] Las redes y organizaciones de mujeres han permitido, a lo largo de décadas, ganar espacios políticos, sociales y de respeto a nuestros derechos. Mujeres campesinas y urbanas, laicas y religiosas, por ejemplo en la década de 1980 conformaron la Coordinadora Diocesana de Mujeres (Codimuj). Entre 1988 y 1989 se dieron diferentes marchas de mujeres mestizas e indígenas en protesta por la militarización de la zona –Cuartel Rancho Nuevo–, por la violencia doméstica y la denuncia de la impunidad ante violaciones sexuales a mujeres y homosexuales, que se incrementaron con la llegada de los militares a la zona. Surgieron también las primeras ONG de mujeres: Colectivo de Mujeres (Colem), área de mujeres de Chiltak, Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), entre otras.

En 1992 se da una importante participación de mujeres indígenas organizadas en la marcha del 12 de octubre. De 1994 a 1998 hubo una amplia presencia en la Convención Estatal de Mujeres, brazo importante de la Asamblea Democrática del Pueblo Chiapaneco, así como en los Diálogos de San Andrés, concretamente en el análisis de propuestas y en introducir la problemática de la mujer de modo específico dentro de las mesas de diálogo. Grupos grandes de mujeres participaron en los cinturones de seguridad y asumieron la responsabilidad de tareas logísticas de los diálogos. Se organizaron encuentros estatales de mujeres por la paz. Se mostraron la solidaridad e indignación, denuncia y acompañamiento a las sobrevivientes por la Masacre de Acteal y miles de desplazadas en Polhó.

> A los hombres les está costando para poder llegar a entender completamente lo que pedimos como mujeres. Nosotras pedimos que tengamos un derecho y que los hombres nos den libertad y que lo entiendan que tenemos que luchar por lo mismo junto con ellos. Que aprendan a que no les caiga mal que nosotras estemos ahí participando, porque antes nunca íbamos a las reuniones y a los encuentros. Ahorita somos pocas las que llegamos, pero de todas maneras se está abriendo camino, pues hay más libertad, los hombres ya nos toman en cuenta nuestras palabras y

[15] Recordamos su ejemplar decisión por la búsqueda de la justicia en el país, su entrega como abogada buscando la libertad de los injustamente encarcelados, de quienes sufrieron tortura.

> entienden que nosotras como mujeres tenemos un lugar donde poder plantear todo lo que sentimos y todo lo que sufrimos (comandanta Yolanda, 2001).

Desde el año 2000 hasta la fecha hay significativamente mayores espacios sociales para las mujeres, como muestra cito la cada vez más amplia participación y expresión de las mujeres zapatistas, asumiéndose como autoridades con cargos comunitarios y regionales. El Encuentro de las mujeres zapatistas con las mujeres del mundo (en el Caracol de La Garrucha, diciembre de 2007), por ejemplo, nos dio la oportunidad de conocer en detalle el recorrido de más de dos décadas de lucha y valentía de las mujeres en Chiapas.

La cosmovisión comunitaria

> Cielo y tierra nuestra raíz, somos hijos de Dios todos y de la sabiduría de los antepasados que nos dejaron.
>
> Palabras de una mujer Kekchí

Son más de 515 años en que el sistema mundo capitalista se ha construido. En este tiempo también algunas sociedades han transitado de una tendencia colectivista hacia el otro extremo individualista. Esta transformación gradual puede corroborarse en la vida actual de pueblos originarios del continente americano o africano quienes viven en los márgenes de este modelo económico, por lo cual han mantenido su identidad colectiva. Nuestra humanidad proviene de colectividades, o con una identidad nosótrica (Lenkersdorf, 2004), es decir, sobreviven de forma comunitaria (Aubry, 2006:35-41).

"No hay nada que no tenga corazón. Por ello, todos nosotros y todas las cosas vivimos y formamos una comunidad cósmica de consenso de todos los vivos" (Lenkersdorf, 1996:74). Así hay pueblos cuyo modo de ver el mundo es desde la intersubjetividad, es decir, todos tenemos corazón porque todos vivimos, todos somos sujetos, todos somos responsables los unos de los otros, incluyendo mar, cielo, animales, plantas, todo lo que tiene vida (Lenkersdorf, 1996:74).

En la actualidad, las comunidades indígenas en Chiapas coinciden con este planteamiento mucho más que con la ideología del sistema mundo capitalista y los modos de ser de las sociedades mercantilizadas cuya cosmovisión gradualmente se ha hecho individualista. Por eso el "desarrollo" visto como proceso universal

de modernización desde una óptica positivista no es la solución para Chiapas. La paz con justicia y dignidad no vendrá con el Plan Puebla-Panamá, ni con Tratados o Acuerdos de Libre Comercio (TLC, ALCA), ni con las inversiones del Banco Mundial o del Banco Interamericano de Desarrollo, ni siguiendo los principios del Acuerdo de Seguridad y Prosperidad para América del Norte (ASPAN). Más bien lo que se reclama es libertad para vivir plenamente nuestra cosmovisión comunitaria y para tomar como pueblo decisiones sobre nuestra vida.

> Hay una palabra que viene desde el origen mismo de la humanidad y que marca y define las luchas de los hombres y mujeres de todos los rincones del planeta. Esta palabra es LIBERTAD. Es lo que queremos como pueblos, naciones y tribus originarias: libertad. Y la libertad no está completa sin la justicia y sin la democracia. Y no puede haber nada de esto, sobre el robo, despojo y destrucción de nuestros territorios, de nuestra cultura, de nuestra gente (EZLN, 2007:3).

El uso de la memoria. Recuperar la memoria histórica de los pueblos

Entre los recursos de afrontamiento psicosocial de las comunidades está la memoria colectiva, entendida como un recurso ancestral que ayuda a saber quiénes somos como pueblo y como colectivo. Esa memoria construye una subjetividad social por medio de la tradición oral, que transmite valores y sabiduría.

> En este encuentro se ha mirado hacia atrás y lejos. La memoria ha sido el hilo invisible que une a nuestros pueblos, así como las montañas que corren a lo largo de todo el continente bordan estas tierras [...] Son los pueblos originarios que miran su pasado, que guardan y cuidan su memoria, los que saben que es posible un mundo sin dominador ni dominados, un mundo sin capital, un mundo mejor. Porque cuando levantamos nuestro pasado, nuestra historia, nuestra memoria, como bandera, no pretendemos volver al ayer, sino construir un futuro digno, humano (EZLN, 2007:2-3).

Es una virtud el recordar sin obsesión. En el libro *Los abusos de la memoria*, Tzvetan Todorov dice: "la recuperación del pasado es indispensable, lo cual no significa que el pasado deba regir el presente, sino que, al contrario éste [el presente] hará del pasado el uso que prefiera" (2000:25). De tal manera que nuestros recuerdos, los más dolorosos, no podrán ser olvidados del todo, pero si

trabajamos activamente en nuestro presente sí podremos dejarlos de lado; por lo tanto pierden su efecto devastador sobre las personas. El propósito es recordar no para quedarse en el pasado sino para aprender de él y encontrar respuestas hacia la transformación de nuestro proyecto de vida.

Traigo aquí el caso de un grupo de desplazados en la región de Los Altos que a un año de estar fuera de su comunidad en 1998 exigían a su organización volver de inmediato y de la manera que fuera. Sus líderes les propusieron hacer reuniones en donde repasaran lo ocurrido durante la salida forzada por paramilitares y lo que habían vivido en este último año. Ellos tenían claro que de esta manera se harían más conscientes de la estrategia paramilitar y de la importancia de tomar una decisión de retorno más pensada junto con toda la organización. Así sucedió, el retorno se llevó años después de manera conjunta.

Si partimos de la necesidad de cerrar duelos, las ceremonias que repiten lo sucedido frecuentemente pueden influir negativamente en el proceso personal y comunitario. Pueden promover, sin querer, rasgos victimizadores entre las personas más directamente afectadas o, en algunos casos, en su estructura organizativa, mostrando conductas de dependencia hacia actores externos para la toma de decisiones. No así las conmemoraciones anuales que por su lejanía temporal pueden tener un efecto de reivindicación, denuncia, recuerdo y convivencia con las personas ausentes.

Los monumentos, las celebraciones sociales de recuerdo, son instrumentos de vida para la comunidad cuando sus contenidos provienen de los corazones de quienes han sufrido la violencia en carne propia. Hacer una estatua, un mausoleo o un evento social, es un proceso creativo en donde las personas pueden asimilar su propia experiencia y trascenderla, logrando hilvanar momentos de su vida rota con el proceso actual de vida, de lucha, de resistencia. Todas las víctimas de violaciones a sus derechos humanos tienen el derecho y la libertad para asumir sus propios modos de recordar, compartir lo que sucedió, y en ese mismo ejercicio ellos estarán viviendo un proceso de liberación. Estarán haciendo su propio camino de contar-entender-elaborar-hacer historia.

Los sueños. Una forma de hacer análisis de la realidad

Los sueños pueden ser una herramienta de análisis reconocido socialmente en algunas regiones de Chiapas. Se trata de la intuición que algunas personas

desarrollan, quienes al amanecer tratan de interpretar lo que soñaron por la noche. Nos referimos a los sueños donde algunas personas han encontrando signos a partir de los cuales advirtieron situaciones de peligro. Tomar decisiones en función de este análisis ha permitido salvar vidas. Además ha sido un medio para encontrar respuestas ante momentos de emergencia; por ejemplo, adónde refugiarse. Un hombre de una comunidad desplazada de la organización Las Abejas en 1997 cuenta que salían corriendo ante los disparos de los paramilitares y al preguntarse "adónde nos vamos", él recordó el sueño que tuvo por la noche, en el cual estaba de viaje y en el cielo aparecían unas letras escritas que decían el nombre de una comunidad vecina: "así fue que decidimos ir para allá", me dijo (comunicación personal, Acteal, 1998). Otro sueño indicador para la huida de una comunidad que vivía bajo la amenaza paramilitar fue el de un hombre que comentó que sin conocer a nadie del grupo que llegó a recogerlos confió en su palabra porque su sueño de la noche anterior le indicaba que eran ellos, recordó a una mujer que les había hablado y al día siguiente fue fácil para él reconocerla. El sueño de unos ancianos protegió al *jtatic* Samuel Ruiz de no acompañar un retorno ya programado de la organización Las Abejas. Confiaron en ese llamado y decidieron suspender el retorno. Se supo después que estaba preparada una emboscada de los paramilitares contra ellos. Estas experiencias, y la creencia en el poder de los sueños, luego vienen a formar parte de la historia oral y de la memoria colectiva que refuerza la determinación y el valor para resistir.

Acciones de lucha no violenta

Varios eventos de agresión por la ocupación militar han mostrado la capacidad de la población de detener la violencia con acciones como los cinturones de mujeres y niños rodeando las entradas de sus comunidades. Otro ejemplo de acción no violenta eran los letreros en donde se leía: "Maíz, frijol y paz sí. Militares y droga no". Las comunidades han demostrado coraje, determinación y valor para enfrentarse a hombres armados y a sus tanquetas, y cada acción de este tipo representa un aprendizaje de modos creativos de defensa.

Las compañeras de la organización civil Las Abejas de la comunidad de X'oyep, municipio de Chenalhó, que se enfrentaron el 3 de enero de 1998 contra los militares y evitaron la ocupación de su poblado, recuerdan aquellos días:

> Si nada más los hombres hubieran defendido se hubiera empeorado más, hubiera habido golpes, siempre los soldados no toman en cuenta a los hombres, hay más violencia, por eso primero entramos los niños y las mujeres y atrás iban apoyando los hombres. Tuvimos miedo, nos asustaron, algunas mujeres fueron con sus hijos abrazados, pero sí lo agarramos de su mano, sí pudimos correrlos, pero algunos niños fueron golpeados, las mujeres rasguñadas. Era un día nublado con frío y lluvia (comunicación personal, mayo de 2007).

Las caravanas de la sociedad civil que rompieron el cerco militar en 1995 favorecieron el retorno de la mayoría de las comunidades que fueron forzadas al desplazamiento. A su retorno, éstas tuvieron que vivir vigiladas por los campamentos y retenes militares. La solidaridad nacional e internacional se hizo presente, miles de personas viajaron grandes distancias para realizar labores de observación documentando violaciones a los derechos humanos por parte del ejército federal mexicano; con su presencia disuadían las agresiones, fueron mujeres y hombres que sirvieron de escudos humanos. Aparte de ese efecto disuasivo hacia las fuerzas externas que amenazaban las comunidades, la solidaridad también puede ser elemento que fortalece la moral de las personas al saber que no están solos.

En noviembre de 2006 habitantes de la comunidad Viejo Velasco, en el perímetro de la Reserva de la Biósfera Montes Azules, fueron asediados por 300 paramilitares quienes abrieron fuego contra la población, ejecutando al instante a ocho personas. La comunidad huyó encontrando protección en comunidades vecinas quienes les recibieron a pesar de correr el mismo peligro. Esta solidaridad ha permitido la vida de cientos de personas, pero el costo también es grande, en este caso además la cárcel para uno de sus líderes religiosos. Las respuestas de esta población siguen siendo movilizaciones masivas pacíficas, la defensa legal, y el uso de mecanismos internacionales de denuncia (Speed, 2007).

Tomar cada una de estas decisiones no ha sido fácil ni cómodo. Mantener esta convicción y forma de actuar tiene un alto costo humano, también hemos sido testigos de asesinatos. Responder activamente con modos de lucha no violenta no nos protege de la acción de muerte de quienes instrumentan la guerra. Y los asesinatos y masacres han sido en su mayoría contra población civil. La valentía y la indignación son impulsos para lograr acciones de lucha que impidan aniquilar a otra persona más.

La otra justicia. La lucha contra la impunidad, promoviendo una justicia reparadora

El principal problema que impide el desarrollo de un nuevo proyecto de nación en México es, sin duda, la impunidad. Cambiar esta inercia es un gran reto. Las Juntas de Buen Gobierno, situadas en cinco regiones de Chiapas, lentamente van ganando legitimidad entre los distintos sectores de la población. Su papel es por un lado servir de mediadores, y por otro, ser líderes formales que promueven juicios. Operan con base en la justicia restaurativa, en donde la verdad se privilegia y el reconocimiento de la falta o delito se purga aceptándolo, pidiendo perdón y reparando el daño causado.

> Hemos aprendido cómo resolver nuestros problemas, cómo hacer acuerdos con otras organizaciones y autoridades, y también con nuestras comunidades; durante este tiempo se ha aprendido mucho cómo gobernar en cada municipio y hemos visto que así no es fácil que nos corrompan los malos gobernantes, porque hemos aprendido rotativamente nuestra forma de gobierno con la experiencia de todos y con la guía de la vigilancia [...] Hemos aprendido a través del trabajo, resolviendo problemas. Al principio estábamos nerviosos, antes en cada municipio se organizan como ellos quieren, ahora ya juntos los municipios hemos aprendido a trabajar equitativamente, también hemos aprendido a platicar con otras gentes que no son de nuestra organización. Ya sabemos que no son nuestros enemigos, lo que pasa [es que] están engañados, pero vemos que poco a poco van entendiendo y se van acercando con nosotros (EZLN, 2004a).

Esta es la otra justicia que va retomando valores ancestrales. A la vez forma parte de la lucha política actual porque resuelve problemas y reconstruye el tejido social comunitario. Así describen dos sucesos en donde intervinieron como autoridad autónoma:

> Salieron tres compañeros en una comisión al municipio Che Guevara a investigar los problemas que han sucedido del municipio antes mencionado de siembra de droga de mariguana, si fue posible que ha sucedido en el lugar de hechos del paraje "X"; dos compañeros fueron detenidos por esa provocación en la cárcel del municipio Che Guevara para cumplir sus errores. Los compañeros del camarógrafo

filmaron lo que ha sucedido, el video entregarán a la junta. Las autoridades de ese municipio se responsabilizan a levantar un acta del arreglo del detenido y entregan una copia en la Junta de Buen Gobierno; los detenidos reconocen el gasto de la comisión de la Junta de seiscientos pesos (EZLN, 2004a).

Se presentaron en la JBG personas de la organización PRD de Ocosingo para reportar un robo de nueve caballos, cuatro monturas y una motosierra. La JBG le pasó la investigación al Municipio Autónomo Rebelde Zapatista Francisco Gómez, y cuando encontraron a los que habían robado, llamaron a los dueños para entregarles sus animales y sus cosas; no se aceptó el dinero que ofrecían por sus cosas, y a los que habían robado se les dijo que no lo volvieran a hacer porque podían ir a la cárcel (EZLN, 2004a).

El tiempo largo

> Decía el viejo Antonio que la lucha es como un círculo. Se puede empezar en cualquier punto, pero nunca termina.
>
> SUBCOMANDANTE MARCOS

En muchos corazones está presente esa incansable decisión de optar por construir a largo plazo, sin esperar resultados inmediatos. Esa es la actitud del sembrador que no está seguro que recogerá los frutos pero sabe que alguien más adelante los necesitará. Es saberse parte de un proceso construido con el aporte de cada quien, poniendo la energía de cada acción a partir de la convicción de que vamos haciendo el camino, con la visión de ir dando pasos como parte de un proceso histórico. Inculcar esa actitud es una forma de resistir la ideología hegemónica enajenadora y atomizadora.

La Sexta Declaración de la Selva Lacandona *y La otra campaña*

> En La otra campaña y en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* el EZLN está poniendo la vida, su sobrevivencia como organización, su autoridad moral, los avances modestos que ha construido; en resumen: todo lo que tenemos. A cambio de eso, pedimos: todo para todos, nada para nosotros.
>
> SUBCOMANDANTE MARCOS

En el 2005 el movimiento zapatista publica su *Sexta Declaración* donde sitúa seis apartados: 1) De lo que somos; 2) De dónde estamos ahora; 3) Cómo vemos el mundo; 4) Cómo vemos a nuestro país que es México; 5) De qué queremos hacer; 6) De cómo lo vamos a hacer (EZLN, 2005). En este documento de palabra clara y verdadera convocan al pueblo mexicano a participar en una "Campaña Nacional" para la construcción de otra forma de hacer política, de un programa de lucha nacional y de izquierda, y por una nueva Constitución. Y para el ámbito internacional dicen: "En el mundo vamos a hermanarnos más con las luchas de resistencia contra el neoliberalismo y por la humanidad" (EZLN, 2005).

El espíritu de la "Sexta" ha convocado a miles de personas en el país. Esta es una convocatoria para darle sentido a lo que en cada rincón de México se hace para enfrentar la injusticia, la impunidad, para enfrentar la vida diaria. De tal manera que todos esos pequeños esfuerzos puedan congregarse en un movimiento amplio con un horizonte común, en donde cada quien desde su aporte se considere válido, constructor, capaz, apto, coherente, participante de un proceso donde está haciendo historia, una historia común. Esta convocatoria es una oportunidad para reforzar una subjetividad colectiva de los que luchan por una vida más digna. La comandante Ramona así lo sintió:

> Antes de irse, Ramona me dio este bordado que hizo ella cuando estuvo en la ciudad de México, curándose. Se lo dio a alguien de la sociedad civil, que nos lo regresó en una de estas reuniones preparatorias. Yo se lo entregué, ella me lo regresa y me dice: "esto es lo que queremos de La otra campaña". Estos colores, ni uno más, pero ni uno menos.[16]

[16] Primera reunión plenaria. Palabras del subcomandante Marcos. 16 de septiembre de 2005.

La otra campaña es una oportunidad encaminada a reconstruir el tejido social en comunidades, pueblos y ciudades. Su primera fase tanto en las reuniones preparatorias como en el primer recorrido fue un reencuentro de grupos y personas, también fue una catarsis colectiva al hablar cada quien desde su propio corazón y forma de ver el mundo. Se constituyó en un espacio de reconciliaciones entre quienes el tiempo pasado les había alejado. Fue un espacio para el reconocimiento del esfuerzo propio. Los encuentros también representaron espacios sociales terapéuticos en donde un actor servía de espejo, haciendo la devolución de lo que el grupo reflejaba. La comisión sexta del EZLN en las reuniones preparatorias y el Delegado Zero en la primera fase del recorrido por el país tuvieron un papel decisivo que permitió la convocatoria abierta, el respeto al otro, y servía de contención para participar activamente, también recogieron el sentir de los participantes, creando en el imaginario colectivo el sentido de grupo. Estos espacios han sido lugar en donde se han fortalecido los recursos positivos de la gente que desde abajo sufre y lucha, así como se crearon y fortalecieron grupos de apoyo mutuo, de redes de trabajo y mutua solidaridad.

> Se trata de que el Nadie que somos defienda su lugar, su camino, su paso y su destino y, sobre todo, la multiplicidad de pies y modos de caminar en Otra Campaña. Dentro de todo, dejemos espacio a la imaginación. Lo que habrá de ocurrir, compañeros y compañeras, seguramente no será nada parecido a lo que suponemos. Ojalá sea mejor y ojalá no cargue los lastres que podamos heredarle. Que sea libre también de nosotros.[17]

Conclusiones que llevan a promover la *praxis* de una psicología que mira abajo y a la izquierda

Hasta aquí hemos recogido algunas formas colectivas de afrontamiento positivo ante una guerra. Hemos visto cómo se resiste ante la adversidad por generaciones, forjando una larga historia de resistencia en la búsqueda de una vida digna, en donde las mujeres han tenido un papel decisivo. La cosmovisión comunitaria evidencia que el "desarrollo" no es la solución para Chiapas, eso lo sabemos

[17] *Idem*.

también por la recuperación de la memoria histórica de los pueblos. Los sueños también nos dan avisos, por ejemplo, defenderse sin la necesidad de aniquilar a otro ser humano. Dan sentido al porqué luchamos, tratando de caminar los pasos de ese otro mundo que queremos construir, actuando con la verdad, promoviendo una justicia reparadora que reconstruye a la comunidad y asume los errores colectivamente en una corresponsabilidad que proviene de la intersubjetividad y la mutualidad entre los seres vivientes. La percepción de un tiempo largo ubica y da sentido a las iniciativas políticas. Desde ese espíritu está lanzada *La Sexta Declaración de la Selva Lacandona*.

Las experiencias de resistencia comunitaria en Chiapas dejan aportaciones de gran valor:

1. Considerar al ser humano como sujeto activo, capaz de afrontar y asumir en su vida los traumas sufridos, posibilita una relación no victimizadora entre las personas, particularmente entre las poblaciones en contextos de alto sufrimiento.
2. Reconocer y reevaluar las formas de afrontamiento positivo ante la adversidad nos permite focalizar claves para participar activamente en la construcción o fortalecimiento de un movimiento popular, realizar cualquier intervención comunitaria, o diseñar una estrategia organizativa.
3. Al potenciar las virtudes o valores de vida de un pueblo estamos fortaleciendo a los movimientos que buscan la liberación tanto subjetiva, espiritual, social, política o movimientos por la humanidad y contra el neoliberalismo.
4. Necesitamos una mirada que nos permita promover un modo de actuar que vaya más allá de un planteamiento ideológico o político. Un modo que mire a la humanidad misma. Volver al origen de la humanidad: una identidad colectiva, nosótrica. No como la suma de individualismos, sino como la interacción persona-colectivo-entorno, con lo cual se rompe la lógica capitalista.
5. Es un deber dejar atrás los indicadores de éxito que provienen del mundo hegemónico. Valorando nuestras acciones ya no más desde los ojos mercantilizados o neoliberales de eficacia productivista. Retomar entonces indicadores de permanencia organizativa en el largo tiempo. Reconocer en los movimientos dos niveles de trabajo, por un lado el nivel de alto perfil, tareas de difusión, de vinculación externa, las que implican actividades masivas de alto impacto en los medios y en el plano nacional o internacional, que se deciden con base

en coyunturas concretas. Por otro lado, el nivel de bajo perfil, el silencioso, de vinculación hacia dentro del movimiento, el trabajo lento, cuidadoso, cuyos resultados pueden vislumbrarse en el largo plazo; que puede ser masivo o muy localizado. Reconocer que las tareas en ambos niveles tienen el mismo valor y son necesarias.

Los profesionales de la salud mental o la psicología no son quienes transforman la realidad. Es el propio pueblo, la gente que desde su sabiduría se cuida, lucha y avanza; y una reflexión psicosocial nos obliga a reconocer nuestra posición desde ese entorno. Así descubrí que el enfoque de trabajo psicosocial resume el aprendizaje de ver y participar en la lucha popular por la vida, que entiende al ser humano desde su dimensión histórica. Desde nuestra región mesoamericana se hace necesario incluir en el enfoque psicosocial la relación con la naturaleza, es decir, la relación dialéctica persona-colectivo dentro de un contexto histórico-sociopolítico y de su ecosistema. El bienestar y la felicidad de la comunidad están ligados a la relación que las personas tenemos con los elementos que permiten la vida sobre el planeta: agua, aire, fuego, Madre Tierra; porque junto con los animales y plantas formamos parte de la naturaleza, somos parte del cosmos, del Universo.

La mirada psicosocial recoge los aprendizajes que surgen en la búsqueda de sentido de la vida ante el horror por la muerte y el sufrimiento provocado entre seres humanos. Las respuestas a la pregunta de qué hacer ante la interpelación del dolor las encontramos observando los modos de actuación, esto es, los modos positivos de afrontamiento ante la destrucción subjetiva y material de la vida. Por eso es importante analizar todos los aprendizajes de los caminos recorridos para resistir, sobrevivir, transformar, construir. Uno de los retos que aparecen, desde la mirada psicosocial, es cómo dejar atrás el victimismo y la fatalidad.

Nuestro papel histórico se confronta permanentemente al dejarnos interpelar por la realidad que vivimos. En mi caso ha sido un recorrido de rupturas en mi modo de entender el mundo y valorar mi papel como psicóloga. Muchas de las preguntas que me han surgido han encontrado respuesta, pero otras se mantienen persistentes. Cada respuesta ha significado una ruptura importante en mi vida personal y también en el modo de acercarme a la realidad.

Mi práctica parte de una psicología que es pieza del conocimiento legitimado como científico. Por lo tanto son bases establecidas como únicas y universales, pero al confrontarlas con el contexto de un pequeño pueblo rural de donde soy originaria

–La Trinitaria, Chiapas– y con mi realidad laboral conviviendo con comunidades indígenas en pleno conflicto armado, aparecen los vacíos y carencias de su aporte. Es así como surgen en mí preguntas, crisis de identidad, y el comienzo de una práctica desde la complejidad de la realidad concreta del desposeído. Porque es desde las clases "peligrosas" donde comienza la búsqueda de respuestas o conocimientos para tales desafíos.

Esta posición me lleva a romper las ataduras de la psicología dominante. Reconozco que nuestra formación universitaria es heredera de una ciencia hija del capitalismo. Nace de una ideología dominante que aún busca mantenernos bajo su control. Dejo atrás poco a poco las máscaras aprendidas de objetividad, neutralidad, rol de experta, énfasis en el conocimiento científico, para acercarme de lleno a los planteamientos recogidos en la psicología social de la liberación. Esto gracias al contacto con grandes personas comprometidas con nuestros pueblos que con su práctica y reflexión me enseñaron este camino.

Me he encontrado en diferentes momentos en un proceso de resignificar lo aprendido desde la psicología dominante, ubicando sus aportes y límites de mi relación frente a ella. A la vez resignificaba los otros saberes, tanto de otras disciplinas como de los modos populares y culturales de conocimiento. Aprendí que la investigación es parte de la práctica, ya que una y otra van de la mano. La investigación es una herramienta para acercarnos a nuestra unidad de análisis. Nos ayuda a comprenderla para hacer propuestas de transformación más adecuadas. Pero nuestra realidad latinoamericana nos exige ir más allá de los esquemas de investigación académico-formales. En un esfuerzo por liberarnos de estos modos rígidos, buscamos otras metodologías y encontramos que este recorrido de estudio para aprender de la experiencia se encuentra también en diferentes metodologías de sistematización. Nuestro objetivo es mejorar nuestra práctica cotidiana para ir empujando las transformaciones sociales específicas.

Por lo tanto, reconocí que no era suficiente calmar las consecuencias en la población ante la violencia estructural, política, ante la guerra. Sino que nuestra tarea también es participar del doloroso recorrido hacia la liberación de nuestro pueblo porque formamos parte de él. Entonces nuestro deber es buscar cómo ser cada día más fuertes y sabios para seguir adelante, viviendo el día con día de calamidades y a la vez ir construyendo otro modo de relacionarnos. Para ello es necesario transitar hacia un modo cotidiano de vida desde un compromiso ético y político.

He atravesado un recorrido que parte de una disciplina, en este caso la psicología. Pero los campos de estudio de mi interés me llevaron a la interdisciplinariedad. Trabajando en la emergencia de una guerra comprendí que cada ciencia, disciplina o especialidad, son una mera herramienta o lente para conocer nuestro entorno, pero para tener una mirada más enfocada y nítida tenía que hacer un esfuerzo por mirar también con múltiples lentes o herramientas. Cada disciplina es un modo de acercarnos a una realidad. La ciencia es un modo de conocer el mundo; un modo hegemónico en nuestra sociedad capitalista, pero no tiene la verdad absoluta. Al conocer que la población mayoritaria no universitaria tiene recursos positivos para enfrentar cualquier adversidad, reconocí que hay otros modos: la sabiduría de las culturas populares, de los pueblos originarios de los distintos continentes que se han extinguido o están extinguiéndose por la soberbia eurocéntrica.

Esta convivencia en los distintos modos de acercarnos y explicarnos nuestra realidad social, material, subjetiva, histórica, nos exige ser virtuosos en el diálogo. Pero ¿cómo vivirlo?, ¿cómo llegar al diálogo entre modos de saber, de conocer? Vivir en la interculturalidad. Este es otro esfuerzo decisivo para salvar obstáculos cotidianos. La exigencia provocadora es aprender a dialogar. Generalmente presenciamos monólogos dejando fuera al grupo de referencia más vulnerable. Por eso es necesario reconocer que continuamente estamos ante el encuentro de diversos ámbitos: 1) idiomas; 2) culturas; 3) modo de conocer, sabidurías, ciencias, disciplinas; 4) ideologías o posiciones políticas; 5) generaciones; 6) origen urbano-rural. Cada uno implica un espacio de relación que además de requerir de una interlocución entre iguales, necesitan del conocimiento de su propia identidad para moverse con flexibilidad y apertura hacia la otredad.

Estoy convencida en promover la *praxis* de una psicología que mira abajo y a la izquierda porque parte del dolor, una psicología que desarrolla un enfoque de trabajo psicosocial desde el sufrimiento humano. Eso implica reconocer el compromiso histórico y urgente que tenemos para ofrecer aportaciones a la lucha de tantas personas y pueblos que empujan valientemente hacia un nuevo mundo de relaciones basadas en una justicia reparadora. Es una psicología que busca un modo organizativo-creativo de la sociedad basado en los proyectos de vida de la propia población, es decir, que respete la autonomía y la vida plena de los pueblos.

Autonomía y un puñado de hierbas

La disputa por las identidades de género y étnicas por medio del sanar*

Melissa M. Forbis

Este artículo está dedicado a la compañera Guadalupe, de Altamirano, Chiapas. Lupe fue una promotora de salud y organizadora comunitaria incansable que murió en 2003, a causa de cáncer uterino detectado demasiado tarde.

La lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se ha distinguido por la cantidad de mujeres que tienen un papel dirigente y por su compromiso discursivo con la equidad de género. Si bien sigue dándose un debate considerable con respecto a qué ha significado ese compromiso en término de cambios reales en las relaciones de género y prácticas específicas, es innegable que hay avances en esa dirección y que frecuentemente están estrechamente vinculados con disputas en torno a la etnicidad y la clase.

El 28 de marzo de 2001, la comandanta Esther no solamente se constituyó en la primera integrante del EZLN que habló ante el Congreso mexicano, sino también la primera mujer indígena que lo hizo. El presente capítulo analiza estos cambios en las relaciones de género y prácticas mediante la consideración etnográfica de un proyecto de capacitación de mujeres en el uso de plantas medicinales en un municipio autónomo, en la región de Las Cañadas, esto es, la cañada que abre el ingreso a la Selva Lacandona. El EZLN hizo pública la formación de estos municipios autónomos a finales de 1994 y a la fecha existen más de 30. El 9 de agosto de 2003 el EZLN dio otro paso concreto hacia la autodeterminación política

* Traducción al español por Lauro Medina. Este artículo es una revisión de la versión en inglés (Forbis en Speed, Hernández y Stephen, 2006:176-202.

creando cinco Caracoles, lugar de residencia de la Juntas de Buen Gobierno. Este cambio implica la consolidación territorial de una forma autónoma de ejercer el gobierno –la gobernanza– completa con servicios de salud y educación, y justicia para las comunidades y regiones autónomas.

Centro mi atención en cómo el trabajo con la salud ha dado a las mujeres zapatistas la confianza y capacidad para confrontar y renegociar las relaciones de género, étnicas y de clase en sus familias, comunidades y región; proceso que no queda libre de consecuencias personales; además se relaciona con los objetivos más amplios del movimiento zapatista, las exigencias por derechos y recursos en el contexto de las reformas neoliberales y de descentralización del Estado.[1]

En este capítulo utilizo el término "etnicidad", que en América Latina se le asocia más con los pueblos indígenas que con el de "raza", el cual de costumbre denota a las personas de ascendencia africana. Sin embargo, utilizo el término "racismo" cuando describo la discriminación con base en la condición étnica (Wade, 1997). Las relaciones conceptuales entre los términos "etnicidad" y "raza", así como el lugar de los pueblos indígenas y la población de ascendencia africana en la nación, apenas están recibiendo atención y análisis en México y América Latina (Castellanos, 2003; Dzidzienyo y Oboler, 2005; Restall, 2005; Urías, 2007).

El capítulo tiene como base información y entrevistas reunidas entre 1997 y 2001, y en 2003, para un proyecto –que propusieron las autoridades municipales autónomas en 1996– que tuvo como fin investigar la viabilidad de un programa de salud centrado en plantas medicinales, con las mujeres de la comunidad como participantes. Trabajé como asesora de este proyecto durante tres años y medio. En los dos primeros años colaboré con una colega mexicana que además trabajaba en la organización no gubernamental Chiltak, ubicada en San Cristóbal de Las Casas. Después del primer año, mi colega se reintegró tiempo completo a Chiltak para dedicarse al tema de la salud reproductiva de las mujeres. Muchos integrantes de la sociedad civil y voluntarios ayudaron en el proyecto a lo largo de los años; en particular, dos mujeres del País Vasco fueron voluntarias por largos periodos. El programa y los cursos resultantes estuvieron estrechamente coordinados con las autoridades regionales autónomas, lo mismo que con las participantes y sus comunidades.

[1] "Neoliberalismo" aquí hace referencia a una serie de políticas que responden a la lógica del capitalismo trasnacional.

Las mujeres que participaron en este proyecto, denominadas promotoras de salud, iniciaron un proceso de recuperación del conocimiento medicinal local como parte de un movimiento hacia la autosuficiencia comunitaria. Ellas trabajan colectivamente y utilizan los recursos naturales locales para mejorar la salud de sus comunidades. La valoración de este trabajo de parte de los concejos municipales autónomos ha fortalecido las identidades indígenas mediante un vínculo con "conocimiento ancestral" y prácticas culturales. Los integrantes de la comunidad describen cómo este conocimiento y prácticas importantes cayeron en desuso –"se perdió"– cuando emigraron a nuevas regiones ecológicas en búsqueda de tierras y a causa de la dependencia excesiva en los programas de salud públicos. Este proceso implica una crítica a la medicina occidental hegemónica local, que se ve como una necesidad y como un símbolo del conocimiento dominante y opresión para los pueblos indígenas y los pobres.

No examino las prácticas médicas locales específicas de las promotoras en la zona, aun cuando éstas son significativas en el contexto de los debates actuales sobre biopiratería, medicina tradicional y autenticidad indígena. En su lugar, más bien me centro en la participación de las mujeres en este proyecto como un proceso de transformación que contribuye al fortalecimiento de la organización de las mujeres y altera las relaciones de poder en los ámbitos local y regional. La historia de este proyecto de salud, y los demás trabajos colectivos de los zapatistas nos provee con la oportunidad para observar como la autonomía se ha desarrollado desde los proyectos colectivos hacia la fundación de las Juntas de Buen Gobierno.

"Los niños más vulnerables del estado": modernización y reformas neoliberales

Este trabajo de salud responde directamente a objetivos más amplios del movimiento zapatista en pos de los derechos indígenas y la autonomía. En la Declaración de Guerra del EZLN de 1994, la atención a la salud era una de las principales demandas. La declaración escrita por el subcomandante Marcos, en 1992, y que se hizo pública en enero de 1994 bajo el título "Chiapas: El Sureste en dos vientos", afirma:

> En las mismas fechas, agencias gubernamentales daban a conocer datos escalofriantes: en Chiapas mueren cada año 14 mil 500 personas, es el más alto índice de mortalidad en el país. ¿Las causas? Enfermedades curables como: infecciones respiratorias, enteritis, parasitosis, amibiasis, paludismo, salmonelosis, escabiasis, dengue, tuberculosis pulmonar, oncocercosis, tracoma, tifo, cólera y sarampión. Las malas lenguas dicen que la cifra supera los 15 mil muertos al año porque no se lleva el registro de las defunciones en las zonas marginadas, que son la mayoría del estado (EZLN, 1994).

La aseveración de Marcos busca mostrar la profunda negligencia gubernamental, captura el abismal estado de la atención a la salud en Chiapas. No obstante que las estadísticas varían según la fuente, la situación en Chiapas es alarmante. Al tiempo del levantamiento zapatista, la tasa de mortalidad materna era de 15 a 18 muertes por cada 10 mil mujeres en la región de la Selva Lacandona. En las zonas Central y Costera del estado, áreas con poca población indígena, la tasa se redujo a tan sólo tres por cada 10 mil mujeres (Tuñón, Rojas y Sánchez, 1998). Aunque las condiciones mejoraron un poco, el estado de Chiapas sigue siendo el lugar con la tasa de mortalidad materna más alta en México con 103.2 mujeres muertas por cada 100 mil nacidos vivos (Ssa, 2005). La tasa de mortalidad infantil era de 37.6 por cada mil nacimientos en la región de la Selva, siendo las causas infecciones prenatales y enfermedades gastrointestinales (Tuñón, Rojas y Sánchez, 1998). Chiapas es el líder en la mortalidad infantil y tiene la esperanza de vida más baja en todo México (INEGI, 2005). En zonas habitadas por población predominantemente indígena hay una incidencia elevada de enfermedades digestivas y respiratorias; todas son prevenibles y curables, además de ser la principal causa de mortandad, no obstante de decenios de políticas oficiales y programas destinados a "mejorar" la salud de las poblaciones indígenas en Chiapas.

Durante el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas en el decenio de 1930, fomentar un Estado de bienestar devino en proyecto nacional. Esta iniciativa estuvo acompañada por otro proyecto nacional: enfocarse en la asimilación de los grupos indígenas. El programa de salud del Instituto Nacional Indigenista (INI) inició en Los Altos de Chiapas en 1951 con la intención de "llevar a los indígenas los beneficios de la medicina moderna" (Holland, 1962:211). Este programa de salud, parte del proyecto más amplio del INI, muestra los esfuerzos federales por utilizar la mejora en la salud como un gancho para asimilar los pueblos indígenas

a la modernidad mestiza. El concepto de mestizaje fue crucial para la construcción de una identidad nacional mexicana postrevolucionaria (Brading, 1973; Gamio, 1916; Hewitt, 1984).

No obstante que las comunidades de Los Altos y los funcionarios del gobierno del estado se opusieron inicialmente al proyecto del INI, su posterior aceptación aseguró su réplica en otras partes de esa entidad del sureste mexicano. Los esfuerzos hechos por el personal del INI para incorporar en sus equipos a la población local aceleraron el éxito del proyecto. Sin embargo, el objetivo de esta colaboración no fue compartir las prácticas médicas sino contribuir al proceso de asimilación. "El promotor médico cumple un papel intercultural muy importante en el contacto entre los pacientes indígenas y los médicos del INI, pues es cargo de los primeros interpretar los conceptos de un sistema cultural en los de otro" (Holland, 1963:223). Los médicos del INI caracterizaron a la mayor parte de los curanderos locales como operando en la esfera mágico-religiosa y por tanto como charlatanes.

Que el programa de salud del INI iniciara en Chiapas no es una sorpresa, ya que el Estado mexicano cumplió con un aspecto clave de imbuir la imagen del Otro indígena en la imaginación nacional. Los dos elementos políticos, históricamente definitorios en Chiapas, fueron el paternalismo y el patriarcado. En el decenio de 1970 los políticos se refirieron públicamente a los grupos indígenas como los "hijos más vulnerables del estado" (París, 2000:106). Tratada puerilmente –y como objetivo fracasado de la modernización– la mayoría de los médicos consideraba responsable a la población por sus deficiencias de salud debido a su ignorancia. Se hizo hincapié en la importancia de la educación y de los programas de prevención, al mismo tiempo que se omitían las condiciones socioeconómicas.[2] En el decenio de 1970, los programas públicos dieron un giro intercultural, avanzando sobre la base del trabajo realizado por el INI y desembocando oficialmente en el Programa de Medicinas Paralelas (1979-1985) que incorporaba la medicina tradicional y la herbolaria (Freyermuth, 1993).

[2] El médico y antropólogo Paul Farmer (2005) utiliza el concepto de "violencia estructural" para saltar de un análisis local a un análisis más amplio de los problemas sociales. Creo que el concepto es útil para hacer visible la maquinaria social a nivel macro de la opresión, aun si no lo veo como una herramienta analítica (véase también Biehl, 2007).

Este giro hacia una medicina paralela encajó con las reformas neoliberales que acompañaron la crisis económica de México a comienzos del decenio de 1980. También forma parte de un emparejamiento más amplio entre neoliberalismo y multiculturalismo (Hernández, Paz y Sierra, 2004). En los últimos decenios estas reformas han desembocado en procesos de descentralización, enfatizando asociaciones con la sociedad civil, participación ciudadana y creciente presencia de organizaciones multilaterales. En términos de salud, estos cambios se traducen en un abandono de las responsabilidades que el Estado tiene con respecto a la atención a la salud, haciéndolas recaer en individuos o grupos, al tiempo que se reducen drásticamente los recursos disponibles para dichos servicios. La modernización de las instituciones del cardenismo acompañó este abandono de responsabilidades mediante la privatización de servicios (López y Blanco, 1993:25-26).

En el decenio de 1990, a estas políticas se sumó una de autoayuda que subrayó la responsabilidad individual con respecto a la salud (López y Blanco, 1993:67). Una fe en la modernidad y el progreso como cura a todos los males sociales se encuentra detrás de dichas políticas; a la descentralización de los servicios se la propuso como una democratización de la atención a la salud. El doctor Jaime Page Pliego hace notar que:

> Lo antes dicho se concreta por un lado a: que en las acciones dirigidas a los marginados urbanos y rurales, predominantemente se fomente el autocuidado y la responsabilidad individual y familiar en el mantenimiento de la salud y la prevención de la enfermedad; y, que en materia financiera, a las instituciones gubernamentales y paraestatales de salud se les disminuyan año con año los recursos para su operación. Ambas medidas tienen como resultado el deterioro de la calidad de la atención médica (2000:183-184).

Enmascarado tras un discurso que celebra la cultura indígena, se utiliza a los curanderos indígenas locales como un elemento crucial en la estrategia neoliberal oficial. "El pluralismo étnico de los ochenta se asemejaba curiosamente a una válvula de escape ante las presiones presupuestales de los programas asistencialistas" (París, 2000:114). Así, estos programas desplazaron simultáneamente el riesgo y responsabilidades sobre la salud hacia las localidades y promovieron un multiculturalismo vacío de recursos.

Este avance hacia la descentralización, frecuentemente caracterizó a las mujeres indígenas como el sector más vulnerable. Como Nahela Becerril Albarrán y colegas afirman (2000:369): "Según la teoría desarrollista, la mujer representa un recurso humano desaprovechando que debe ser 'integrada' a la producción y al mercado". Asimismo, se hizo referencia a las mujeres indígenas como lo culturalmente más distinto y "atrasado" de la nación, y rémora para el progreso. Esta idea se desarrolló durante el sexenio de Lázaro Cárdenas cuando se empezó a emplear un modelo de la familia patriarcal para las políticas de asistencia pública, dejando al lado el enfoque previo de clase. La Secretaría de Asistencia Pública diseñó sus proyectos con base en los valores de la clase media. Los programas se ofrecían en nombre de los niños, pero eran dirigidos hacia las mujeres. Por un lado, les enseñaron habilidades prácticas para sobrevivir, pero a la vez ellas estaban bajo control de los trabajadores sociales, quienes llevaron sus propios prejuicios de raza y clase. Nichole Sanders (2007:313) nota que estos programas crearon sitios donde el gobierno podría insertarse en la vida cotidiana de sus ciudadanos, no sólo para darles dinero o apoyo, sino "también quisieron volver a hacer las normas de género y de la familia en la sociedad mexicana" en nombre de la modernización.

Muchos programas públicos de asistencia contra la pobreza como el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresa), y posteriormente Oportunidades, aunque parecen algo nuevo bajo las políticas neoliberales, siguen esta pauta histórica de centrarse en las mujeres como su población beneficiaria. En efecto, los integrantes de las familias seleccionadas para participar en Oportunidades[3] y recibir compensación eran generalmente las madres, para "fortalecer la posición de las mujeres en la familia y dentro de la comunidad" (Sedesol en internet). Hay un mecanismo integrado de supervisión con una lista de condiciones para la "reacreditación", esto es prerrequisitos para que las mujeres continúen en el programa, entre ellos que cumplan una serie de tareas y mantener ciertos estándares en el hogar en áreas como higiene y cuidado de los niños. Además de chequeos obligatorios en clínicas gubernamentales, incluyendo exámenes ginecológicos generalmente con médicos masculinos, y participación en

[3] Para mayor información y publicaciones, véase www.oportunidades.gob.mx. El programa institucional de Oportunidades 2002-2006, parte del *Plan Nacional de Desarrollo 2000-2006*, puede verse en dicha página electrónica. Para un análisis crítico de los programas de microcrédito, véase Lairap-Fonderson, 2002.

programas de planificación familiar. Las supervisoras son otras mujeres pobres de las propias comunidades o colonias. Esta es una de las forma como el programa socava la solidaridad entre las mujeres.

En Chiapas, donde la retórica sobre la familia predomina en la ideología de las políticas oficiales, estos programas podrían caracterizarse como satisfactores de una misión de asistencia social. Sin embargo, como París Pombo (2000:103) hace notar, el paternalismo y el patriarcado "[...] se traducen en una desvalorización de algunos actores sociopolíticos –en particular indios y mujeres– contribuyendo a generar situaciones de marginación y de discriminación". Al final, estos programas refuerzan las desigualdades socioeconómicas que intentan mejorar. Más que enfocarse en cambiar las razones subyacentes de la marginación y la extrema pobreza de ciertas comunidades en México, el programa imagina soluciones individuales que siguen creando dependencias y socavan las relaciones sociales colectivas.

Migración, agitación y el surgimiento de los movimientos indígenas

El proyecto de salud con plantas medicinales se llevó a cabo en Las Cañadas, una de las regiones más marginadas en México cuya trayectoria histórica ha sido diferente de la de Los Altos, también es la región donde el EZLN comenzó a organizarse. En el decenio de 1950, gente de la región central de Los Altos y pueblos vecinos como Comitán y Altamirano, en búsqueda de tierra arable y trabajo en las fincas, comenzaron a establecerse en la zona poco poblada de Las Cañadas. Hubo una segunda ola migratoria en las décadas de 1960 y 1970 impulsada por un programa público nacional que llevó a mestizos a poblar la selva (De Vos, 2000). En efecto, las familias pudieron beneficiarse con la obtención de tierra y recursos, sin embargo los nuevos asentamientos precipitaron transformaciones en las estructuras de la comunidad y la familia, incluida la naturaleza del trabajo de género, en la medida que las mujeres trabajaron hombro con hombro con los hombres para asolar el terreno y establecer sus nuevas comunidades (Garza *et al*., 1993; Leyva y Franco, 1996).

Cambios significativos en la iglesia católica se desarrollaron paralelamente al proceso de migración. En el decenio de 1960 la diócesis de San Cristóbal, bajo la dirección del obispo Samuel Ruiz, comenzó a desarrollar una forma de

catolicismo influido por la teología de la liberación y las tradiciones indígenas; comenzó a nombrar catequistas indígenas; el nombramiento de hombres casados frecuentemente fue una designación conjunta, con las esposas también dispuestas a servir. Posteriormente la Coordinación Diocesana de Mujeres (Codimuj) y la Palabra de Dios organizaron mujeres individuales. Este trabajo de evangelización tuvo mucho éxito en Las Cañadas, generalmente completando otros aspectos organizativos en torno a cuestiones agrarias. Mujeres provenientes de una diversidad de zonas rurales y urbanas participaron en estos grupos y aprendieron a leer, escribir y aritmética.

La migración y las políticas públicas de asimilación contribuyeron a que esa población se convirtiera en campesina despojada de sus identidades indígenas. No afirmo que la gente haya abrazado plenamente la política de "indigenismo" del gobierno, sin embargo, sí se internalizaron y naturalizaron ciertos criterios oficiales. Por ejemplo, en una ocasión, cuando me referí a Aurora[4] como indígena, rápidamente respondió: "No, no soy indígena. Mi familia era tseltal, pero llegamos aquí y ya no puedo hablar [tseltal]" (véase Speed, 2008). La organización de las luchas en la década de 1970 tomó la forma de movimientos campesinos (Harvey, 1998; Mattiace, Hernández y Rus, 2002). La primera experiencia que muchas mujeres tuvieron en relación con la agitación se centró en demandas agrarias en organizaciones como la Unión de Uniones, aunque generalmente no sirvieron en posiciones de liderazgo. Asimismo, muchas mujeres se unieron al EZLN en el decenio de 1980 cuando aún era una organización clandestina, viéndola como una opción más militante (comunicación personal, 1 de junio de 2003).

Estos cambios sirvieron bien a las familias después del levantamiento zapatista. Los zapatistas tomaron las tierras de las fincas y ranchos para formar comunidades nuevas, y comenzaron a reconstruir sus vidas. La zona de Las Cañadas alojaba el mayor número de tierras recuperadas. Estas comunidades eran constituidas exclusivamente por bases de apoyo del movimiento, si bien no necesariamente compuestas por gente provenientes de la misma comunidad de origen o grupo étnico. Por ejemplo, los residentes de una comunidad grande cercana al pueblo de Altamirano eran tseltales y tojolab'ales provenientes de cinco comunidades y ejidos. Varias de estas comunidades construidas sobre tierras recuperadas en la

[4] Para proteger su privacidad y seguridad utilizo pseudónimos para las mujeres que entrevisté.

cañada de Patihuitz recibieron refugiados tsotsiles de Los Altos después de la masacre de Acteal.[5]

En términos de prácticas curativas, estas migraciones frecuentemente significaron asentarse en una nueva bioregión con diferentes especies de plantas y distintos tiempos de cultivos. Además de la pérdida de conocimiento de su entorno inmediato, los programas públicos de salud fomentaron en esta población su apego al sistema de asistencia social. En reiteradas ocasiones, durante conversaciones, muchos integrantes de las comunidades afirmaron que su participación en estos procesos de modernización les provocó pérdida de conocimientos ancestrales –"se perdió el costumbre". Esta expresión de "pérdida" no hace referencia a una falta permanente sino a un estado de desuso y devaluación de prácticas y tradiciones previas.

No sólo fue migración y cambios en las relaciones comunidad-Estado que ocasionaron la "pérdida" de este aspecto de cultura indígena local. No obstante sus apoyos, los grupos religiosos perjudicaron a las prácticas curativas indígenas. Calificar esas prácticas como brujería contribuyó al reemplazo de las medicinas locales (Ayora-Díaz, 2000:176). Lupe, una promotora de salud e integrante de La Palabra de Dios de aproximadamente 50 años me comentó: "Sí, todavía hay algunos viejos que saben de los costumbres, pero no se lo dicen a muchos porque [...] no quieren que los llamen brujos. Yo le ayudo a la gente pero na'más si vienen aquí [en la casa]". Cuando pregunté quién les dice brujos, ella contestó que años atrás fue la Iglesia católica, pero agregó: "pues está cambiando, la gente ya no recuerda". Aída Hernández Castillo (1996:38) observa que "las migraciones, las experiencias organizativas, los grupos religiosos hasta los programas gubernamentales, han influido por igual en la manera en que hombres y mujeres indígenas conciben y definen su identidad".

Identidad, autonomía y derechos

El carácter de la oposición política cambió con la introducción de las reformas neoliberales y ha surgido como una política cultural de identidad indígena,

[5] El 22 de diciembre de 1997, un grupo de paramilitares locales fuertemente armados asesinaron a 45 hombres, mujeres –cuatro de ellas embarazadas– y niños en la comunidad de Acteal en Los Altos. Otras 21 personas resultaron con heridas severas. Quienes fueron asesinados formaban parte del grupo religioso pacifista Las Abejas.

trascendiendo fronteras regionales y nacionales. Muchas de las primeras movilizaciones se centraron en el "derecho a tener derechos" (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998). Lisa Lowe y David Lloyd (1997) señalan la naturaleza de los cambios del Estado en cuanto a abrir espacios que permitieron avanzar este tipo de luchas culturales-políticas. En el decenio de 1990 las luchas se centraron en el derecho a la diferencia, en poner en entredicho la naturaleza de la identidad nacional y los recursos basados en la identidad.

Muchos vieron la desaparición de la categoría de clase en el surgimiento de estos movimientos basados en la identidad étnica. No obstante, el EZLN surgió como un movimiento que combinó reivindicaciones étnicas con las de clase y de género para los derechos y los recursos. Movimientos campesinos previos organizados exclusivamente en torno a la clase no mencionan el poder del racismo que estructura la vida en México; el tema de la raza es una categoría de experiencia vivida y contribuye a la fuerza de los movimientos indígenas. Reducir estas luchas a un asunto que compete meramente a la clase es precisamente el tipo de errores contra el cual escriben las feministas académicas, señalando que las identidades son múltiples y que si bien puede que se expresen con mayor fuerza a través de ciertas categorías en ciertos momentos, siempre se viven simultáneamente (Anzaldúa, 1991; Alexander y Mohanty, 1997; Trask, 1999).

En sus comunicados iniciales, el EZLN destacó preocupaciones como los derechos a la tierra, pobreza estructural y racismo, y el rechazo al papel que desempeñaba el capital trasnacional en la vida social mexicana por medio de la privatización y tratados como el de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Estas preocupaciones exponían la importancia que tenían para la construcción de la identidad las relaciones externas a la comunidad. Gupta y Ferguson (1997:13-14) señalan: "Un tema en cuestión no es simplemente aquel que se encuentra ubicado en cierto lugar sino ese lugar particular en el cual se ubica que es distinto a otros y opuesto a otros lugares. Las relaciones 'mundiales' que hemos sostenido como constitutivas de lo local también participan, en consecuencia y centralmente, en la producción de lo 'local'".[6]

De esta manera la lucha del EZLN por los espacios regional y nacional también es una lucha en el contexto mundial, derivándose de los movimientos a favor de los derechos indígenas y convenios –como el de la Convención 169 de la Organización

[6] N. de T. Todas las traducciones al castellano son nuestras.

Internacional del Trabajo–[7] y aportando a esas contiendas. Chela Sandoval (2000) se refiere a ello como una "conciencia de oposición" en la cual los/las colonizadas están permanentemente conscientes de la constructividad de sus identidades y cambian sus subjetividades para posicionarse a sí mismas de manera distinta en las estructuras de poder. Además de forjar una lucha en torno a la identidad indígena en los ámbitos nacional e internacional, el reclamo que hace el EZLN en relación con la autonomía territorial señala un retorno a lo local como un espacio estratégico: la autonomía no es únicamente una forma de oposición, también significa la creación de una nueva práctica social y política.

El proyecto de autonomía del EZLN requiere la transformación de las relaciones de las comunidades con el Estado. Asimismo, las Juntas de Buen Gobierno están tratando de crear una relación abierta y directa con la sociedad civil nacional e internacional. Estas nuevas relaciones afectan la conceptualización de las relaciones de género y de las identidades. En la medida en que la gente transforma las relaciones de género emergen nuevos significados de autonomía, que a su vez afectan la naturaleza del proyecto. La autonomía colectiva no sacrifica lo personal sino que extrae de ello. "En ese sentido la lucha zapatista contempla a la mujer como parte de ese proyecto quien también es sujeto de transformación" (Olivera y Ramírez, 2000:37).

Aun cuando las zapatistas se distinguen por su participación en su propio movimiento político, comparten preocupaciones con otras mujeres indígenas. Sus luchas reverberan a través de las afiliaciones y espacios políticos, algunos de los cuales son previos y contribuyeron a la insurrección zapatista, mientras que otros surgieron o adquirieron nuevo ímpetu a partir de la lucha. Ejemplos son el primer Congreso Indígena –realizado en Chiapas en 1974–, Codimuj, el Congreso Nacional Indígena –fundado en 1996– y la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas –fundada en 1997. El discurso de las comandantas del EZLN también menciona estas otras relaciones y frecuentemente las abordan y presentan con otras mujeres indígenas. Desde que empezó La otra campaña, el EZLN realiza esfuerzos para convocar a reuniones de mujeres, como el encuentro de mujeres que tuvo lugar en el Caracol "Resistencia hacia un nuevo amanecer" en

[7] En 1989 se adoptó este convenio que hace referencia a la cultura y derechos de los pueblos indígenas y tribales, y entró en vigor el 5 de septiembre de 1991. México fue el primer país latinoamericano firmante del Convenio en 1990.

La Garrucha del 29 al 31 diciembre de 2007. Asistieron mujeres de comunidades zapatistas de los cinco Caracoles y más de tres mil visitantes de la sociedad civil nacional e internacional.

En las redes de poder y en las "múltiples redes de obligaciones y solidaridades colectivas" (Chatterjee, 1998:282) que las constituyen como sujetos, las mujeres zapatistas discuten sus identidades específicamente como mujeres indígenas y llaman la atención hacia su triple opresión: racismo, sexismo y clasista. Toral para entender cómo es que las mujeres indígenas están forjando nuevas identidades es entender cómo es que una "mujer" deviene mediante la raza y la clase (Hill, 1991), lo cual a su vez es un proceso geográficamente construido (De la Cadena, 2000). Esta construcción geográfica en sí es a la vez marcada por género y racializada: lo local se configura como un espacio indígena femenino "natural" en oposición a un espacio blanco "masculino" mundial (Massey, 1994).

Entender las identidades como fuerzas múltiples nos obliga a romper con la dicotomía de lo local y lo mundial, lo mismo que con la comunidad y el Estado, y reconocerlos como mutuamente construidos. Esta relación es aparente; las identidades comunitarias emergen del espacio geográfico local y del espacio discursivo mundial de pertenecer a un pueblo (Eber y Kovic, 2003; Richards, 2004; Speed, Hernández y Stephen, 2006). Como Martha Sánchez Néstor (2003:20) –mujer amuzga de Guerrero que era la coordinadora general de la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA) y es integrante del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas, la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas y la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica– destaca:

> Al igual que la libre determinación y la autonomía, no pueden ejercerse si no tiene un territorio, las mujeres no podremos ejercer nuestros derechos si no existen los pueblos indígenas que sean la base del cambio profundo, pues nuestros hijos también merecen que les heredemos una nueva forma de relacionarse con sus hermanas.

Esta nueva forma de relacionarse se expresa y entiende como "derechos de las mujeres". Estos derechos incluyen el derecho a la diferencia, a la dignidad, a ser respetadas por quienes son y el derecho a participar "caminando parejo".[8]

[8] Lo cual quiere decir organizar y avanzar sobre la base de igualdad con los hombres.

Aceptada internamente en marzo de 1993 y hecha pública el 1 de enero de 1994, la *Ley revolucionaria de mujeres* del EZLN codifica muchas de estas demandas. Tales derechos surgen de la experiencia cotidiana de las mujeres en combinación con referencias abstractas a otra legislación como los derechos humanos universales. Lo que está en disputa no sólo es obtener estos derechos sino también poder practicarlos en el contexto de sus comunidades. Este otro sentido de "derechos" muestra que la creación de espacios es tan importante como obtener el reconocimiento legal. De esta manera, Margarita Gutiérrez y Nellys Palomo señalan:

> Los espacios que estamos construyendo a nivel individual y colectivo, tratan de hacer visible y delimitar *nuestro sitio* como mujeres. En algunos pueblos existen espacios específicos de mujeres, en otros se dan dentro de las organizaciones mixtas, donde existen comisiones de mujeres o consejo de ancianas. En cualquiera de estas experiencias hemos tenido muy presente que nuestra lucha no puede ser divorciada de la comunidad o de la lucha de nuestros pueblos y hermanos (1999:59).

Los procesos que implican las luchas por estos derechos contribuyen a darle forma a las identidades de las mujeres. "Sin descuidar otros derechos, ponen el énfasis en sus derechos políticos, ya que éstos engloban su derecho a opinar, a decidir, a dirigir, a elegir y a participar en la toma de decisiones en todos los ámbitos y niveles" (Sánchez, 2003:15). El derecho de las mujeres indígenas a participar no implica únicamente la presencia de las mujeres en los concejos, asambleas o comisiones, sino además el derecho a tomar decisiones que las afectan a ellas y a sus comunidades. El informe del INI de la reunión de mujeres indígenas de 1993, provenientes de toda la República mexicana, que trabajaban en proyectos del INI, destacó que en las actas de las sesiones se enfatizó el derecho a participar: "En la comunidad nuestras vidas giran en torno al respeto de nuestras costumbres, creencias, de cómo tenemos la obligación de servir a la comunidad indígena" (INI, 1997:30).

Cuando se ponen límites a estos derechos en nombre de la cultura, las mujeres indígenas cuestionan dicha acción no para dividir a sus comunidades sino para cohesionarlas más. En los últimos años, han salido una cantidad de publicaciones de las mismas mujeres indígenas de América Latina quienes están escribiendo sobre sus identidades y sus luchas, haciendo su propio análisis de la coyuntura

política (Chirix *et al*., 2003; Delgado, MacLeod y Cabrera, 2000; Hernández Castillo, 2008; Sánchez y López, 2005). Como explica Millaray Painemal Morales (2005:87), dirigente Mapuche y de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas de Chile, "las mujeres mapuche son grandes defensores de la cultura, pero no ignoran la necesidad de mejorar su posición en ella combatiendo la discriminación y la violencia". Las dirigentes zapatistas han dicho públicamente que se reservan el derecho a transformar las tradiciones que las oprimen como mujeres; están luchando por la liberación. Esta agencia socava la imagen de las mujeres zapatistas como meras transmisoras de la cultura, una perspectiva que no toma en consideración el proceso continuo de (re)creación tanto de la cultura indígena como de sus propias identidades.

Organizándose para la salud

Declaración de Moisés Gandhi, febrero de 1997:

> La salud es el bienestar del pueblo y del individuo que contenga la capacidad y motivación para todo tipo de actividad sea social o política. Salud es vivir sin humillación; podernos desarrollar como mujeres y hombres; es poder luchar por una patria nueva donde los pobres y particularmente l@s indígenas se puedan determinar de manera autónoma, y donde la pobreza, la militarización y la guerra destruyen la salud (Relator@s del encuentro en Moisés Gandhi, 1997:229).

Al momento del levantamiento de 1994, el EZLN centra las demandas de salud en el acceso y asequibilidad de la medicina occidental,[9] que había ocupado el lugar de muchas prácticas curativas tradicionales en Las Cañadas. En esta región, la atención suficiente a la salud frecuentemente depende de qué tan cerca vive uno de las comunidades que cuentan con servicios médicos, si dispone de tratamiento especializado, y quién esté a cargo. Complican el acceso a los servicios de salud las actitudes racistas que los proveedores de servicios médicos tienen con los pacientes,

[9] Si bien no es el término más exacto sí es el que se utiliza más comúnmente. "Cosmopolita" (Ayora, 2000) y "alopática" se utilizan con menos frecuencia. En Chiapas, frecuentemente escuché el término "medicina de farmacia".

especialmente al momento de la recepción: "Es común que estos profesionistas [médicos pasantes] tengan deficiencias teóricas sobre aspectos culturales, lo que da lugar a una práctica médica insensible hacia las creencias y costumbres de la población" (Conapo, 1994:46).

Después del levantamiento, funcionarios públicos de salud comenzaron a ofrecer una diversidad de programas a las comunidades zapatistas para combatir la idea de que la carencia de servicios adecuados era uno de los factores que había alimentado la lucha. Sin embargo, el EZLN ha aplicado una política de rehusar toda ayuda que provenga del gobierno hasta que dicha ayuda se distribuya equitativamente entre todos los mexicanos. En este sentido las comunidades zapatistas se definen a sí mismas como comunidades "en resistencia". En el municipio autónomo 17 de Noviembre –oficialmente Altamirano–, después de la ofensiva de febrero de 1995 del ejército federal mexicano, surgieron los deseos de contar con programas de capacitación en el uso de plantas medicinales, debido a que la población se vio forzada a huir hacia la montaña; donde condiciones extremas sin muchos alimentos ni medicamentos provocaron que varias personas enfermaran. Después de regresar a sus casas, los integrantes de la comunidad y los dirigentes regionales evaluaron la experiencia e identificaron la necesidad de capacitar yerberos locales. Carmen, autoridad regional que organizó el proyecto de salud describe los sentimientos de vergüenza por muchos compartida: "Había tantos niños enfermos y estábamos en la montaña y supimos que allí había remedios por todos lados. Pero no sabíamos cuáles y nos daba miedo probar".

Proyectos públicos y proyectos de la iglesia católica y de organizaciones no gubernamentales habían proporcionado por decenios algunos cursos de capacitación, formando promotores de salud. De manera parecida, el EZLN había hecho trabajo de salud clandestino desde el decenio de 1980, preparando un cuerpo de sanidad militar. Aun cuando pocos proyectos incluyeron elementos de plantas medicinales e incluso acupuntura, las promotoras de salud que participaron en éstos afirman que el interés era dominar los elementos básicos de la medicina occidental. Durante un encuentro de 91 promotores y asesores provenientes de 16 organizaciones, realizado en la comunidad zapatista de Moisés Gandhi en 1997, una participante indígena destacó:

> Los viejitos usaban puras plantas. Ahora estamos perdiendo ya, estamos usando medicamentos. Pero hasta horita los viejitos saben todavía porqué es mejor. Es

> necesario que conozcamos las plantas que van a curar las enfermedades, de repente va a empezar otra vez el problema porque el gobierno no entiendo. Si viene el problema de la guerra y no sabemos de plantas ¿cómo vamos a curar a los indígenas? (Relator@s del encuentro en Moisés Gandhi, 1997:51).

Si bien la capacitación de promotores de salud antecede al levantamiento, las demandas de salud y proyectos de capacitación en este momento articulaban los deseos de impulsar la autodeterminación para fortalecer un proyecto de autonomía regional y una identidad cultural indígena emergente. Las mujeres, que muchos percibían como cruciales para la conservación y promoción de las identidades culturales en el hogar, también reconocían la relevancia del papel que desempeñaban para el éxito de la transformación –local y nacionalmente– de dichas identidades culturales y sus propios derechos. Como dice Tarcila Rivera Zea (2005:41):

> Cuando hablamos del derecho a la salud de las mujeres indígenas, tenemos que tener presente su salud física, espiritual y emocional. Hemos llegado a entender que la baja autoestima es producto de las diversas formas de agresión; por lo tanto, necesitamos poner atención a las formas de tratamiento que se necesitan para recuperarnos a nosotras mismas como indígenas que se valoran, se quieren y se respetan.

El proyecto en 17 de Noviembre estaba dirigido a las mujeres. En esta región, los proyectos exclusivamente de género para mujeres no eran algo desconocido, sin embargo, generalmente se enfocaban en el área de la producción y formación de grupos colectivos para criar pollos, de los cuales se obtenían huevos y carne. Los proyectos de salud y educación eran para grupos masculinos; las pocas mujeres que participaban tendían a hacerlo en menor grado y dejaban la discusión a los hombres. Durante la primera ronda de nuestros cursos hubo cerca de 20 participantes; en la segunda fluctuaron entre 34 y 40 participantes. Las mujeres eran principalmente tseltales y tojolab'ales, provenían de una mezcla de colonias urbanas de Altamirano, de ejidos y comunidades establecidos, y de comunidades nuevas –en tierras recuperadas.[10] Asambleas comunitarias seleccionaron dos

[20] Por muchos años después de 1994, los zapatistas refieren a estas comunidades como "Nuevos centros de población," frase que tiene historia desde la Conquista y pasando por la etapa de Cárdenas. Después se refirieron a estos lugares como tierras recuperadas o nuevos poblados.

mujeres y las nombraron promotoras de salud. Así su trabajo como promotoras era un cargo.

El sistema de cargos es parte de una forma de gobierno indígena cuyas posiciones de responsabilidad conllevan obligaciones para con la comunidad y las comunidades autónomas. Generalmente las asambleas comunitarias nombran a integrantes de la comunidad para que asuman un puesto. En algunas comunidades, generalmente ejidos, la asistencia a las asambleas era exclusivamente masculina. Uno de los cambios institucionalizados por el EZLN fue incorporar a las mujeres en las asambleas. Aun cuando no siempre es el caso, cualquier tema relacionado con las mujeres, como el nombramiento de promotoras, se da en asamblea con plena participación de todos los integrantes de la comunidad. Una vez nombrada, se espera que la persona acepte el puesto. Asimismo, es difícil renunciar voluntariamente a un cargo; ciertamente la gente que cumple bien con su cargo frecuentemente se la asciende a un puesto de mayor responsabilidad, sea que lo pida o no.

En su inicio, el proyecto de salud fue uno entre muchos en la región, incluido un proyecto de capacitación en medicina alópata, en el momento casi exclusivamente masculino, un proyecto de educación, proyectos productivos agrarios y artesanales, y otro de capacitación en derechos humanos. Carmen, una autoridad de las mujeres para la región, trabajó para organizar particularmente este proyecto "porque puede ayudar a juntar a las mujeres, para que participan y aprenden muchas cosas y que ya no tienen pena". Ella misma hizo notar que una de las razones para seleccionar mujeres era que complementarían el trabajo de los otros promotores de salud, la mayoría de los cuales eran hombres. Carmen explica:

> Durante el día los hombres van a sus milpas que están a veces bien retiradas de la comunidad y no regresan hasta la tarde. Los promotores tienen que ir a sus milpas. A veces las mujeres tienen que salir para traer leña o tienen que ayudar en la milpa a limpiar. Pero su mero trabajo es en la casa. Si alguien en la comunidad está enferma o se lastima pues, las promotoras ya están ahí.

A veces las mujeres se quejaron de que los "hombres se agarran todos los proyectos" y que ello dañaba las comunidades porque las mujeres son importantes: se encargan de la casa, crían los niños, ven que la familia esté bien alimentada y trabajan en los colectivos y en la iglesia, además han sido responsables de que los hombres beban menos y haya menos violencia doméstica. No obstante que algunos

comienzan como proyectos de mujeres, Carmen hace notar que los hombres abogan por su inclusión o si hay problemas con un colectivo, señala que "en lugar de ayudar las mujeres en arreglar sus problemas, los hombres le entran y no quieren salir". El derecho de las mujeres a participar, que forma parte de la *Ley revolucionaria de mujeres* (EZLN, 1993), era una razón de peso para desarrollar proyectos para mujeres. Convertirse en promotoras es un medio para que las mujeres se organicen y disputen públicamente las jerarquías de género; exigiendo su derecho a trabajar por el bien de la comunidad mediante la salud, al igual que han hecho los hombres.

Finalmente, Carmen comentó que las comunidades autónomas tenían que impulsar la autosuficiencia, ya que "los programas del gobierno son para los ricos". "A nosotros los pobres nos dejan pedir limosnas cuando estamos enfermos. Ahora hay otro hospital, de las monjas [Hospital San Carlos, Altamirano] y nos ayudan, pero ¿qué va pasar si se van o ya no quieren ayudarnos?". En esta zona, el acceso limitado, los altos costos y la disponibilidad de hospitales de beneficencia privados llevaron al gobierno a desplazar responsabilidades y riesgos de salud a las comunidades locales. Aun cuando esta institución ha proporcionado muchos servicios gratuitos o con un costo mínimo, desde el 2001 se ha visto forzada a incrementar las cuotas que cobra a los pacientes, y además ya no eran tan solidarios. Sin menospreciar las demandas del EZLN de cobertura de salud adecuada para todos, las autoridades regionales respaldaron la medicina basada en plantas como recurso natural al que todo mundo podría acceder y utilizar, sin tener que pagar un centavo. Además de cosechar plantas silvestres hubo una propuesta de crear herbolarios con plantas medicinales, haciendo con ello accesibles y asequibles las plantas medicinales. Así, en el marco de la autonomía, este trabajo trajo a colación los temas de género, clase, pertenencia a un grupo étnico y racismo.

Mi colega y yo iniciamos el primer curso preguntando: ¿qué saben de las plantas medicinales?". La respuesta fue un silencio que inicialmente atribuimos al temor de las mujeres a hablar en público. Enseguida preguntamos: "¿si alguien está enfermo en su familia qué hacen?". Tere, una de las mujeres que tenía mayor disposición a hablar en el curso respondió primero: "pues, depende la enfermedad. Si mi hijito está vomitando entonces voy y agarro un tanto de *mirto* y se hierve en agua. Cuando se enfría se toma así, poquito a poquito". Después que Tere hablara más mujeres dijeron su palabra y dieron sus remedios para las náuseas y para vómito y otras enfermedades. La discusión resultante y el intercambio de

conocimiento práctico sobre plantas medicinales y remedios caseros se extendieron por varias horas. Algunas de las mujeres dejaron ver que eran curanderas y trataban las enfermedades también con medios religiosos, un don que habían recibido en sueños. Varias habían aprendido sobre las plantas medicinales de otros integrantes de sus familias considerados yerberos confiables en sus zonas. También hubo parteras que usaban plantas en sus prácticas.

Lo que se hizo evidente es que las promotoras no vieron este conocimiento de curación como "medicina"; ésta es algo que se hace en las clínicas y hospitales. Como una mujer comentó: "pero esto sólo se hace en casa". Aun cuando frecuentemente los remedios caseros son la primera etapa del tratamiento médico de las enfermedades, como mencionaron las promotoras y otras personas (véase Conapo, 1994), no se considera "medicina" porque no lo hace nadie que tenga conocimiento especializado. Incluso las mujeres que poseen un conocimiento especializado dudaron en ver su trabajo como medicina.[11] Siguiendo esta discusión, las promotoras hablaron sobre la naturaleza de la salud, del porqué su trabajo es importante y sus objetivos para el proyecto, que incluían los siguientes:

1. Mejorar la salud.
2. Recuperar sus tradiciones.
3. Apoyar la organización y participación de las mujeres.
4. Apoyar la autosuficiencia de la comunidad, que lleva a la autonomía y la no dependencia.
5. Luchar contra el mal gobierno[12] y sus políticas.

Para muchas de estas mujeres, participar en un curso como éste fue experimentar un cambio considerable, si bien nunca se consideró como tal. Clara, mujer tseltal

[11] Stanley Millet, afiliado al Instituto Mexicano de Medicina Tradicional, discute el uso del término de lo que se ha dado en llamar medicina "tradicional" y señala: "Hay muchas maneras en que se puede entender la salud y la enfermedad, y la manera como se lidia con ella. Algunas son simples, otras son complejas. Sin embargo, una forma de entender la salud y la enfermedad y cómo lidiar con ella se ha hipertrofiado y monopolizado en nombre de la medicina. Ese es el verdadero problema con el cual nos la tenemos que ver (1999:205).

[12] Esto es de forma abreviada hacer referencia al gobierno federal y al gobierno local. Ahora yuxtapuesto a de Buen Gobierno.

de 43 años que había participado en un proyecto previo, se convirtió en una de las primeras promotoras de su comunidad. Dejar su hogar para asumir el trabajo de organización en la región fue tan significativo que recordó sin sombra de dudas el día que inició su trabajo: "Comencé caminando el 12 de octubre de 1994". Entre las mujeres zapatistas, recordar la fecha cuando empezaron a trabajar para su comunidad (caminar) era un hecho frecuente y compartido.

Cuando las promotoras discutieron cómo podían participar para mejorar la salud de la comunidad, la mayoría destacaron que se podía hacer recuperando el conocimiento tradicional. Rosa entendió esta ausencia de conocimiento como una subversión colonialista: "Es culpa del mal gobierno, dijo que no era bueno. Nos convenció y lo dejamos. Pero sabemos que los antepasados sabían cómo cuidarse ellos mismos antes que otros llegaran aquí". La recuperación de este conocimiento también es la recreación de la cultura indígena. Parte de la recuperación implica reafirmar su valor y encontrar maneras de tratar las enfermedades que afectan a muchas personas –como aire (enfermedades acarreadas por un viento), susto, mal de ojo– y que no entran en los ámbitos de la medicina occidental. Incluso, cuando los proveedores de salud entienden estos elementos, los hospitales carecen de tratamientos apropiados.

Cuando las mujeres indígenas se organizan están en desventaja porque es más probable que sean monolingües o analfabetas (Rojas, 1994). Chiapas tiene la tasa de analfabetismo más alta de México, siendo entre las personas mayores de 15 años, 28.9% de mujeres y 16.6% de hombres. Y para la población en zonas rurales, la situación es peor. En la región de Las Cañadas, el porcentaje de personas monolingües está entre lo más alto de Chiapas, y entre las mujeres está al doble del porcentaje de hombres monolingües. Para los hablantes de un idioma indígena, la tasa de analfabetismo sube –en el 2000, la cifra era 56.2% de mujeres y 42.9% de hombres (INEGI, 2005). Muchas de las mujeres que asistieron a este curso también eran analfabetas.

Las promotoras reconocieron que mejorar esta habilidad les ayudaría a organizarse con mayor efectividad y no sentirse dejadas "fuera". Este proceso se desarrolló como un intercambio de habilidades. Las comunidades nombrarían por lo menos a una mujer, generalmente joven, que sabía leer y escribir. De esta forma mujeres que ya estuvieran capacitadas podían participar aun si no sabían el castellano ni leer o escribir; como Ana, que sólo hablaba tseltal pero podía identificar la mayor parte de las plantas en la zona.

No obstante que Lucinda, de 19 años, era una de las pocas mujeres que había terminado la educación primaria, muy difícilmente participó en el curso en un inicio. Tomando en cuenta que había despertado su ánimo la participación en el curso le pregunté: "¿por qué no hablas", a lo que respondió "porque tengo miedo de decir algo mal [...] va reír la gente". Las mujeres con muy poca experiencia hablando en público sienten vergüenza de manifestar sus opiniones. Frecuentemente las mujeres mayores funcionan como puente entre estas mujeres, facilitando la comunicación y sirviendo de ejemplo. Alejandra y Hermelinda tienen cerca de 60 años y son trilingües –hablan tseltal, tojolab'al y español– y aun cuando ninguna de las dos puede leer ni escribir no tienen miedo de hablar en público, frecuentemente proporcionan interpretación de manera informal durante las sesiones. Al finalizar el curso, muchas mujeres han mejorado sus habilidades y han aprendido a hablar en público. Como comenta Lucinda: "antes no tenemos la confianza. Ahora podemos hablar, ya no tenemos miedo, ya no tenemos la vergüenza, ahora podemos hablar en las asambleas".

En el marco más amplio de la necesidad identificada y aceptada para mejorar la salud, este proyecto abrió un espacio para discutir preocupaciones particulares de la salud de las mujeres y la sexualidad; un avance significativo. Era frecuente que los promotores de salud desconocieran temas de salud de las mujeres, en general tampoco se consideraba apropiado discutir estas preocupaciones frente a ellos. En la reunión de Moisés Gandhi, quienes participaron también manifestaron su preocupación respecto a que las mujeres evitaran asistir con promotores de salud hombres para atender muchas enfermedades.

Las mujeres no estaban acostumbradas a hablar sobre sus cuerpos incluso con otras mujeres. Sin embargo, cuando algunas comenzaron a discutir las infecciones vaginales otras comenzaron a hacerlo. Las promotoras estaban especialmente interesadas en el tipo de tratamientos que podrían proporcionar y que no implicara que sus pacientes tuvieran que consultar con un promotor hombre o ir a una farmacia. Aun cuando había parteras en la región, para la mayor parte de preocupaciones de salud distintas al embarazo, las mujeres buscaban tratamiento en los hospitales y clínicas locales. Muchas preferían sufrir sus padecimientos en silencio, lo cual no es de sorprender debido al maltrato que frecuentemente recibían. Varias de las promotoras habían experimentado la indiferencia a sus síntomas. Los médicos les habrían dicho: "no, usted no tiene ningún problema, le duele

la cabeza por su trabajo[...]", ofreciendo condescendientemente tratamientos: "Tenga, tómese una aspirina [o una inyección de vitamina B]".

Esta sensación de vulnerabilidad como mujer indígena pobre se intensificaba al tratar con personal médico cuando las discusiones se dirigían hacia la sexualidad y planeación familiar. Muchas promotoras hablaron de casos de inserción del dispositivo intrauterino (DIU) sin consentimiento, por parte de médicos que laboraban en clínicas del sector público, a las mujeres postparturientas e incluso se llegó a hablar de esterilización. Si bien algunas de las historias eran de oídas –de parte de integrantes de la familia extendida o de mujeres de otros lugares–, una de las mujeres en el proyecto habló de su propia experiencia. Comenzó con una hemorragia intensa unos meses después de haber dado a luz en una clínica del sector salud. Fue a un hospital de beneficencia privada para que le practicaran una revisión y el médico le comentó que su DIU era el problema. Ella no sabía que tuviera un DIU. No obstante estos hechos de violación aún no había un movimiento que avanzara la organización para denunciar públicamente dichas violaciones. Doña Romelia me comentó: "nos da vergüenza, no podemos hablar libre de estas cosas [que nos han hecho]. Sabemos que está mal y que tenemos que denunciar el mal gobierno, pero [...] todavía no". El primer paso fue comenzar a hablar sobre este tipo de preocupaciones con otras mujeres.

Al regresar de un curso, las promotoras convocaban a una reunión para informar lo que habían aprendido y planificar trabajo comunitario. En algunos lugares estas asambleas recreaban el espacio que las mujeres habían desarrollado en los cursos y podían discutirse temas sensibles. Otras reuniones, a las que asistían mujeres y hombres, se enfocaban en asuntos generales de salud. La mayor parte de la gente apoyaba los esfuerzos de las promotoras; sin embargo, si no se rendían informes al regresar del curso se daba una erosión del apoyo de la comunidad. En estos casos se criticaba a las mujeres por no cumplir con sus obligaciones para con la comunidad. En las localidades donde el trabajo avanzaba se fortalecían otros proyectos que, a su vez, también apoyaban al de salud. En una de las comunidades más alejadas de la sede de los cursos en Morelia, el colectivo de pan de las mujeres donó dinero para el transporte de las promotoras e incluso les entregó dinero extra para que pudieran conseguir algo de comer durante el curso. Donde no había proyectos, estas asambleas de salud específicas ayudaron a romper con los estereotipos que pesaban sobre las mujeres como personas menos confiables, comprometidas y responsables. El nuevo respeto hacia la organización de las mujeres frecuentemente

dio origen a planes para proyectos de generación de ingresos, como hortalizas colectivas, milpas y panaderías, que anteriormente eran considerados como un riesgo económico.

Si bien en la práctica el proyecto de capacitación lo dirigían exclusivamente mujeres, el trabajo de ellas en sus comunidades estaba vinculado con el trabajo de salud de los promotores hombres y en muchos casos el conocimiento y los recursos eran compartidos. Promotores en dos comunidades juntaron sus centros de salud y atendían de forma conjunta a los pacientes, eligiendo el mejor tratamiento de entre los que disponían. Estas prácticas reforzaron las ideas de igualdad, pero con diferencias. En este caso, el trabajo de mujeres en salud en el municipio autónomo 17 de Noviembre ha cambiado las relaciones de poder de género de una forma que podría definirse como complementaria, si bien no en el sentido esencial que ha sido descrito por algunas mujeres como una especie de portadoras de la cultura a partir de la maternidad (Nash, 2001). Por el contrario, es una complementariedad mediante la cual los hombres y las mujeres trabajan conjuntamente en pos de una meta común, cada uno/una aportando ciertas cualidades definidas culturalmente y que la comunidad valora, mismas que pueden variar a lo largo del tiempo.

Los topes en el camino

Este proceso de transformación no dejó de tener repercusiones. Las promotoras enfrentaron numerosos desafíos internos y externos, los cuales demeritaron la importancia de los cambios. Una respuesta del Estado hacia la organización de las mujeres descansa en el control del cuerpo de las mujeres, inspirando miedo a partir del despliegue de amenazas de violencia y censura. Soldados violaron a tres jóvenes tseltales en un punto de revisión militar en Altamirano, en junio de 1994 (Comité Hermanas Gónzalez, en internet). Aun cuando se trató del único caso de violaciones, fue públicamente denunciado en la región y las mujeres hablaban del hostigamiento constante en los puntos de revisión militar. Otras hacían referencia de amenazas vertidas por colaboradores de los gobiernos locales cuando las identificaban como zapatistas. Carmen relató cómo en una ocasión la ficharon como zapatista en Altamirano. Ella tuvo que correr y esconderse en casa de una compañera para luego caminar durante dos horas en la noche rumbo a su

comunidad. En enero de 1998 el ejército federal mexicano realizó varias incursiones en distintas casas de esta comunidad. Las mujeres lo expulsaron, a muchas las golpearon durante esta acción. Si bien la presencia cotidiana del ejército decreció en esta región en comparación con otras, la posibilidad de violencia siempre estaba presente, en parte como estrategia oficial para reducir las posibilidades de organización.

En 1999 viajé a una comunidad en transporte público para visitar a las promotoras. Clara, Ana y Rosa estaban sorprendidas y molestas porque lo hice sola y fueron a buscarme compañía, esto es, alguien que viajara conmigo de regreso. Cuando les pregunté por qué, me contaron del cortacabezas que operaba en esa parte de la Cañada. La historia que circuló internacionalmente varía de una versión a otra, sin embargo, en lo que coinciden es que en Las Cañadas hay un número fluctuante de cortacabezas –frecuentemente identificados como gente progubernamental– que acecha a los viajeros o a la gente que camina durante la noche. Después que atrapan a una persona le cortan la cabeza, dejando el cuerpo como evidencia. Una historia local vinculada con la anterior es que posteriormente los cortadores de cabeza las venden al ejército, que las utiliza en la construcción de puentes. Se rumora que el puente de San Quintín, la principal base militar en la Selva, está construido con miles de calaveras. Incluso cuando las historias del cortacabezas han circulado por años y las autoridades zapatistas regionales lo rechazan aduciendo que se trata de un rumor que esparce el gobierno para atemorizar a la gente, muchas personas las siguen creyendo. Ciertamente la guerra de baja intensidad proporciona instantes de violencia que mantiene vivo el temor de la gente. Además de la violencia oficial, integrantes de los partidos de oposición y otros grupos campesinos han atacado e incluso asesinado zapatistas. Las mujeres nunca viajan solas; si sus compañeros no pueden asistir a un curso, ellas buscarán un reemplazo o se quedan en casa.

El desafío más común para las promotoras era la simple carencia de apoyo por parte de la comunidad para el trabajo que realizan. Como Aída lo expresa: "No nos hicieron caso". En muchos casos las promotoras siguieron trabajando, a pesar de no recibir para el pasaje del camión ni ayuda para realizar sus tareas, pues realmente consideraban que la lucha era lo primero, y como dijo Aída: "un día la gente va a ver su error".

Otro tipo de control fue la afirmación de los derechos patriarcales. Las mujeres a las que entrevisté señalaron constantemente el derecho a participar y a dejar sus

casas sin tener que pedir "permiso" como uno de los cambios más significativos desde 1994. Clara, mujer de alrededor de 40 años, que se cambió de un ejido a una comunidad nueva en tierras recuperadas comentó:

> Nosotras las mujeres eran como pollos, encerradas en la cocina. Antes de casarme, tuve que pedirle permiso a mi papá para salir de la casa y visitar a mi familia. Cuando ya me casé, tuve que pedirle permiso a mi esposo si voy a visitar a mi mamá o si voy al pueblo, quiere saber con quién [...] Ahora las mujeres pueden asistir a las reuniones a pueden aprender, y si no quieren es culpa de su propio miedo.

Sin embargo, aun cuando su derecho a salir y organizarse no se les puede negar, realizar este derecho implica extensas negociaciones entre mujeres, hombres y sus familias extendidas, en relación con las labores domésticas y el cuidado de los niños.

María, que tiene poco más de 25 años, es hija de un promotor de salud y completó su capacitación en salud en Altamirano. Ya siendo promotora de salud alopática, su comunidad la nombró para que fuera promotora de medicina herbolaria. Dos años previo, se casó con un ex insurgente zapatista que inicialmente apoyó el trabajo de María. Después que nació su primer bebé, María dice que su suegra comenzó a quejarse de que una esposa debe estar en su casa con sus hijos y atender a su esposo. Después, comentó: "mi esposo me dijo que ya no podía salir porque no estaba cumpliendo con mis obligaciones". Estas obligaciones incluían hacer tortillas y preparar alimentos para su familia, recoger leña y hacerse cargo de su pequeño. Su esposo la amenazó con dejarla y buscarse "otra mujer", mientras que su suegra amenazó con llevarse al hijo de María. Después de salir de su trabajo por seis meses, María apeló a una asamblea de la comunidad; las autoridades le dijeron a su esposo que no podía evitar que ella sirviera a la comunidad y que si seguía haciéndolo sería castigado. Como resultado de esta asamblea, su esposo se disculpó y pidió que lo perdonara, y ella reinició su trabajo de salud.

La mayoría de los intentos por contener a las mujeres no fueron tan directos como éste, sin embargo, tomaron la forma de rumor, chisme o crítica. Las promotoras notaron que los rumores no eran nuevos; antes del levantamiento, circulaban rumores de infidelidad, de mujeres que iban al pueblo a hacer compras para la casa pero que en secreto se veían con amantes. Durante la capacitación, los

rumores que circulaban más comúnmente eran que las mujeres iban a los cursos a conocer hombres. Si bien estos rumores los diseminaban por igual hombres y mujeres, no necesariamente impedían que las mujeres asistieran a cursos y reuniones, pero sí minaron la posición que tenían en la comunidad. El absurdo rumor de "buscar otros esposos" –las mujeres viajaban varias horas para trabajar durante tres días de 8 am a 6 pm y dormir sobre tablas en un dormitorio frío con otras 40 mujeres y sus hijos– no mermó su fuerza. Clara comentó: "Da rabia. Aquí estamos sufriendo haciendo el trabajo. Están celosos". Doña Romelia, una mujer con más de 60 años que dijo haber lidiado con estas situaciones durante años mientras se organizaban mediante la iglesia católica, dijo que ella respondía: "¿quién quiere otro hombre? ¡Con uno basta pa'cuidar!". Este tipo de acusaciones era una de las más fáciles de lanzar y mantener. No se necesitaba prueba; en un caso, incluso la mera sugerencia fue suficiente para desalentar a una mujer al punto que dejó el trabajo. En otros el trabajo positivo de las promotoras en sus comunidades ayudó a contrarrestar los rumores.

Otros conflictos implicaban el control de recursos. Mediante el trabajo de salud las mujeres accedían a recursos materiales y conocimiento no disponible para todos los integrantes de las comunidades. Una meta del trabajo de salud era intercambiar con otras compañeras las habilidades adquiridas. Los hombres en algunas comunidades se quejaron y señalaban que ellos deberían tener sus propios cursos en lugar de aprender de las promotoras. En una comunidad, los hombres celosos con respecto a un proyecto hicieron que no se nombrara a ninguna mujer para evitar su participación. Otros rumores que circulaban señalaban que las mujeres estaban recibiendo pagos o aceptando dinero. Una vez, Elsa y Virginia llegaron agitadas a un curso; las habían acusado de recibir pagos y solicitaban una constancia que pudieran presentar ante una asamblea comunitaria y que señalara que estaban prestando un trabajo voluntario.

En zonas urbanas, contar con habilidades vinculadas con la salud tiene un gran potencial para generar ingresos. Una mujer proveniente de una colonia en Altamirano dejó el curso y comenzó a recibir pacientes a quienes cobraba. Los zapatistas de su colonia se molestaron debido a que habían apoyado a la mujer para que ella pudiera asistir al curso para el bien de la organización no para ganancia personal. Ella se quedó con los materiales del curso que eran de apoyo para toda la colonia, pero la colonia no tenía manera de reclamárselos. En las

comunidades rurales más pequeñas era más sencillo hacer que la gente se apegara al compromiso contraído y evitar acciones como la anterior. Las promotoras en Altamirano tampoco pudieron plantar hortalizas en los pequeños lotes de los que disponían, pues estaban desprotegidos. En efecto, después de sembrar en un lote que les había entregado la iglesia católica, las mujeres notaron que alguien había cortado la cerca de alambre que habían colocado. Posteriormente, algunas de las madres descubrieron que en lugar de sus hortalizas había matas de marihuana. La acusación de siembra de marihuana era una de las tácticas comunes en la guerra de baja intensidad. De hecho, las mujeres comentaron que era bien posible que los mismos agentes del gobierno o los paramilitares en Altamirano hayan sido los responsables de la siembra en este caso.

Finalmente, llegó un desafío que traía sus ventajas y desventajas; esto es, positivo para las mujeres en lo individual y para los zapatistas, pero menos para la salud de la comunidad. Debido a su trabajo sobresaliente en este proyecto, varias promotoras con excelentes habilidades fueron nombradas para otros cargos, entre éstos posiciones de autoridad regional. Aun cuando se seleccionaron otras mujeres para reemplazarlas, estas nuevas promotoras tuvieron que comenzar el curso desde el principio, socavando los pasos que ya se habían dado para mejorar la salud particular de una comunidad en específico. A pesar de lo anterior, estos cambios fortalecieron la participación de las mujeres y la organización en las comunidades autónomas y fomentaron la idea de que el conocimiento es accesible y transferible.

La política de la autenticidad

Otro obstáculo para que las promotoras obtuvieran el respeto por el trabajo que realizaban se dio, irónicamente, en el contexto de los esfuerzos basados fuertemente en nociones de autenticidad indígena que buscaban proteger la cultura indígena, propiedad intelectual y recursos. Aunque los científicos han deseado hacer investigación etnobotánica durante decenios, en los últimos años, el crecimiento y expansión hacia un negocio trasnacional muy lucrativo de la medicina a partir de la herbolaria ha llevado a la realización de proyectos de bioprospección para “curas milagrosas” y prácticamente a la extinción de muchas especies silvestres. El proyecto de medicina herbolaria en la comunidad autónoma 17 de Noviembre inició poco después que Chiapas se convirtiera en centro de

controversia internacional a finales del decenio de 1990, centrada en el proyecto de bioprospección del *Maya International Cooperative Biodiversity Group* (ICBG Maya) para investigar, cosechar y comercializar plantas en Los Altos de Chiapas. Dicho proyecto, cuyos críticos lo calificaron de "biopiratería", encendió una mecha que se avivó en 1999, posponiéndolo indefinidamente.

Uno de los grupos que encabezó la oposición a este proyecto fue la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (Omiech) ubicada en San Cristóbal de las Casas. La organización se formó durante el cambio en las prácticas de atención a la salud en el decenio de 1980 cuando el INI y proyectos públicos integraron grupos de curanderos locales. Omiech, grupo independiente que cuenta con instalaciones propias, abrió el Museo de Medicina Maya en 1997 con el apoyo de donadores internacionales. Steffan Díaz (2000:179), investigador que pasó años en la región, criticó la exposición museográfica por fomentar la "nostalgia romántica que caracteriza una visión turística y añora por la comunidad 'indígena' tradicional y la armonía entre la cultura indígena y la naturaleza".

Dos grupos de promotoras viajaron a San Cristóbal para visitar Omiech y tener un intercambio con sus integrantes. No obstante que la primera visita a comienzos de 1999 se había preparado con meses de anticipación, únicamente integrantes del sector femenino de Omiech recibieron a las visitantes, a pesar de lo cual toda la jornada se ocupó en intercambio de información, discutir preocupaciones y hacer contactos. Durante la segunda visita en 2000 las visitantes fueron recibidas por hombres y mujeres integrantes del concejo directivo y asesores, sin embargo, el trato que recibieron fue como turistas, esto es como si fueran visitantes del exterior del país. En primer lugar se dio a las promotoras un recorrido por el museo, el huerto con plantas medicinales y las instalaciones donde se realizaban los procesos de herbolaria. El recorrido lo condujeron tan profesionalmente como se habría conducido cualquier otro: hubo breves explicaciones en el museo, se respondieron algunas preguntas en el herbario y al final se ofrecieron a la venta remedios herbolarios. Después del recorrido, el grupo se reunió nuevamente con el área de mujeres con quienes mantuvieron una discusión útil, principalmente sobre temas de salud reproductiva para las mujeres.

Lo que quiero señalar aquí no es que las mujeres eran maltratadas, no fue el caso. Más bien se les dio un trato cargado con cierta condición en cada una de las visitas: durante la primera como mujeres y por tanto como no importantes;

durante la segunda como "migrantes".[13] Aun cuando algunas de las mujeres eran curanderas, seguidoras de alguna tradición de curación religiosa y otras eran yerberas capacitadas por integrantes de sus familias, debido a su ubicación social y geográfica no se las percibía como auténticamente indígenas. Estas experiencias y los temas que surgieron a raíz de los debates sobre bioprospección hicieron surgir preguntas importantes sobre cómo reconocer los derechos de los pueblos indígenas a sus conocimientos y recursos sin caer en la trampa de las identidades predeterminadas o las identidades permitidas.

Como lo plantea Ayora Díaz (2000), por una diversidad de razones lo que otros creen que son las "auténticas" prácticas mayas pueden influir sobre grupos como Omiech, entre dichas prácticas movilizar apoyo para proteger sus recursos ante las empresas farmacéuticas trasnacionales. Sin embargo, estas estrategias de "autenticidad" pueden significar un riesgo para las luchas de los pueblos indígenas, no obstante puedan ser de ayuda para una demanda particular.[14] ¿Qué sucede si los propios pueblos indígenas están tratando de recuperar prácticas que ven

[13] Cuando discutí el trabajo de este proyecto con una médica antropóloga que trabajaba en los Altos de Chiapas en 2003, en tono despectivo se refirió a los grupos en Las Cañadas como "migrantes", con el significado codificado de no "auténticos".

[14] En septiembre de 2002, en un memorando de *Global Exchange* (ONG estadounidense de derechos humanos), que circuló en internet se expone este peligro. Si bien la situación de las comunidades amenazadas de expulsión de la Reserva de Montes Azules es crítica y la estrategia gubernamental de "divide y vencerás" ha sido muy efectiva, no creo que el problema deba plantearse en términos de "indios buenos/indios malos". Esto abre la puerta para cuestionar la autenticidad de todos los grupos de pueblos indígenas. He escuchado que algunas ONG y zapatistas han utilizado el principal argumento del memorando para socavar las reivindicaciones del pueblo lacandón con respecto a la Selva, debido a que no son *originarios* de ahí. Así explica el memorando: desafortunadamente la situación actual en Montes Azules está plagada de varios mitos. El primero es que los así llamados indios lacandones [*sic*] son los "verdaderos" habitantes de la región. En realidad, los lacandones fueron erradicados hace unos trescientos años a manos de los conquistadores españoles. Los pueblos indígenas que actualmente viven en la región son originarios, de hecho, de la región poniente de Campeche y de hecho son pueblos indígenas caribes. Hay evidencia de que los caribes emigraron a la Selva Lacandona en los últimos doscientos años. El gobierno mexicano usa el nombre erróneo de "lacandón" para referirse a ellos y entregarles concesiones sobre grandes extensiones de tierras en uno de los esquemas más fraudulentos de distribución de tierras en la historia mexicana.

como atadas a un pasado prehispánico, pero con el objetivo de transformarlas para el presente?, ¿ello puede o debe demeritar una reivindicación a una identidad cultural indígena y práctica médica? Evidentemente, las promotoras también tienen que lidiar con lo que nosotras las fuereñas traemos a su proyecto en nombre del apoyo que damos a su autosuficiencia. Nuestras ideas de medicina herbolaria probablemente reproducen más los métodos clínicos occidentales y socavan la aportación que las propias mujeres hacen al desarrollo de una práctica de curación local y para transformar sus identidades.

"No hay paso por atrás"

> La única forma para alcanzar lo que necesitamos es organizarnos bien, hacer fuerte nuestra resistencia y nuestros municipios autónomos. Pero para que se pueda hacer estos trabajos es necesario que todos participemos, que todos le echemos ganas y que las mujeres no nos dejemos atrás. Sólo así podremos triunfar nuestra lucha (Comandanta Rosalinda, Oventik, 9 de agosto de 2003).

El trabajo de las promotoras es parte del movimiento de autodeterminación y autonomía; su lucha para mejorar la salud de la comunidad responde a la demanda de recursos materiales al mismo tiempo que fortalece sus identidades y derechos. Su trabajo en comunidades y colonias estaba destinado a mejorar la salud comunitaria, utilizando las prácticas y conocimientos recuperados de sus antepasados y combinándolos con nuevos elementos extraídos de los encuentros que sostuvieron unas con otras/otros y con personas de fuera. Mediante el trabajo, las mujeres también consiguieron desarrollar habilidades importantes, y abrieron espacios significativos para los que se estaban organizando en sus comunidades y en el EZLN como movimiento. Los temas que surgen de las sátiras e improvisaciones teatrales, "obras", que hacen las mujeres en los actos culturales y en las ceremonias de graduación ilustran este proceso múltiple.

En esta ocasión, las actuaciones más recurrentes se dieron sobre el trato que reciben en los hospitales locales, su trabajo en las comunidades, las críticas que les lanzaban a los hombres y el problema de alcoholismo. Me pidieron participar, la

única *kaxlan*[15] presente, en un sociodrama referente a unas mujeres en búsqueda de tratamiento médico en el hospital local ubicado en Altamirano. Aída me dijo:

> Primero vas a ser la doctora y después la mujer trabajando en la farmacia. Vas a hacerlo como si no puedes vernos y nos haces esperar mucho tiempo. Luego haces como que no sabemos nada y decir que no tenemos ningún problema, que es todo invento, y después vas a darnos una receta. Y cuando vamos a la farmacia, nos pides mucho dinero, y cuando no tenemos dinero vas a decirnos que tenemos que salir.

En las representaciones cada escena tiene un final positivo: la gente rompe su dependencia del gobierno y de sus hospitales; aprende a valorar las medicinas locales; las promotoras ignoran a sus críticos y unen sus comunidades mediante los esfuerzos que ellas realizan, además hacen uso de la *Ley revolucionaria de mujeres* y de la educación, vencen el alcoholismo y la violencia doméstica. Dan testimonio de la opresión que experimentan y del valor que ellas mismas dan a su trabajo en pos de fortalecer la autonomía. Como dicen las compañeras zapatistas:

> Queremos que haya más promotores y promotoras, y más parteras. Queremos que los promotores de salud aprendan más sobre las plantas. No queremos andar en el hospital del gobierno, porque muchos nos tratan mal. Sería muy bueno si las parteras también aprendieran más sobre las plantas porque a veces cuando nos aliviamos, nos da mucho dolor[...]Queremos que haya más compañeras promotoras de salud, porque sentimos más confianza entre mujeres, y para que nos platiquen bien (EZLN, 2004:52).

Margara Millán (1996) señala que la presencia de la palabra de las mujeres en el alzamiento alteró el discurso de autonomía; las acciones de las mujeres alteraron su contenido y práctica. Las promotoras trabajan con lo que ellas consideran como aspectos de medicina tradicional o local y cuestionan a quienes las tratan puerilmente, como incapaces de responder a sus propias necesidades. Reafirman la importancia de estas prácticas curativas y disputan la hegemonía local de la medicina occidental, que ha suplantado las tradiciones comunitarias.

[15] *Kaxlan* es palabra tseltal que se puede traducir por "fuereño", "persona rica", "mestizo", entre otros, dependiendo del contexto.

Las comunidades zapatistas participantes en el proyecto no rechazaban la medicina occidental como práctica curativa, sino como espacio de dominación vinculado estrechamente con las prácticas de asimilación y neoliberales. No obstante el enfoque en las plantas medicinales y los deseos de autenticidad definidos desde afuera, la identidad indígena no estaba reforzada por la adscripción a una esencia vinculada estrechamente con la naturaleza. La mayoría de las promotoras en este proyecto vieron su trabajo no como una reformulación de lo que sería verdaderamente "tseltal" o "tojolab'al" sino una identidad indígena zapatista dinámica, construida a partir de sus disputas por el género, la clase y su pertenencia étnica.

Una crítica a este tipo de proyectos que se oponen al neoliberalismo mediante la autosuficiencia, es que a final de cuentas pueden correr el riesgo de reforzar el neoliberalismo. Ciertamente esto merece más atención de lo que el presente capítulo permite. Sin embargo, muchos de los proyectos que sostienen la autonomía zapatista van contracorriente del neoliberalismo, de diferentes formas significativas. Una es que mediante su trabajo las promotoras buscan soluciones comunitarias a las necesidades de atención médica, más que soluciones individuales, al mismo tiempo que crean activamente nuevos tipos de vínculos sociales; otra es que el EZLN nunca ha renunciado a su demanda de atención a la salud para que sea universal y de alta calidad por parte del Estado.

Finalmente, el proyecto multicultural neoliberal impone una modalidad uniforme de participación; sea que requiera participar en un programa asistencialista, foros ciudadanos o por medio del voto. En este proyecto se puede ver una de las muchas raíces del sistema zapatista de salud autónoma que ahora abarca los cinco Caracoles y cuenta con hospitales, laboratorios, ambulancias, farmacias y promotores y promotoras de salud. Este sistema no es un esfuerzo en construir una versión propia del sistema nacional de salud; es el resultado de una visión comunitaria en cómo enfrentar los problemas sociales, como la salud, partiendo de sus propias experiencias y cultura. Al rehusarse a participar en los proyectos oficiales y, por el contrario, al seguir en pos de su autonomía mediante proyectos, por ejemplo, a partir de esta capacitación en medicina herbal, las zapatistas se resisten activamente a convertirse en un engranaje más del proyecto neoliberal y crean nuevos tipos de comunidad.

CAPÍTULO V

Economía política y recursos naturales: el entorno de las comunidades

Autonomía y economía política de resistencia en Las Cañadas de Ocosingo

Richard Stahler-Sholk

La rebelión zapatista que irrumpió con el levantamiento armado del 1 de enero de 1994, rápidamente se convirtió en un movimiento social con la participación de la sociedad civil y de redes internacionales de apoyo. De ahí que se enmarque en el contexto de la nueva ola de movimientos sociales que han surgido en América Latina en los últimos 20 años, entre ellos el Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil, los piqueteros en Argentina, y los levantamientos indígenas en Ecuador y Bolivia (Zibechi, 2005; Stahler-Sholk, Vanden y Kuecker, 2008). Estos movimientos son expresiones del rechazo popular al impacto de las políticas neoliberales en la esfera económica, y de las limitaciones en el ámbito político del modelo democrático liberal –que desatiende la participación popular y la justicia social sustantiva. El presente trabajo explora la sustentabilidad de la alternativa zapatista; entendida en el doble sentido de la reproducción económica y social de las comunidades indígenas en Chiapas, así como de la viabilidad de las estrategias de resistencia del zapatismo como movimiento social. Aquí el enfoque no está en las amplias redes neozapatistas nacionales e internacionales, sino en el núcleo del modelo zapatista en sus comunidades de origen, con referencia específica a la zona principalmente tseltal de Las Cañadas de Ocosingo –Caracol Resistencia hacia un nuevo amanecer, ubicado en La Garrucha– en la Selva Lacandona.

Este capítulo desarrolla dos argumentos principales. El primero es que la viabilidad económica del modelo zapatista, en el sentido micro, es esencial como estrategia de resistencia para su futuro. Por más conciencia política que exista entre los participantes de un movimiento, tienen que sobrevivir, y el sacrificio implícito en el concepto de resistencia se sostiene con la visión de una vida mejor que se va

construyendo día con día. No es casual que se implante una guerra de desgaste para aplastar cada alternativa contraria a la lógica del mercado global. La ideología hegemónica que sostiene dicha lógica se basa en su supuesta inevitabilidad, trae la imagen de la "mano invisible" de David Ricardo, o el lema hecho famoso por la ex primera ministra británica Margaret Thatcher de que "No hay alternativa (*There Is No Alternative* –TINA)", o ya en tiempos más recientes al supuesto "Consenso de Washington"; mistificaciones que ocultan la mano del Estado, que históricamente ha estructurado las condiciones para la acumulación y apropiación privada capitalista.

Por otro lado, las luchas contrahegemónicas retoman el lema del Foro Social Mundial en el sentido de que "Otro mundo es posible". De ahí que las comunidades bases de apoyo zapatistas representen una especie de "política prefigurativa"; en efecto, aceptaron el reto que lanzó Gandhi de "ser el cambio que uno quisiera ver en el mundo" (Ameglio, 2002).

Esto conlleva al segundo argumento, que se construye mediante una crítica al concepto convencional de sustentabilidad. La ideología neoliberal, que se adapta de igual manera sobre la marcha para sobrevivir los embates de la resistencia popular, se ha apropiado del discurso del desarrollo sustentable –así como de la conservación ecológica, el enfoque de género, la interculturalidad, la participación de la sociedad civil, etcétera. Las instituciones financieras internacionales, así como los gobiernos que se suscriben a esa ideología, argumentan que la economía rural de subsistencia (por ejemplo, el modo campesino de producción en México) no es sustentable, cuando en realidad quieren decir que no es rentable, lo cual es cosa distinta. Siguiendo su lógica, "aconsejan" políticas en paquete, que agravan la dependencia económica de los países en "vías de desarrollo" y que al final se traduce en fórmula socializadora de las pérdidas y privatizadora de las ganancias, en un proceso cada vez más depredador donde son los sectores menos protegidos los que pagan las consecuencias. Condicionan la "ayuda" a la aceptación de sus programas de ajuste estructural y presentan esas políticas como una adaptación neutral y objetiva, necesaria para garantizar la sustentabilidad ante la realidad inexorable del mercado. Sin embargo, la lógica de la racionalidad macroeconómica recae sobre una serie de decisiones también macroeconómicas de apertura al mercado global, impuestas por entidades políticas cada vez más excluyentes de la participación popular. Los que rechazan los supuestos de esa definición de sustentabilidad necesariamente desafían la autoridad de la burocracia gerencial

del Estado neoliberal, y así toman la opción de construir espacios autónomos para experimentar con modelos alternativos de organización económica y social. Mientras buscan transformar el poder político desde abajo –un proceso que puede ser de largo alcance– su reto es mantener la viabilidad de las alternativas en sus espacios autónomos.

Autonomía y resistencia

Los nuevos movimientos sociales de la época de resistencia al neoliberalismo, entre ellos el zapatismo, se distinguen de las viejas modalidades de la izquierda latinoamericana en varios sentidos, que se han resumido como tres ejes: solidaridad, proceso, autonomía (Hellman, 1992).

1. *Solidaridad*. Si bien buscan la movilización popular en condiciones estructurales objetivas de una agudización de las desigualdades de clase –el zapatismo se autodefine como movimiento anticapitalista y desde abajo (EZLN, 2005; González Casanova, 2006)– también se caracterizan por un reconocimiento explícito de las múltiples identidades subjetivas que influyen en la conformación de los sujetos sociales. Ante el impacto atomizador de las políticas neoliberales, se destacan en ese sentido los movimientos que reivindican la solidaridad con base en la identidad indígena (Yashar, 2005; Zibechi, 2006c), lo cual no significa la exclusión de otros ejes de lucha sino una expresión política desde una posición subordinada de clase (Otero, 2004); que reclama los derechos individuales correspondientes al concepto liberal de ciudadanía y también los derechos colectivos. Pese a los intentos del gobierno de encajonar el movimiento zapatista en uno u otro apartado –por ejemplo, al reducir el levantamiento a un problema indígena como pretexto para reventar las otras mesas del Diálogo de San Andrés–, el concepto de ciudadanía étnica que algunos manejan (Harvey, 1999; Collier, 2001; Hale, 2004) rechaza tal dicotomía. La reorganización social de los espacios alternativos en los territorios de influencia zapatista, entonces, responde a la necesidad de autosuficiencia económica y también de mantener el sentido solidario de lucha colectiva.
2. *Proceso*. En contraste con la estructura verticalista de las organizaciones y partidos de "vanguardia" o de las guerrillas que buscan tomar el poder del

Estado por asalto militar, entre los nuevos movimientos están los que apuntan hacia la horizontalidad de sus estructuras internas. Esto no implica una ausencia total de división de labores o de asignación de cargos, y evidentemente persisten tensiones y vicios organizativos del pasado, pero se ve una mayor preocupación por el mismo proceso de transformación social. El concepto zapatista de "mandar obedeciendo" reconoce que el movimiento es el proceso, es lo que se vive a diario mientras se buscan las transformaciones estructurales de largo plazo. La conformación de las Juntas de Buen Gobierno en 2003 fue parte de ese proceso todavía en marcha de conversión de una guerrilla a un movimiento democrático-participativo, como se expresa en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* (EZLN, 2005):

> Y también vimos que el EZLN con su parte político-militar se estaba metiendo en las decisiones que le tocaban a las autoridades democráticas, como quien dice "civiles". Y aquí el problema es que la parte político-militar del EZLN no es democrática, porque es un ejército [...] De este problema, lo que hicimos fue empezar a separar lo que es político-militar de lo que son las formas de organización autónomas y democráticas de las comunidades zapatistas.

Las comunidades indígenas en las zonas Norte, Altos, Selva y Fronteriza de Chiapas, constituyen para el zapatismo una acumulación de experiencias en "nuevas formas de hacer política", un proceso experimental y descentralizado (Mattiace, Hernández y Rus, 2002; Pérez Ruiz, 2004).

3. *Autonomía*. Los nuevos movimientos generalmente mantienen su distancia no solamente con las instancias gubernamentales sino también con las instituciones políticas convencionales, como por ejemplo los sindicatos y partidos. Aun cuando se trate de partidos y organizaciones históricamente inclinados hacia la izquierda, los movimientos son escépticos del camino tradicional al poder; una reticencia que se aprecia por ejemplo en la relación del MST con el Partido de los Trabajadores (PT) en Brasil, las estrategias electorales de Pachakutik en Ecuador, e incluso las tensiones dentro de las filas de La otra campaña en México ante las corrientes seguidoras de las ambiciones presidenciales de Andrés Manuel López Obrador, pertenecientes al Partido de la Revolución Democrática (PRD). La autonomía no significa necesariamente aislarse de otras

formas de lucha, y sí reivindica principios éticos y el derecho de decisión propia en cuanto a las relaciones que se estrechan con cada instancia y grupo.

Aquí cabe ahondar sobre el concepto zapatista de autonomía, ya que está directamente relacionado con la sustentabilidad de las alternativas que se están generando. En otras fases históricas de lucha anticapitalista, los obreros se movilizaban a raíz de sus experiencias de concentración en el espacio de la fábrica, y su formación como actor social se gestaba en la cultura de la clase obrera emergente de los barrios urbanos y demás componentes de su hábitat. En la fase actual del capitalismo global posfordista, el "fracturamiento espacial" (Zibechi, 2005) desplaza las luchas hacia sitios transitorios y desterritorializados, lo que obliga a los de abajo a inventar espacios propios, ya sea con la carpa negra de los campamentos del MST en Brasil, el piquete o la toma de fábricas o los escraches en Argentina, o el espacio territorial e identitario de la comunidad indígena en Ecuador, Bolivia y Chiapas.

En otro trabajo he analizado algunos dilemas de la conceptualización de autonomía para el movimiento zapatista (Stahler-Sholk, 2007). Ya desde la década de 1970 comenzaban a surgir movimientos campesinos en México que buscaban "autonomizarse" del control monopólico del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y de sus aparatos corporativistas designados para el campesinado, como la Confederación Nacional Campesina (CNC) (Moguel *et al*., 1992). En Chiapas se formaron uniones de ejidos, independientes del PRI, que agitaban y formaban sus propias redes de comercio, crédito y producción, y que eventualmente se fusionaron en la Asociación Rural de Interés Colectivo-Unión de Uniones, ARIC-UU (Harvey, 2000).

En cierto sentido esos esfuerzos representaban los prototipos y organizaban las mismas bases sociales de lo que más adelante sería el EZLN. La crisis política mexicana de finales de la década de 1960, seguida por el auge y quiebre del ciclo petróleo –deuda que azotó la economía política en la década de 1970 y que se vivió de forma intensa en el campo chiapaneco (Collier, 1998; Harvey, 1999)–, fracturó el viejo pacto Estado/sociedad civil y abrió nuevos espacios organizativos. Pero a la vez que las nuevas iniciativas de organización campesina independiente comenzaban a plantear sus demandas desde afuera de las estructuras priístas, el Estado también inventó nuevas formas de captación clientelista de esas agrupaciones para cooptarlas y administrar los conflictos. A final de cuentas, la ruptura inicialmente clandestina

que separó la corriente zapatista de las demás organizaciones campesinas (Legorreta, 1998; Pérez Ruiz, 2005; Estrada, 2007) giró en torno a esta diferencia en el concepto de autonomía. Se dividieron entre los que se conformaban con independizarse de las estructuras organizativas del PRI para ampliar su margen de negociación con el Estado y los zapatistas, quienes insistieron en un concepto radical de derechos de los campesinos e indígenas, mientras rechazaban la autoridad del "mal gobierno" y fundaban nuevas estructuras de autoridad con base en el artículo 39 constitucional, según el cual la soberanía reside en el pueblo que "tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno". Es precisamente para evitar una nueva cooptación que el zapatismo definió como criterio de "resistencia" en sus comunidades base de apoyo el rechazo a la ayuda y a los programas gubernamentales. Se parte de la idea de que la ayuda gubernamental –por ejemplo los pagos compensatorios al campesinado por el ajuste de precios al nivel del mercado global: Procampo– representa un paliativo que a largo plazo no es sustentable, porque forma parte de una estrategia de extinción programada del campesinado.

La gestación de un espacio autónomo zapatista también se insertó en un medio donde existía otro concepto de autonomía indígena: el proyecto de las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) (Díaz-Polanco, 1997; Burguete, 2003). El proyecto RAP se concebía como una descentralización del gobierno, creó un cuarto nivel en la administración para las regiones de población indígena –además del municipal, estatal y federal. Pero en el debate entre las distintas interpreta-ciones de la autonomía, como el dado entre los asesores en la negociación de los Acuerdos de San Andrés de 1996, surgieron dudas acerca de un modelo que vinculaba los espacios supuestamente autónomos con las mismas estructuras del Estado, y que se prestaba a un nuevo caciquismo con representantes regionales que servirían como intermediarios entre territorios indígenas y gobierno federal. El modelo zapatista, en cambio, reclamaba el derecho de reorganizar el espacio social y político de una forma distinta a la lógica del gobierno federal, y de determinar el uso de la tierra y de los recursos según los criterios de la misma población (Aubry, 2002; Esteva, 2002).

Es un concepto de autonomía que no se fundamenta estrictamente en el control jurisdiccional exclusivo de territorios geográficos, sino además en asumir funciones de gobierno y de programas sociales para disputar la legitimidad de un gobierno oficial que abandona sus compromisos de ciudadanía con respecto a los

grupos marginados (Burguete, 2004). En ese sentido la reforma agraria de facto que realizaron los zapatistas en Chiapas a partir de 1994, aunada a sus programas alternativos de educación, salud, y justicia, representan elementos de resistencia –entendida como rechazo a los programas y a la autoridad del gobierno oficial– como parte integral de la lucha por la autonomía.

Sustentabilidad y autonomía en Las Cañadas: contexto histórico de la rebelión

Para considerar la forma en que los zapatistas organizan el "espacio social" (Zibechi, 2005) de sus comunidades autónomas es necesario tomar en cuenta el contexto histórico, en este particular de la zona de la Selva Lacandona. Todavía persisten debates acerca de la sustentabilidad de la antigua civilización maya y la posible crisis agroecológica que habría contribuido a su declive. En todo caso, ese espacio fue reorganizado por los invasores españoles (De Vos, 1980), que dejaron como "legado" el sometimiento de la resistencia maya hacia finales del siglo XVII y la extinción de los últimos lacandones originales en 1769, varios desplazamientos geográficos y transformaciones culturales de las demás etnias, el despojo de tierras, la reconfiguración de la propiedad individual y corporativa concentrada en manos de los invasores y heredada a sus descendientes, las relaciones sociales semifeudales tales como los peones acasillados al servicio de finqueros, la tradición del baldío y el trabajo gratuito obligado; que ataban a los indígenas de la zona. Luego se reconfiguró el espacio en la primera mitad del siglo XX con el capitalismo depredador de las empresas madereras (De Vos, 1988), cuyas actividades se sustentaron en los remanentes de las relaciones sociales mencionadas y las concesiones madereras del Estado modernizador.

En el periodo anterior al levantamiento zapatista, segunda mitad del siglo XX, se dio un creciente flujo migratorio hacia lo que se consideraba la frontera agrícola de la Selva Lacandona. Se ha estimado que 80% de los que colonizaron Las Cañadas a partir de la década de 1950 eran peones acasillados de las fincas y de los ranchos ganaderos (Leyva y Ascencio, 1996; De Vos, 2002), aunado a otros que migraron de sus pequeñas parcelas o ejidos sin ampliación que no daban abasto para la subsistencia de futuras generaciones.

El gobierno implícitamente toleraba la colonización de tierras nacionales en Las Cañadas como válvula de escape al descontento social, efectivamente desviaba la

demanda campesina desde las tierras de mayor valor comercial en el valle central y Soconusco hacia la frontera agrícola de la Selva. Así fue que el porcentaje del reparto agrario en Chiapas correspondiente a las escasamente pobladas regiones Selva y Fronteriza aumentó de 19% durante el sexenio cardenista, 1934-1940, a 37% en la década de 1940; 41% en la de 1950; 67% para la de 1960, para quedar en 50% del reparto en las décadas de 1970 y 1980 (Núñez Rodríguez, 2004:85-103). Por otro lado, la resistencia histórica de los rancheros y ganaderos a los cambios sociales –que a veces recurrían a la violencia por medio de sus "guardias blancas", otras veces amparados por el peso de su influencia en el sistema legal y político (Bobrow-Strain, 2007)– incidió en el hecho de que Chiapas tenía el porcentaje más alto de "rezago agrario" –casos pendientes de reforma agraria– en toda la República (Harvey, 2000). En ese contexto, la reforma del artículo 27 constitucional, que en 1992 suspendió la repartición de tierras –junto con otras reformas neoliberales como la eliminación en 1989 del Instituto Méxicano del Café, mismo que regulaba los precios de compra del café, impactando fuertemente a los pequeños productores de Las Cañadas– figuró entre los principales detonadores de la rebelión zapatista.

Al margen de los datos fríos, cabe resaltar el aspecto subjetivo –por ende, variado– de la humillación y frustración que experimentaban las comunidades indígenas de la zona en su trato con la oligarquía local y el Estado. En las reuniones previas para La otra campaña, el subcomandante Marcos narró la historia local del nuevo poblado –tierra recuperada– Juan Diego en el municipio autónomo rebelde zapatista (Marez), Francisco Gómez:

> Hace unos 13 años, cuando los habitantes de la comunidad de San Miguel querían ir a pescar, recoger caracol o a cortar leña, el finquero Adolfo no lo permitía. Para impedir tenía sus guardias blancas, vaqueros que portaban armas para amenazar a los indígenas [...] La comunidad de San Miguel hizo entonces una asamblea y sacó el acuerdo de pedir una plática con el señor Adolfo Nájera [...] El finquero nunca entendió y no les hizo caso. Se burló de ellos, los maltrató, los amenazó y los corrió. Al otro día mandó reforzar el cerco de alambre de púas. Para hacerlo contrató, por 14 pesos la jornada de 12 horas, a los mismos indígenas de San Miguel [...] creo que eso es lo que se llama explotación. La comunidad se reunió otra vez y se hicieron cuentas: de un lado, estaban cientos de indígenas, con unas cuantas hectáreas de malas tierras, llenas de pedregal y en pendientes donde no se podía

> ni caminar [...] Del otro lado de la brecha estaba una persona con 6 mil hectáreas de buena tierra, en terrenos planos, fértiles y con buena agua [...]. Hicieron entonces lo que hacían todos los campesinos: solicitaron parcela. Y, como dice la canción, solicitando parcela los años fueron pasando. Sus comisiones recorrieron todas las oficinas del gobierno federal, entregaron todo tipo de papeles, hicieron cooperaciones entre todos para enviar comisiones a todos lados, aunque hubiera dado lo mismo que no fueran. Nunca hubo solución a sus demandas de tierra. Llegó entonces a platicar con sólo algunos de los pobladores, un hombre. Era él indígena como ellos, moreno como ellos, tseltal como ellos, mexicano como ellos [...] El señor Ik' se llamaba en realidad Francisco Gómez (Marcos, 2005b).

Por cierto, los cuadros zapatistas no eran los únicos que organizaban en esas condiciones de marginación y de escasa presencia del Estado. Otras iniciativas importantes incluían a los catequistas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, influenciados por la Teología de la Liberación bajo la tutela del entonces obispo Samuel Ruiz; y la ARIC-UU, con asesores de varias corrientes maoístas. En algunos sentidos se complementaron para levantar conciencia entre la población de la zona, pero también compitieron por su influencia al diferenciarse en varias estrategias y objetivos.

Algunos críticos del zapatismo, basándose en el testimonio de los que abandonaron la organización, consideran al movimiento como infiltrador que manipuló las bases sociales ya organizadas por otros (Estrada, 2007). Por otro lado, reconociendo la capacidad propia y derecho de optar (*agency*) de los mismos actores, habría que escuchar la voz de los que decidieron adherirse al zapatismo, que por varias razones no vieron solución a sus demandas en las otra opciones políticas de lucha. Por ejemplo, un estudio de la Unión de Uniones *Quiptic Ta Lecubtesel*, "Unidos por nuestra fuerza", fundada en Las Cañadas en la década de 1970, menciona el descontento interno que surgió a raíz del verticalismo de una fracción de los asesores encabezada por Adolfo Orive, quien guardaba toda la información y decisiones sobre el manejo de créditos para un pequeño grupo cerrado (Rubio López, 1985:59-75). Esa interpretación está apoyada por entrevistas a miembros históricos de la organización.[1] Es interesante notar que Orive después salió del

[1] Entrevista con miembro de una comunidad tseltal en el municipio autónomo Ricardo Flores Magón, 2 de octubre de 2005; y miembro de la Comisión de Vigilancia, La Garrucha, 2 de marzo de 2006.

movimiento para convertirse en el asesor principal de contrainsurgencia del gobierno contra los zapatistas. Otras tendencias del movimiento campesino de esa época se convertirían en redes empresariales, como la Unión de Ejidos de la Selva, que estableció una cadena de cafés de lujo en varias ciudades de México. Otros más fueron dirigentes de la Unión de Ejidos de la Selva (UES) (Bellinghausen, 2007), de la organización Slop, "Raíz", fundada con impulso de la diócesis; y algunas organizaciones que originalmente se fundaron con pretensión de "autonomía" se convirtieron en caciques paramilitares (CDHFBC, 2005; CAPISE, 2006), o se aliaron estrechamente con partidos políticos, como es el caso de varias corrientes de la fraccionada Asociación Rural de Interés Colectivo.

Muchos activistas del movimiento campesino de la década de 1970 en Las Cañadas llegaron a un punto en que se desesperaron con la estrategia de trabajar dentro del marco de la legalidad establecido por el gobierno. Un organizador veterano de ese periodo recuerda:

> Nos organizamos primero en *Quiptic Ta Lecubtesel*, pero no da resultados. Vamos a gritar en sus palacios y no hacían caso. Incluso el comisariado [ejidal] solicitaba tierras por más de 20 años, pero no se solucionó. Solicitábamos agua potable, techo, luz, escuela, pero el gobierno no hacía caso. Nos daba cólera, decían que no habían indígenas [en la Selva Lacandona], puros changos, que México iba a entrar al Primer Mundo, ¡puras mentiras! Antes del 94 se formaron muchas organizaciones –ARIC, ORCAO, CNPI– en esta zona. Pero al final vimos la necesidad de levantarnos en armas.[2]

De igual forma, la inspiración religiosa que les motivó a muchos a participar en la lucha social en las Cañadas en las décadas de 1970 y 1980 no siempre coincidía con el análisis zapatista. Un experimentado organizador campesino inspirado por la Teología de la Liberación cuenta que los cuadros zapatistas lo visitaron para reclutarlo, y cuando respondió que lo iba a pensar después de reflexionar sobre la Palabra de Dios, dice que los reclutadores contestaron que "nosotros estamos guiados por otros libros",[3] y decidió quedarse al margen del zapatismo. Por

[2] Entrevista, Comisión Política de la Junta de Buen Gobierno, La Garrucha, sábado 6 de agosto de 2005.

[3] Conversación con dirigente campesino tojolabal en Comitán, 23 de septiembre de 2005.

otro lado, muchos catequistas se integraron de lleno al EZLN sin abandonar su compromiso religioso:

> Me incorporé al movimiento por medio de la Palabra de Dios. Entendí que tuvimos derecho a liberarnos, como Moisés con el éxodo. Pero luego algunos religiosos dijeron que no, que era pecado, que no había que luchar, que el gobierno nos iba ayudar. Algunos se rajaban de la lucha, pues, pero yo no. La Biblia nos habla de la justicia, no es cierto lo que dicen ellos.[4]

Y otro miembro zapatista de una comunidad dividida, en la que no todos los miembros son base de apoyo del EZLN, comenta:

> Llegaron misioneros a echar una mano, orientaron a los cristianos, pero al final aconsejaron arrepentirse y pedir perdón a Dios. Pero no confiamos en gente que viene de afuera a decirnos eso, no sabemos qué ideas traen esos *kaxlanes* [no indígenas], entonces nunca soltamos la información de que estamos en la Organización [EZLN]. Así pudimos conservar y guardar nuestra Organización.[5]

Entonces, los zapatistas no eran los primeros ni los únicos que tenían capacidad de organización entre las comunidades indígenas de Las Cañadas. Sin embargo, frente a la intensificación de las políticas neoliberales hacia comienzos de la década de 1990 y el frenazo al reparto agrario, su postura de firmeza ante el gobierno les dio una importante base social regional.

Para finalizar la reflexión histórica, otro aspecto importante de la organización zapatista como espacio alternativo/autónomo es el concepto de comunidad. Las nuevas estructuras de gobierno creadas por el zapatismo establecen la elección y rotación de representantes en el ámbito de la comunidad, de municipio autónomo, y –a partir de 2003– de región o Caracol. No obstante, el significado del concepto de comunidad evidentemente va más allá del sentido geográfico de una aldea. En un movimiento social como el zapatismo tiene que ver con el sentido de solidaridad

[4] Entrevista con miembro tseltal de un consejo autónomo municipal, 1 de octubre de 2005.

[5] Entrevista colectiva, asamblea de familias zapatistas en una comunidad tseltal dividida, 2 de octubre de 2005.

que se genera alrededor de la cultura y las experiencias compartidas, con procesos participativos en su interior y con una capacidad autónoma de subsistir y de tomar decisiones en un margen de libertad frente al entorno externo.

La formulación del concepto de comunidad tiene un contexto social en donde también confluyen varios factores históricos antecedentes del zapatismo. Un factor relevante es la identidad indígena, con sus usos y costumbres, que los zapatistas lucharon porque se reconocieran en los *Acuerdos de San Andrés* –incumplidos por el gobierno–, y que implica también un arraigo a la tierra –reflejado en la palabra tseltal para el concepto de comunidad *jlumaltik*, cuya raíz *lum* significa "tierra", con el sufijo pluralizante *tik* que le da una interpretación de "nuestra tierra" (Aubry, 2007). Ciertas cosmovisiones y tradiciones colectivistas y asambleístas probablemente abrieron espacio a los esfuerzos organizativos en Las Cañadas, aunque cabe notar que las "tradiciones" siempre van evolucionando, no son estáticas, y tampoco conviene imaginar una versión romántica de comunidades armónicas sin desigualdades ni jerarquías.

Otra influencia en la conformación de las comunidades evidentemente fue la iglesia católica, con las particularidades de la Teología de la Liberación –que incorpora dinámicas de participación en pequeños grupos de reflexión–. Una tercera influencia importante sería la unidad del ejido en la reforma agraria histórica, con sus modalidades de toma de decisión entre todos los miembros reunidos en asamblea. Y, finalmente, la misma experiencia de colonización de tierras selváticas remotas a partir de la década de 1950 generó formas *sui géneris* de gobierno local en el espacio social, llamado el *comon* (Leyva Solano, 2003).

La rebelión en Las Cañadas se había gestado en un espacio que reunía las condiciones que Wolf (1974) denomina "movilidad táctica" de la población campesina. Entre otras cosas, los colonos migrantes se planteaban el proyecto de sobrevivir basándose en los esfuerzos propios –una visión de desarrollo autónomo y sustentable por necesidad, sin que se llamara así (Nash, 2001)– en una región de reducida presencia del Estado.

Tierra y libertad: la reforma agraria zapatista

Ya mencionamos el contexto del rezago agrario en Chiapas y la frustración de las demandas campesinas; este proceso culminó con la contrarreforma agraria oficial de

1992, misma que suspendió la repartición de tierras y creó mecanismos de desmantelamiento del sector ejidal. Un estudio detallado de la comunidad tojolab'al de San Miguel Chiptik, por ejemplo, documenta el proceso tortuoso de solicitudes de tierra –y evasiones a la repartición de tierras de parte de los terratenientes y gobierno– a lo largo de varias décadas, que finaliza en una resolución insatisfactoria ya que otorgaba apenas una hectárea por familia (Núñez Rodríguez, 2004). La autora cita esta historia y las reformas al artículo 27 constitucional entre las razones que motivaron la integración de dicha comunidad a la lucha zapatista. Otro análisis histórico-social, enfocado en la zona norte (Bobrow-Strain, 2007), apoya la tesis de que el estancamiento de las demandas agrarias alimentó la radicalización de las movilizaciones campesinas en Chiapas junto con la represión, como fue la masacre de indígenas tseltales en Wolonchan, Sitalá, en 1980 (García de León, 2002:205-212).

Los zapatistas intentaron reabrir formalmente la cuestión agraria en las negociaciones de San Andrés, 1994-1996, tema que el gobierno siempre aplazaba hasta que finalmente quedaron suspendidas las pláticas sin que se hubiera tocado el tema de tierras. De manera más directa impulsaron una reforma agraria de facto con la recuperación de terrenos que los terratenientes abandonaron a raíz de la rebelión –y por los cuales éstos recibieron indemnización del gobierno–. En el caso de Las Cañadas de Ocosingo llegó la orden de la comandancia zapatista a las bases de apoyo en 1997 –después de la marcha de los 1 111 zapatistas a la Ciudad de México– de "posicionarse" en las tierras abandonadas. Las principales extensiones pertenecían a finqueros o rancheros que generalmente habían dedicado las mejores tierras a la ganadería, y dejado las parcelas más marginales en las laderas de las montañas alquiladas o "prestadas" a los mozos de las fincas. Según mis investigaciones en la zona, 2005-2006, los finqueros típicamente cobraban en especie por el uso de las parcelas –milpas– cultivadas con maíz, por ejemplo 10 zontes, 4 000 mazorcas, por hectárea, cuando el rendimiento fluctuaba entre 20-30 zontes/ha, que apenas era suficiente para el consumo de la familia. De esa forma los mozos quedaban atados al trabajo en la finca, sembraban zacate y colocaban postes para la ganadería, ganaban hasta 1994 alrededor de 10 pesos al día por trabajar de sol a sol –el salario en 2006 oscilaba entre 30 y 40 pesos al día, aún por debajo del mínimo oficial. Los abuelos todavía recuerdan la práctica del baldío, la obligación tradicional de trabajo sin recompensa.

La lucha por la tierra era cuestión de sobrevivencia, y los que siguieron la vía legal narran historias de interminables viajes a la capital estatal de Tuxtla Gutiérrez y a veces hasta la Ciudad de México, con las consabidas cuotas para los ingenieros agrarios, abogados y funcionarios.[6] Unos pocos lograron conseguir sus derechos ejidales, pero muchos quedaron decepcionados con el gobierno y más adelante con organizaciones como ARIC, cuyas gestiones pocas veces dieron fruto. Incluso para los que lograron establecer ejidos en las décadas de 1960 y 1970, ya para la de 1990 eran insuficientes las tierras cultivables que quedaban para las generaciones futuras. Los que se cansaron de peticiones y se lanzaron a ocupar tierras antes de 1994 participaron en las marchas y protestas de las organizaciones independientes, o sufrieron encarcelamiento y represión por parte de los agentes de los terratenientes y del gobierno (Harvey, 2000).

Con la recuperación de tierras se completaron las tres principales modalidades agrarias en la región zapatista, correspondiente en la actualidad al Caracol de La Garrucha: ejidos históricos, "nuevos poblados" o asentamientos en tierras recuperadas, y unas cuantas pequeñas rancherías –de una o varias familias– generalmente en tierras marginales y de poco rendimiento productivo. La región presenta población zapatista y no zapatista, entre estos últimos hay afiliados a organizaciones campesinas históricas como ARIC –ahora dividido entre las corrientes histórica, oficial, e independiente–, la Organización Regional de Caficultores de Ocosingo (ORCAO), y Xi'Nich; a las que se añaden nuevas organizaciones surgidas como estrategia gubernamental de contrainsurgencia, como las paramilitares Movimiento Indígena Revolucionario Antizapatista (MIRA) y la Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos (OPDDIC) (CDHFBC, 2005).

Ejidos y el Programa de certificación de derechos ejidales y titulación de solares

Las estrategias de sobrevivencia en Las Cañadas navegan entre la reforma y contrarreforma agraria oficiales. En el caso de los ejidos de la región, la larga

[6] Entrevista con el comisariado ejidal, fundador de una comunidad tseltal en la selva desde la década de 1960, 2 de octubre de 2005.

lucha por conseguir los derechos agrarios –hasta la modificación del artículo 27 en 1992– llevó a muchas personas a afiliarse a la causa zapatista desde antes de 1994. Después del levantamiento, la estrategia zapatista con respecto al sector ejidal fue de oponerse a su desmantelamiento –perspectiva que se recrudece a partir de 1992 con el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede) – a la vez que se intentaba mantener la afiliación zapatista de muchos ejidos históricos. Sin embargo, la institución del ejido garantiza que los ejidatarios conserven sus derechos aun si se salen de las bases zapatistas y aceptan recibir ayuda gubernamental, de manera que varios ejidos se han dividido entre diversas organizaciones que funcionan con sus asambleas y autoridades por separado.

El Procede acentúa esta tendencia desintegradora. Les ofrece a los ejidatarios el "derecho" de medir y certificar legalmente la parcela individual que le corresponde dentro de la unidad colectiva; para luego poder solicitar crédito bancario a título individual e incluso transferir la parcela al "dominio pleno" –la propiedad individual como mercancía a la venta. Un estudio del impacto del Procede en la zona Selva Tseltal deja expuesta la lógica del programa; se cita al secretario de la Reforma Agraria:

> El Procede tiene como objetivo, por una parte evitar conflictos agrarios y por la otra incorporar las tierras al mercado [...] Antes de la reforma del [artículo] 27, el campesino era sólo usufructuario [...] La compra de tierras se financiará a través de un préstamo del Banco Mundial de 100 millones de dólares [...] Debemos revisar a Zapata para que del sistema de producción de autoconsumo se pase a la producción para el mercado.[7]

Pero la lógica del mercado tampoco genera opciones sustentables para el campesinado pobre, aun entrando al Procede. Una evaluación del programa realizada por el propio Banco Mundial reveló que no hubo mejora de acceso al crédito productivo para los beneficiarios del Programa, ya que evidentemente la banca comercial no se interesaba por tramitar préstamos a campesinos pobres sin garantías gubernamentales. Los campesinos entregan los derechos colectivos a cambio de un derecho individual formal: la "libertad de escoger", una opción

[7] Florencio Salazar Adame, secretario de la Reforma Agraria, 5 de octubre de 2005, citado en García y Mendoza, 2006:24-25.

que en realidad no existe. Es más, el informe reconoce que el único efecto positivo del Programa en cuanto a los ingresos lo constituía un incremento modesto de $1 014.00 anuales por familia por concepto de "ingresos no-agropecuarios" –¡principalmente por un aumento de migración laboral a Estados Unidos!– (Banco Mundial, 2001:25, 45-47). Cabe notar que muchas organizaciones campesinas no zapatistas también se oponen al Procede, y otras comunidades optan por entrar sólo en la primera fase de certificación sin pasar a la titulación, para probablemente agarrar un mordisco sin tragarse el anzuelo. El porcentaje de ejidos en Chiapas que optaron por el Programa se encuentra entre los más bajos de la República, lo que refleja el escepticismo de los campesinos pobres –tanto zapatistas como no zapatistas– acerca de la viabilidad de la opción del mercado.[8]

Contrario al supuesto objetivo oficial de "evitar conflictos agrarios", los estudios indican un incremento de conflictividad agraria asociada con el Procede en el ámbito nacional (De Ita, 2003:35-38). En Chiapas, la Secretaría de la Reforma Agraria presiona a los ejidatarios y ponen como condición para acceder a otros programas y recursos la participación en el Programa, en contravención de sus propios reglamentos, con efectos desintegradores documentados en las comunidades de la zona Selva Tseltal (García y Mendoza, 2006). Como lo explica un dirigente zapatista de la zona:

> Con Procede ya no hay reparto de tierra, sólo hay legalización. El Procede lo que hace es remedición de tierras. Tomaron una estrategia donde los licenciados dijeron: "le vamos a legalizar su tierra ya calculando las medidas", o sea viendo las medidas que tomaron los campesinos con lienzo pero ya con instrumentos. Lo que pasa es que sale diferente, porque con instrumento no se cuentan las subidas y bajadas de la tierra, es medida directa. Entonces algunos salieron con 15, 22, 25 hectáreas. El instrumento mide recto, sin bajadas. Bueno, eso de la remedición es sólo a los priístas, porque no estamos de acuerdo con el Procede; esa ley nos prohíbe ir a formar otra comunidad. Sabemos bien que es nuestra tierra y vamos a posicionarnos y fundar otras comunidades, no necesitamos papeles.[9]

[8] "Pronunciamiento del Encuentro Estatal contra el Procede", Ejido Petalcingo, Municipio de Tila, Chiapas (San Cristóbal de Las Casas: Maderas del Pueblo del Sureste, A.C., 12 de marzo de 2006) [www.maderasdelpueblo.org.mx/articulos/artotros/pronun1.html]. También observé el encuentro.

[9] Entrevista, Junta de Buen Gobierno, La Garrucha, 18 de octubre de 2005.

En otras palabras, el Estado introduce un conflicto con la demarcación individual, y luego se presenta como única autoridad facultada para su resolución. Este uso de la "legalidad" por parte del gobierno –cuya legitimidad está rechazada por los zapatistas y otras organizaciones– busca romper la unidad de las comunidades para sustituir una serie de relaciones bilaterales entre el gobierno y grupos fragmentados. Un ejemplo histórico es el caso de 614 321 hectáreas en la Selva asignadas por el gobierno en 1972 a un grupo que denominó Comunidad Lacandona, que en realidad eran 66 familias de origen maya-caribe cuyos antepasados migraron desde la región de Yucatán mucho después de que los españoles hubieran acabado con los últimos lacandones en el siglo XVIII (De Vos, 2002).

El decreto de 1972 facilitó la concertación de jugosas concesiones madereras por medio de los dirigentes "lacandones" cooptados, pese a que otros pueblos indígenas ya estaban asentados en la misma región, y en algunos casos ya tenían títulos de Reforma Agraria dentro del límite del mismo territorio (Legorreta, 1998:79-90). Los conflictos se agravaron cuando en 1978 el gobierno designó 331 200 hectáreas –de las que 70% coincidía con las tierras ya asignadas a la Comunidad Lacandona– como Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules (RIBMA), bajo protección ecológica federal.[10] Más adelante el gobierno utilizaría el argumento "conservacionista", apoyado por algunas organizaciones no gubernamentales que a su vez gozaban de financiamiento de empresas trasnacionales, para afirmar que otros asentamientos –casualmente zapatistas– en Montes Azules no practicaban el desarrollo sustentable y tenían que ser desalojados.[11]

En febrero de 2003 Fox creó el cargo de Representante Especial para Chiapas en la Secretaría de Reforma Agraria. La titular, Martha Cecilia Díaz Gordillo –después electa diputada federal del Partido de Acción Nacional por el periodo 2006-2009–, concentró sus esfuerzos en el "reordenamiento territorial" para legalizar el estatus

[10] Véanse los boletines del Centro de Investigaciones Económica y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC), Chiapas al Día, núm. 347 (10 de junio de 2003), 393 (3 de febrero de 2004), y 409 (29 de abril de 2004) [www.ciepac.org].

[11] CAPISE, "Informe Montes Azules", julio de 2002, y "Conservación Internacional: El caballo de Troya", junio de 2003; San Cristóbal de Las Casas [www.capise.org.mx]. Véase también SIPAZ, "Desalojos en Montes Azules: La conservación de la biodiversidad ¿con o contra los pueblos?", San Cristóbal de Las Casas, junio de 2003 [http://sipaz.org/fini_esp.htm].

de los asentamientos irregulares, sobre todo en los llamados focos rojos de tensión como Montes Azules. Ella misma explica su dinámica de trabajo:

> Nombramos comisiones concertadoras, con los representantes de cada pueblo. Ellos reciben talleres de capacitación sobre la resolución de conflictos [...] Eso es uno de los éxitos del programa. Los intereses de las organizaciones no necesariamente coinciden con los intereses de las comunidades. Por eso creamos la comisión concertadora, ahí van representantes más plurales que representan con legitimidad a las comunidades [...] No hubiéramos prosperado si hubiéramos trabajado con organizaciones [...] Modifica la relación entre el grupo del poder y la gente. Porque hemos visto que si la gente no tiene un documento en la mano es temerosa de lo que puede pasar. Por eso ya con el certificado agrario tienen más poder, y entregar esos certificados a todos es una forma de socializar la democracia al interior del ejido. Equilibra las fuerzas al interior del ejido.[12]

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

Por su parte los zapatistas no aceptan ese tipo de intervención, la que no consideran como resolución de conflictos ni promoción de la democracia en las comunidades:

> La Martha Cecilia [Díaz Gordillo] anda remidiendo, viene con su pelotón de la seguridad pública. Está engañando a la gente, dice que aunque estén en Montes Azules que va a legalizarlos, pero lo que quiere es sacarlos [...] No permitimos que ella legalice a las comunidades zapatistas, la tierra ya está en nuestro poder porque ya está, no necesitamos papeles. Allí está ella midiendo la selva por Marqués de Comillas, con la seguridad pública y el ejército.[13]

[12] Entrevista, licenciada Martha Cecilia Díaz Gordillo, representante especial para Chiapas, Secretaría de la Reforma Agraria, Tuxtla Gutiérrez, 4 de noviembre de 2005.

[13] Entrevista, Junta de Buen Gobierno, La Garrucha, 18 de octubre de 2005.

Ese escepticismo a las promesas de legalizar derechos agrarios refleja la larga experiencia con gobiernos que distribuyeron tierra –o toleraron el asentamiento irregular– selectivamente, adonde y cuando fuera conveniente para los esquemas de desarrollo capitalista y/o consolidación del Estado; siempre con la promesa de la legalización –a veces a distintos grupos en el mismo territorio– como herramienta de control social (De Vos, 2002; Núñez Rodríguez, 2004). Es por eso que el movimiento zapatista, con el propósito de autonomía de las comunidades, tomó en sus manos el proceso de reforma agraria.

Tierras recuperadas

La ocupación o recuperación de tierras a partir del levantamiento zapatista representa una especie de reforma agraria de facto, al crear comunidades denominadas nuevos poblados. En principio, la *Ley Revolucionaria de Reforma Agraria* del zapatismo especifica el uso colectivo de las áreas recuperadas, aunque el resultado en la práctica es más complicado (Van der Haar, 2004). Según entrevistas realizadas en comunidades de los cuatro municipios autónomos que conforman el Caracol de La Garrucha, los nuevos poblados típicamente distinguen entre "colectivo individual" y "colectivo general". En el colectivo individual, que representa el grueso del área recuperada, cada familia tiene derecho a cultivar la parcela que escoja y de beneficiarse de forma individual del producto. El colectivo general es un terreno –una pequeña porción del total del nuevo poblado– que se cultiva mediante el trabajo rotativo entre todas las familias de la comunidad, y cuyo producto se reparte de la forma que decida la asamblea.

Esta formación social se parece en ciertos aspectos a la estructura del ejido, aunque con algunas diferencias significativas. El colectivo individual en el nuevo poblado zapatista es colectivo en el sentido de que los integrantes no son propietarios, la tierra sigue perteneciendo a la comunidad, y pierden sus derechos si se salen de la comunidad zapatista. Esa norma se basa en el sentido de que la lucha por recuperar y defender la tierra necesariamente se realiza mediante la organización colectiva. En cambio en el ejido los miembros pueden optar por cambiar su afiliación de una organización a otra, sin perder el conjunto de derechos otorgados en ese caso por el Estado. El ejido distingue entre los derechos del ejidatario original y futuras generaciones, avecindados, etcétera, con procesos engorrosos de solicitud

de ampliación, que han de pasar otra vez por la autorización del Estado; el nuevo poblado en cambio define la comunidad en términos de todos los que aceptan participar bajo las normas zapatistas y las obligaciones acordadas en la asamblea, y resuelve la manera de que cuenten con una parcela colectiva individual de la tierra recuperada.

El sentido subjetivo de colectividad, tan importante para sostener el modelo de los nuevos poblados, se deriva en parte de la experiencia compartida, que puede ser el sufrimiento en la época de las fincas para los mayores, la participación directa en la toma inicial de la tierra o más indirecta en el levantamiento de 1994, o las nuevas necesidades y obligaciones compartidas en el trabajo colectivo para la subsistencia y la defensa de la tierra recuperada. Mientras el gobierno federal ofrece legalidad, el reparto agrario zapatista es una invitación a luchar por la tierra y sumarse a las demandas básicas zapatistas. Lo que les asegura la tenencia no es un documento sino la unidad de la organización. Los integrantes tienen un incentivo para mantener la unidad, ya que de otra forma perderían el acceso a la tierra.

La dinámica de las tierras recuperadas se complica aún más porque en algunos casos las tierras recuperadas no eran de grandes terratenientes (Van der Haar, 2004), por demás el gobierno ha aprovechado las divisiones para alentar a grupos de campesinos no zapatistas a atacar e intentar desalojarlos. En muchos casos el gobierno pagó compensaciones a los terratenientes cuyas tierras fueron recuperadas por zapatistas, para luego legalizar la propiedad de las mismas tierras a nombre de organizaciones campesinas no zapatistas. En los últimos años la estrategia contrainsurgente se ha vuelto más sofisticada: con una coordinación entre grupos paramilitares, como OPDDIC, que se mete en tierras ya recuperadas por los zapatistas; instancias gubernamentales de reforma agraria que se prestan a "legalizar" estas nuevas incursiones; además de las fuerzas de seguridad pública y del ejército (CAPISE, 2005, 2006, 2007). Es otro ejemplo de cómo despliegan la fuerza y los recursos estatales para estructurar a su conveniencia la sustentabilidad de las distintas opciones en las comunidades, con clara intención contrainsurgente.

El análisis de la recuperación de tierras se complica más por el hecho de que los principales beneficiarios de las invasiones de tierra desatadas en 1994 eran integrantes de organizaciones no zapatistas, que se aprovecharon de la apertura creada por el levantamiento armado (Reyes, 2001:204; Villafuerte *et al*., 2002:241-244). En otros casos la rebelión zapatista abrió un espacio a otros grupos para

renegociar su estrategia de desarrollo con el gobierno (Harvey, 2005a; Montoya *et al*., 2007:245-247). Podemos pensar, entonces, que la evaluación de su sustentabilidad depende de cómo definimos el ámbito del enfoque, ya que se puede decir que el levantamiento contribuyó indirectamente a la renegociación de espacios y participación política de otros. El gobierno intervino en el proceso al mediar el conflicto y ofrecer compensación después de enero de 1994 a partir de "acuerdos agrarios", por los cuales estableció vínculos clientelistas con organizaciones favorecidas; con ello distanciaba a los zapatistas, quienes se negaron a solicitar un reconocimiento oficial por sus recuperaciones de tierra (Reyes, 1998). Eso en efecto creó un problema de acción colectiva para los zapatistas, cuya base había cargado con una parte desproporcional de los riesgos y costos de la ocupación sin recibir la recompensa de una seguridad de tenencia de la tierra.

La estrategia gubernamental de firmar acuerdos agrarios tuvo el efecto adicional de desplazar el foco de la conflictividad campesina desde los terratenientes hacia el Estado, que tiene mayor capacidad para una guerra prolongada de desgaste. De hecho los terratenientes, quienes en muchos casos ya dudaban de su propia capacidad de reproducción económica y social de su modo de vivir, generalmente prefirieron abandonar las tierras y conformarse con los pagos compensatorios del gobierno (Bobrow-Strain, 2007). Es notable que en un momento en que la política nacional consideraba la producción campesina como obsoleta y había terminado el reparto agrario para promover la privatización, el levantamiento zapatista efectivamente renovó la reforma agraria. Obligó al Estado a comprar tierras en disputa, y los campesinos en Chiapas –zapatistas o no zapatistas– luchaban porque las tierras se convirtieran en propiedad social en vez de en parcelas privadas (Reyes, 1998; De Ita, 2003:22-6). Las tierras recuperadas por los zapatistas siguieron ofreciendo nuevas opciones para los campesinos pobres –por ejemplo, los integrantes de las rancherías y ejidos de Las Cañadas, y en algunos casos nuevos desplazados de Los Altos– que veían limitadas sus posibilidades de subsistencia. Esa nueva "frontera agrícola interna", que en muchas ocasiones se logró al convertir pastos ganaderos en milpa para autoconsumo, a la vez permitió a los zapatistas reclutar nuevos integrantes al movimiento, a partir de tierras a cambio del compromiso con la resistencia.

Economía política de resistencia y sustentabilidad

La definición zapatista de resistencia incluye el rechazo a cualquier ayuda o programa gubernamental por considerarlo elemento de una estrategia contrainsurgente. Políticamente, esa autosuficiencia puede generar un sentido de orgullo y de identidad colectiva, pero a la vez implica un grado de sacrificio material para las comunidades bases de apoyo. En comunidades campesinas que ya vivían muy cerca del margen de la subsistencia esto presenta el reto importante de cómo sustentar la base material para la sobrevivencia. Y a largo plazo se apuesta a que la resistencia debe apuntar hacia una vida mejor, lo cual depende no sólo del grado de organización en lo micro sino también de cambios estructurales en el ámbito macro. Esta tarea, que no se puede realizar en la circunscripción de las comunidades indígenas de Chiapas, fue emprendida con la nueva fase del zapatismo inaugurada con La otra campaña, anunciada en junio de 2005 en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* (EZLN, 2005; González Casanova, 2006).

En debate: modelos y definiciones

Es difícil evaluar la sustentabilidad económica del proyecto zapatista de autonomía, no sólo por la falta de datos sistematizados sino también por la complejidad de definir los parámetros de la "sustentabilidad" y las condiciones alternativas hipotéticas –*counterfactual*– para comparar estrategias. En el contexto de la crisis más amplia que enfrenta la economía rural de subsistencia en México a lo largo de dos décadas de reformas neoliberales, ¿qué significa ser sustentable? Algunos analistas cuestionan la viabilidad del campesinado latinoamericano, en general, en la época de la globalización, y afirman que ese modo de producción ya ha sido prácticamente reemplazado por estrategias mixtas de sobrevivencia urbana/rural que representan "modos de vivir multidimensionales" (Zoomers, 2002).[14] Otros

[4] En un fuerte proceso de "desagrarización", el porcentaje de ingresos agropecuarios de las unidades familiares rurales de México se redujo de 67% en 1992 a 33% en 2004, de acuerdo con Hubert C. de Grammont, "La desagrarización del campo y sus efectos sobre la organización campesina", ponencia presentada en el Séptimo Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 18-21 de agosto de 2009.

consideran esas estrategias diversificadas como evidencia de la capacidad adaptiva de un "campesinado globalizado", como alternativa al modelo de globalización dominado por las empresas trasnacionales (Kearney, 1996; Barkin, 2004).

La sustentabilidad de un sistema de producción no se define en un vacío, sino en el contexto de una multiplicidad de políticas y estructuras. Entre las variables relevantes en este caso estarían, a modo de ejemplo: 1) la liberalización comercial en la década de 1990, que abarca *a*) la eliminación de subsidios –precios de apoyo– por un lado; y por otro, *b*) los programas de compensación de cultivos afectados, como Procampo, que contemplan desembolsos programados a disminuirse gradualmente hasta desaparecer; 2) los subsidios a la agricultura de exportación por parte del gobierno de Estados Unidos, con impacto creciente en los mercados mexicanos a partir de la entrada en vigor del TLC en 1994; 3) los vaivenes del mercado, afectados por una serie de acciones de Estados y de organismos internacionales –p.ej., el desmantelamiento del Acuerdo Internacional del Café por presiones del gobierno de Estados Unidos, y el apoyo del Banco Mundial a Vietnam para que entrara fuertemente en el mercado internacional del café–; 4) los patrones históricamente desiguales de inversión pública en infraestructura en México, que favorecen la agroindustria comercial por encima del sector ejidal; 5) por un lado la canalización de significativos recursos gubernamentales a comunidades chiapanecas no zapatistas a partir de 1994, por otro, los proyectos no mercantiles de ONG, colectivos, de comercio justo, etcétera, destinados a comunidades zapatistas; y 6) la creciente importancia económica de la migración laboral y las remesas, fenómeno a su vez afectado por una serie de políticas puestas en marcha desde ambos lados de la frontera norte.

El zapatismo se enmarca no sólo en términos de derechos indígenas y campesinos dentro del sistema político nacional mexicano, sino también como un desafío al neoliberalismo, a la lógica de la operación sin restricciones del mercado capitalista global (Harvey, 2000; Stahler-Sholk, 2001). Los que abogan por el modelo neoliberal argumentan que la producción campesina en México no es sustentable. Citan por ejemplo la alta tasa de pobreza en el sector ejidal: 53%, comparado con 26% entre la población general; así como la alta razón mano de obra/tierra: 7.02 personas por 100 hectáreas frente a 2.87 en la agricultura privada; y los obstáculos que enfrentan los ejidos para la comercialización de bienes comunales como los recursos forestales (Banco Mundial, 2001:14-17). De ahí se dirigen a un argumento circular y recomiendan políticas que favorecen

aún más los sectores empresariales y castigan a los campesinos "ineficientes". Pero eso ignora los obstáculos estructurales para que el campesinado acceda de forma ventajosa al mercado, así como el valor social de los bienes no mercantiles como son la integridad de la comunidad y la protección ambiental (Barkin, 2006). Los mercados siempre han sido estructurados y regulados por los Estados, y cada vez más por acuerdos internacionales, lo que refleja los valores políticos de los dominantes. Por su lado el zapatismo, mientras lucha por cambiar esas estructuras mediante valores alternativos, se enfrenta al reto de sostener sus unidades básicas de organización, las comunidades indígenas, en una economía de pequeña escala y fundamentalmente de subsistencia.

En una polémica muy reveladora, el biólogo ecologista Víctor Toledo (2005) declara el zapatismo "rebasado" por lo que él considera un modelo de desarrollo sustentable en las comunidades indígenas no zapatistas. Cita ejemplos de pequeños proyectos de café orgánico y ecoturismo, plenamente insertados en las redes del mercado y en programas gubernamentales; modelo que considera "una modernidad alternativa al neoliberalismo", que explícitamente rechaza el concepto de resistencia: "Su principal rasgo es que, a diferencia del zapatismo, estos movimientos no trazan una frontera infranqueable a las fuerzas y agentes externos" (Toledo, 2005). Esa visión de Toledo se basa en su trabajo previo sobre la opción para las comunidades indígenas de aprovechar y comercializar los recursos de la biodiversidad de la Selva Lacandona y de otras regiones (Toledo, 2000).

En respuesta, Neil Harvey (2005b) critica esa visión del "capitalismo ecológico neoliberal". Observa que dicho modelo ya fue probado con las uniones de ejidos del ARIC, y se demostró las limitaciones de su poder de negociación frente al Estado y mercado; además de que reproduce e intensifica las desigualdades al interior de las comunidades. Como recuerda Harvey (2005b):

> Pero ahora sabemos que esta estrategia no funcionó en Chiapas y en otros estados, porque las organizaciones sociales se toparon con pared cuando se trataba de problemas agrarios, caída de precios, retiro de subsidios, privatización de empresas públicas, falta de acceso a la salud y educación, etcétera. Para colmo, sus manifestaciones fueron reprimidas por el gobierno, lo cual llevó a muchos de los integrantes a dejar estas organizaciones para sumarse a las filas del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional.

Otros que entraron al debate (Zermeño, 2005; Marcos, 2005a, parte I) también enfatizaron que en el fondo se trataba de una diferencia política; de si se conceptualizaba la sustentabilidad en términos de acomodarse al *statu quo*, o de salirse del esquema del capitalismo neoliberal y plantear nuevos parámetros para las comunidades indígenas-campesinas.

Sustentabilidad micro en Las Cañadas

El asentamiento humano en Las Cañadas de la Selva Lacandona fue condicionado históricamente por la configuración del poder, desde el tiempo de los españoles hasta los gobiernos de turno, que desplazaron espasmódicamente a las poblaciones marginadas hacia la frontera agrícola, hacia tierras que se consideraban de poca utilidad (De Vos, 1980, 1988, 2002; Leyva y Ascencio, 1996). Los estudios de microeconomía en la región son escasos. Un cálculo con base en datos de mediados de la década de 1990 estimó el ingreso anual per cápita de tres comunidades de Las Cañadas de $2 645.00 a $3 125.00 –aproximadamente, US$265-313 por persona en ese entonces. El mismo estudio notó una creciente tendencia hacia un déficit en términos netos de maíz en la subregión, debido en parte a programas gubernamentales de distribución de despensas que desalentaban la producción (Ávalos, 1998:145-153). En otro estudio del Banco Mundial, con datos del Censo 2000, calcula el ingreso promedio del hogar indígena en Chiapas en $3 032.00 al año –comparado con $9 262.00 para los hogares no indígenas, y una línea de pobreza de $4 929.00 al año– (Banco Mundial, 2003:3:14-15). Independientemente del zapatismo, esas cifras indican una economía de subsistencia con índices elevados de pobreza.

El sustento económico en las comunidades zapatistas de la región sigue siendo básicamente el modelo de la milpa, con producción principalmente familiar para el autoconsumo de maíz, frijol y unas cuantas hortalizas y frutas; con limitada comercialización de excedentes –o compras en años deficitarios, según la cosecha–; más ventas irregulares –en condiciones variadas por comunidad– de animales, café, y trabajo pagado ocasional: "chamba". A ese modelo básico se agrega una serie de proyectos colectivos en el ámbito de la comunidad, a veces coordinados con el municipio autónomo o Caracol. Éstos incluyen proyectos productivos: huertas colectivas de hortalizas, cría de conejos o borregos, producción artesanal

de velas y vestuario [...] de comercialización: tiendas comunitarias, bodegas de abarrotes, acuerdos de comercio justo [...] y de servicios sociales: salud, educación, agua potable, capacitación en áreas como agroecología, derechos de la mujer, derechos humanos.

Esta variedad de proyectos dispersos no llega a ser un modelo alternativo integral. Sin embargo, el trabajo colectivo –ya sea en una milpa designada como "colectivo general", u otro proyecto acordado en asamblea– requiere una coordinación del trabajo rotativo que puede generar un excedente. El fondo comunitario en principio se podría destinar a pequeñas inversiones productivas; pero por su limitada escala se usa generalmente para los gastos de "comisiones" enviadas para resolver asuntos comunitarios, o para apoyar mínimamente los gastos de los promotores de educación y salud que trabajan sin salario, es decir, para inversiones sociales. La generación de esos excedentes es políticamente importante, porque crea condiciones para diseñar y poner en marcha políticas sociales autónomas y consolida el sentido de comunidad a partir de la toma colectiva de decisiones (Stahler-Sholk, 2001; Nash, 2001; Pérez Ruiz, 2004). En ese sentido, los proyectos representan las semillas de una estrategia alternativa de desarrollo.

Varios de los proyectos reciben apoyo de redes de ONG y colectivos nacionales e internacionales, entre ellos iniciativas de desarrollo sustentable local que se apoyaban desde antes del levantamiento (DESMI, 2001). El movimiento zapatista, con su enfoque en la autonomía, comenzó a renegociar esas relaciones con ONG externas para asegurar que las decisiones y prioridades se establecieran desde dentro de las comunidades y no desde fuera. Esa preocupación fue uno de los motivos que inspiraron la creación en julio de 2003 de la nueva estructura de gobierno autónomo regional: las Juntas de Buen Gobierno (JBG) (Marcos, 2003). La JBG en cada uno de los cinco Caracoles regionales está conformada por representantes rotativos de cada municipio autónomo de la región.[15] A partir de 2003, las ONG debían coordinar la ubicación y puesta en marcha de proyectos con la JBG, que revisaba y modificaba las propuestas mediante el diálogo para asegurar una distribución equitativa y una lógica con apego a las necesidades de las mismas comunidades.

[15] El calendario de rotación de la JBG es diferente en cada Caracol. En el caso de La Garrucha, un grupo de representantes de los cuatro Marez es electo para estar disponible durante tres años, y subgrupos de ellos (normalmente de ocho personas, dos por Marez) prestan servicio en la JBG por periodos de diez días de forma rotativa.

La reorganización que se dio con la formación de las JBG contempló además un impuesto de 10% sobre las operaciones de agencias externas en los territorios zapatistas. El impuesto en efecto permitiría el establecimiento de un fondo zapatista regional con el que se pudiera coordinar estrategias de desarrollo alternativo. En términos económicos, el fondo era bastante modesto: a un año de operación se reportaban ingresos totales manejados por los cinco Caracoles de aproximadamente $12 500 000, poco más de US$1 000 000 (Marcos, 2004, parte III). En principio la cuota de 10% se aplicaría también a las instancias del gobierno oficial. Aunque esa norma no fuera reconocida oficialmente por el gobierno, en la práctica los contratistas del mismo gobierno sí comparecen ante las JBG a negociar su cuota, a veces pagan en especie con un tractor, o negocian servicios de conexión eléctrica para una comunidad zapatista que queda en el camino de su proyecto. De esa forma, aun rechazando la ayuda del gobierno, el modelo de autonomía zapatista busca formas creativas de proporcionarse recursos que les corresponden como ciudadanos, de esta manera reivindican su derecho a la autonomía sin aceptar el control externo para su canalización.

Sin embargo, la reproducción ampliada del modelo de desarrollo en las comunidades zapatistas se ve limitada por la relativa ausencia de proyectos productivos. Ya mencionamos que la reforma agraria zapatista –recuperación de tierras– quedó corta en cuanto a colectivización. El apoyo solidario y los impuestos cobrados por las JBG también son modestos, de manera que la escasez de fondos de inversión socializados presenta un cuello de botella. Por ejemplo, parte importante de las tierras recuperadas en Las Cañadas de Ocosingo recién se está convirtiendo al uso de pastoreo para la ganadería a la agricultura de subsistencia –milpa–, aunque resulta que esas tierras utilizadas por décadas de ganadería podrían duplicar o triplicar su rendimiento de maíz si se sembraran con tractor. En la zona casi no se utilizan tractores debido a la falta de capital inicial para alquilar la maquinaria, comprar repuestos y arreglar los tractores existentes, sin dejar de lado la falta de capacitación; quizá también por falta de coordinación regional para compartir costos –en un modelo de autonomía bastante descentralizado–, y por inexperiencia en planificación de inversiones, en el contexto cultural de una economía local de subsistencia. La maquinaria agrícola oxidada que se observó en el Caracol y en las cabeceras de algunos municipios autónomos muestra cierta evidencia del problema. Si bien la mecanización puede implicar otros costos, entre ellos ecológicos, a corto plazo queda el limitante heredado de la conversión de uso de tierras ganaderas.

El café es un cultivo que podría tener importancia para la generación de ingresos en la zona de Las Cañadas, aunque no alcance la calidad del café de altura. Entre los obstáculos están la deficiencia de la infraestructura de transporte y la falta de capital para el procesamiento y almacenamiento, lo cual tradicionalmente ha dejado a las comunidades vulnerables a las prácticas rapaces de los intermediarios comerciales, conocidos como coyoteros o coyotes. La organización de canales alternativos de comercialización es todavía incipiente. Por ejemplo, la JBG en La Realidad organizó su propio transporte y venta de 11 toneladas de café de la cosecha 2004-2005 en el puerto de Tapachula a $17.00 el kilo, cuando los coyoteros estaban ofreciendo apenas 11 pesos. En otro intento, la JBG de La Garrucha reportó una venta de 3 toneladas a un representante de una ONG europea, a modo de experimento para establecer un canal de comercio justo, a $17.00 el kilo cuando los coyoteros pagaban $10.50 máximo. Pero el representante de la ONG jamás volvió ni se comunicó, dejando a la Junta preguntándose qué había pasado con esa opción.[16] En este periodo el colectivo solidario *Smaliyel*, "esperanza" en tseltal, compraba café de tres de los cuatro municipios autónomos para su venta en el Distrito Federal, para apoyo a proyectos de educación. Otro colectivo en el cuarto municipio autónomo, Ricardo Flores Magón, comenzó a experimentar con comercio justo de exportación a Estados Unidos, gestionando la venta de cinco toneladas en 2006 y 20 toneladas en 2007 del aromático. Son esfuerzos prometedores, pero de relativamente pequeña escala, con dificultades debido a inexperiencia, y todavía no se ha organizado la producción de café orgánico en cooperativas como exigen los mercados de nicho.

Con este panorama general, el café como generador de ingresos es un cultivo bastante inconstante. En estos años, por ejemplo, el precio internacional al productor mexicano ha variado de un pico de US$1.61 la libra en 1995 hasta bajar a 0.43 en 2002.[17] En principio, se supone que los canales solidarios de comercio justo podrían estabilizar el precio a un nivel sustentable para las comunidades de producción cafetalera. Pero en la práctica resulta bastante complicado e incierto cumplir con los requisitos de esos mercados tan especializados y también volátiles

[16] Entrevistas, Junta de Buen Gobierno, La Realidad (26 de septiembre de 2005) y La Garrucha (18 de octubre de 2005).

[17] Organización Internacional del Café [www.ico.org/asp/display7.asp]. Una libra = aproximadamente 0.45 kilos.

(Calo y Wise, 2005; Jaffee, 2007). Los costos iniciales, sobre todo de certificación orgánica, son significativos, y también enfrentan la competencia de compradores trasnacionales como Starbucks, que prefieren contratar la producción orgánica a gran escala. Además, como la distribución de cafetales es dispareja entre las bases de apoyo de la zona, estaría el reto organizativo de cómo socializar los beneficios, y/o financiar un programa de siembra –para un cultivo que da fruta hasta 3 o 4 años después de iniciado, con precios fluctuantes año tras año.

Si bien la comercialización alternativa enfrenta obstáculos, las autoridades municipales autónomas y las JBG aprenden sobre la marcha junto con los colectivos solidarios, y ese mismo proceso de organización es lo que genera nuevas identidades colectivas en la configuración de la "autonomía en los hechos" en territorios zapatistas; aun así existen dificultades en la búsqueda de alternativas dentro de las estructuras dominantes del mercado. El informe de JBG La Garrucha ya lo comentaba en 2006:

> Se han ido buscando pasos de cómo comercializar nuestra producción por medios justos para que sea directa nuestra comercialización, buscar acuerdos de cómo vender nuestra producción, quizás formando cooperativas, buscando redes con la gente solidaria, se ha podido hacer poco por lo difícil que es ir en contra del capitalismo pero se están haciendo todos los esfuerzos para poder vender [a un precio] justo nuestros productos.[18]

Otra posible fuente de ingresos colectivos en áreas de abundancia de tierras recuperadas es la renta de tierra de pastoreo, incluso a no zapatistas. Esta práctica se dio en algunos casos, pero luego las autoridades zapatistas decidieron suprimirla para el futuro asentamiento de otros zapatistas sin tierra.

No se puede obviar en el cuadro de la microeconomía regional el trabajo asalariado y el fenómeno de la migración laboral. Las entrevistas realizadas en la zona, durante 2005-2006, apuntan que el ingreso familiar se complementa cuando es necesario –en un promedio puede representar 15 días al año, aparte de las obligaciones de trabajo colectivo no remunerado acordado por la asamblea

[18] Informe sobre "Lo que se ha hecho en proyectos de comunidades zapatistas", colocado en la pared de la Comisión de Vigilancia en el Caracol de La Garrucha, anotado el 20 de diciembre de 2006.

comunitaria– con trabajo remunerado, generalmente a 40 pesos por día –por debajo del salario mínimo vigente. El tiempo varía mucho al depender de la necesidad, determinada por una mala cosecha de maíz o frijol o por enfermedad en la familia. La estrategia de primera opción es trabajar para un compañero zapatista, si no para algún vecino cercano. Una estrategia más complicada es el trabajo migratorio a otros estados, por ejemplo en la agricultura en el norte, o construcción y servicios en las zonas turísticas de Playa del Carmen y Cancún, siguiendo pautas establecidas por lo menos desde la década de 1990. Por último está el nuevo flujo migratorio hacia Estados Unidos, tendencia creciente desde Chiapas y otros estados pobres del sur afectados fuertemente por la crisis rural de subsistencia en México (véase el artículo de Alejandra Aquino en esta compilación). En envío de migrantes a Estados Unidos se estima que Chiapas subió del número 27 en la República en 1995 al número 11 en 2004, año en que las remesas de esta fuente superaron los 500 millones de dólares estadounidenses, más del valor de la cosecha total de maíz en el estado (Pickard, 2005).[19]

Los datos al respecto son escasos, pero parece que una gran parte de las remesas de trabajadores chiapanecos en Estados Unidos terminan en manos de unos pocos traficantes –polleros–, que cobran alrededor de US$2,000 por trasladar cada migrante indocumentado, sin dejar de lado a los prestamistas que cobran intereses exorbitantes de 10-15% mensuales. La migración tampoco se vislumbra como solución a la crisis de sustentabilidad del campesinado. Un estudio basado en datos del Censo 2000 indica que una familia con migrantes temporales en Estados Unidos puede aumentar su ingreso per cápita en 20-25% durante el periodo de envío de remesas; pero que el impacto en lo macro es una reducción de apenas 1.5% en el índice de pobreza en Chiapas (Banco Mundial 2003, cap. 16: 15), y las remesas para 2007 ya estaban en tendencia de disminución (Preston, 2007; *La Jornada*, 2007).[20]

[19] Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Población, "La nueva era de las migraciones: remesas", p. 85 [www.conapo.gob.mx/publicaciones/nuevaera/era.htm].

[20] Según datos del Banco de México, las remesas de Chiapas crecieron de 595.6 millones de dólares (mdd) en 2004 a $772.1 mdd en 2005 y $943.6 mdd en 2006; para caer a $906.3 mdd en 2007 y $799.9 mdd en 2008. Calculado con base en [www.banxico.org.mx/SieInternet/consultarDirectorioInternetAction.do?accion=consultarSeries], fecha de consulta: 21 de mayo de 2009.

La política zapatista en la región del Caracol de La Garrucha fue desalentar la migración laboral, con cierta flexibilidad en caso de urgencia económica. La migración se consideraba último recurso, con una serie de costos y riesgos, como el alcoholismo –cuando el migrante sale de territorio "seco" zapatista– y la desintegración familiar.[21] La norma en 2005-2006 era pedir permiso a las autoridades autónomas, se explicaban las necesidades y el permiso se daba por dos meses, renovable con justificación; existía la condición de que algún miembro de la familia repusiera el trabajo comunitario correspondiente al ausente. Más tarde las autoridades zapatistas concluirían este espacio de permisos. No hay datos, pero parece que el fenómeno de la migración hacia Estados Unidos es menor en comunidades zapatistas que no zapatistas. Tampoco se permite el lucro con el tráfico de migrantes indocumentados, ya sean chiapanecos o centroamericanos, como dicta la siguiente ley promulgada en La Garrucha:

> Los indocumentados: En el territorio zapatista se les dará libertad de paso a los indocumentados, a los polleros que sean sorprendidos engañando a estas gentes serán detenidos para que les devuelvan su dinero, en el territorio zapatista queda totalmente prohibido la venta de comida, agua y hospedaje a los indocumentados, ellos son pobres como nosotros y estamos obligados a darles el agua, el alimento, y el hospedaje, no a vendérselos. En caso de que algún pollero sea detenido por segunda vez se entregará con las autoridades del mal gobierno.[22]

Lo anterior indica que si bien la migración es una realidad que no se puede eliminar del todo, los zapatistas no la consideran parte de su modelo de desarrollo. El gobierno, en cambio, implícitamente adopta la exportación de mano de obra barata como eje de su estrategia de desarrollo para las comunidades rurales pobres. Cierto estudio sobre la emigración cita a un funcionario que participa en la negociación de los acuerdos de comercio internacional: "No contemplamos inversiones en esta área [el sur de México], ni con trabajos de sueldos bajos. Son

[21] Entrevista, Junta de Buen Gobierno, La Garrucha, 18 de octubre de 2005.

[22] Informe sobre "Lo que se ha dicho en problemas de tráfico de personas: La JBG sacó una ley en todo el territorio de la zona Selva Tseltal", colocado en la pared de la Comisión de Vigilancia en La Garrucha, anotado el 20 de diciembre de 2006. Véase en el mismo sentido el discurso de Roel, miembro de la JBG de La Realidad (JBG, 2007:11-12).

las remesas que mantienen a flote a las áreas rurales pobres" (citado en Havice, 2004). Para los zapatistas, el dilema está entre mantener la integridad de su proyecto y su definición de autonomía, por un lado; y por otro el riesgo de una migración laboral de bases de apoyo debido a necesidades económicas.

Resistencia ante los programas del "mal gobierno"

La norma zapatista de rechazar cualquier programa de ayuda gubernamental se reforzó a partir de agosto de 2003 cuando los Caracoles se instalaron y comenzaron a repartir recursos –limitados– a las comunidades que se declararon en resistencia. El gobierno por su parte aumentó el flujo de recursos a regiones de influencia zapatista a partir del levantamiento, en una combinación de fondos federales focalizados de "compensación social" por el impacto de los programas neoliberales, sumado a programas específicos para Chiapas. Aparte del objetivo declarado de fomentar el desarrollo económico, estos programas gubernamentales evidentemente se diseñaron y se pusieron en marcha en Chiapas con el objetivo de dividir comunidades y jalar bases de apoyo zapatista (Camacho y Lomelí, 2002; Burguete, 2003, 2004).

Entre los programas federales está el Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo), iniciado a finales de 1993 para entregar pagos compensatorios por hectárea de cultivos afectados por la eliminación de subsidios; programa calendarizado para gradualmente desaparecerse. En 2005, Chiapas ocupaba el primer lugar en la República si se habla de superficie apoyada por Procampo, con 17.2% del total (Sagarpa, 2005). Otro programa federal importante es Oportunidades, sucesor del Programa para la Educación, Salud y Alimentación (Progresa), que consiste en pagos directos a familias de bajos recursos. Este programa distribuyó más de 3 000 millones de pesos a familias pobres en Chiapas en 2005 –equivalente a 285 millones de dólares estadounidenses–, lo que representa 9.8% del total nacional repartido; de ahí que 70% de la población chiapaneca recibiera fondos del programa Oportunidades, si se compara con 25% de la población nacional inscrita en ese año (Presidencia, 2005; Sedesol, 2005).

El programa Oportunidades se destina específicamente a mujeres, quienes reciben pagos de acuerdo con el número de hijos que van a las escuelas oficiales del gobierno, así como por su participación en programas gubernamentales

de salud. De esta manera, Oportunidades canaliza fondos a las familias no zapatistas, al mismo tiempo incentiva a la población para recurrir a las instancias gubernamentales en vez de a las escuelas y clínicas autónomas. Es más, evaluaciones externas confirman la evidencia de que, contrario al objetivo declarado de crear alternativas a la migración hacia Estados Unidos, hay una correlación positiva entre beneficiarios del Programa y migración de los jóvenes (INSP/CIESAS, 2005). Resulta que el desembolso mínimo por el que optan las mujeres las deja inmovilizadas, ya que el pago está condicionado a su asistencia a escuelas y clínicas, así libera a los hombres no zapatistas de sus milpas para que busquen su suerte en el mercado laboral migratorio. Esos programas gubernamentales definen el cuadro en el cual habría que evaluar la sustentabilidad del modelo alternativo zapatista. Es interesante notar que a pesar del flujo de recursos oficiales a comunidades no zapatistas con fines evidentemente contrainsurgentes, un estudio comparativo del impacto en la salud comunitaria arroja indicadores ligeramente más positivos en comunidades en resistencia que en las progobernistas; mientras los indicadores menos deseados se encuentran en las comunidades divididas, donde "la salud es un problema de nadie" (Sánchez Pérez *et al*., 2006:7).

A los programas Oportunidades y Procampo se suma una serie de proyectos productivos y despensas de bienes de consumo básico en comunidades no zapatistas, en consecuencia se genera una competencia con los programas productivos y sociales que se llevan a cabo en los territorios autónomos, lo que provoca envidias y desprecios mutuos (Reyes *et al*., 1998; Burguete, 2004).

Si se tiene en cuenta la sustentabilidad de la opción zapatista en el contexto de las iniciativas gubernamentales de cooptación y contrainsurgencia, habría que ponderar también el factor ideológico. En las entrevistas que se realizaron, cuando preguntaba quiénes vivían mejor, los zapatistas generalmente respondían que eran igual de pobres que sus vecinos no zapatistas. No existen datos para verificar la comparación, aunque muchas veces las bases zapatistas afirman con orgullo que ellos trabajan más porque no reciben despensas, y que tienen mejores resultados colectivos. En todo caso, la frontera entre subsistencia zapatista y no zapatista es difícil de precisar, sobre todo cuando comparten la misma área geográfica. Con frecuencia los zapatistas compran a un precio rebajado los artículos que el gobierno regala a comunidades no zapatistas: alambre, cemento, lámina para techo. Dicen que los no zapatistas prefieren dinero en efectivo para comprar alcohol, o para pagar al pollero y migrar a Estados Unidos. Esa interpretación puede ser subjetiva, sin

embargo revela algo de la conexión complicada entre zapatistas, no zapatistas, y gobierno. Cabe notar que las mujeres, sobre todo en la región, aprecian la ley seca zapatista como respuesta a la práctica histórica de los finqueros de pagar con trago y mantener endeudados a los peones; práctica no muy distante de los actuales apoyos del gobierno cobrados en efectivo en la cabecera, donde están las cantinas.

Para evaluar la sustentabilidad en sentido amplio, habría también que considerar los programas sociales realizados por las comunidades autónomas como alternativa a los sistemas gubernamentales –sobre todo de educación, salud, y justicia. Si se hace el balance de esas actividades para las comunidades en resistencia, por un lado representan para la comunidad costos económicos en servicios básicos, que normalmente corresponderían a los derechos ciudadanos; por otro, el control local sobre su diseño es una fuente importante de legitimidad para el movimiento zapatista.

Los promotores zapatistas de educación y salud no reciben salario, de manera que dependen de los recursos colectivos, por lo menos para algunos gastos. A veces el municipio autónomo o el Caracol gestiona fondos que cubran el transporte y quizá algo de alimentos, cuando los promotores tienen necesidad de trasladarse a sus talleres de capacitación o reuniones de coordinación. La obligación principal de apoyo, que puede ser sustancial en el caso de los promotores de educación, depende del acuerdo tomado en el ámbito de la comunidad, que nombra a los promotores de sus propias filas. Se puede apoyar con trabajo rotativo directamente en la milpa del promotor cuando su trabajo docente no le deja tiempo de cultivar o cosechar, o bien con una cuota asignada de maíz de la milpa colectiva. Como las comunidades están muy cerca de la mera subsistencia y los fondos colectivos que manejan son mínimos, resulta con frecuencia que el apoyo que ofrece la comunidad no le es suficiente al promotor para cubrir sus necesidades de vida más elementales. Esto puede resultar en un círculo vicioso donde el promotor abandona sus labores o no trabaja a conciencia, de manera que la comunidad con menos razón quiere apoyarlo, y así sucesivamente. Por otro lado a veces se dan estrategias solidarias o flexibles, como el apoyo de familiares, o bien permisos temporales para salir a atender la milpa propia o para chambear.

El tema del apoyo comunitario a estos programas sociales tiene otras complicaciones para la división de labores. Por ejemplo, si se considera la división de trabajo por género se presenta el dilema de que la comunidad puede apoyar al promotor varón en tareas de la milpa, pero a las mujeres que ocupan el mismo

cargo no se las apoya a la hora de tortear en casa ni en la atención a sus niños. Otro factor cultural es que el trabajo en la milpa es parte de la identidad colectiva indígena campesina; la comunidad no necesariamente quiere un promotor de educación "profesionalizado", que no se dedique a la milpa como los demás (ver al respecto el capítulo de Bruno Baronnet en esta compilación), ya que el modelo de educación autónoma es un proyecto esencialmente comunitario. Por un lado no se quiere monetarizar la relación comunidad/promotor, por otro, está la conveniencia de cierta especialización de tareas. A pesar de la limitación de recursos y las dificultades distributivas, las escuelas y clínicas tienen una fuerte importancia tanto real como simbólica para las bases de apoyo: de proyecto propio y de digna resistencia a las prioridades e imposiciones del gobierno. En palabras de Marina, niña de 8 años que habló en el Primer Encuentro de Mujeres (La Garrucha, diciembre de 2007-enero de 2008):

> Estoy estudiando en una escuela autónoma porque tengo derecho [...] nosotros no estamos agarrando limosnas ni migajas que regala el mal gobierno. Porque no podemos traicionar nuestra lucha. Yo me siento muy orgullosa de ser zapatista, no debemos desanimarnos con la resistencia, porque es nuestra mejor arma (Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas, 2008:29).

El sistema de justicia zapatista representa otra práctica autonómica de reconfiguración del espacio en las comunidades, tema tratado ampliamente por Shannon Speed (2007). Un dato interesante de esas estructuras de resolución de conflictos, según lo que me contaron sin excepción en entrevistas en los cuatro municipios autónomos correspondientes al Caracol de La Garrucha, es que atienden más casos traídos por no zapatistas que por zapatistas. Entre las razones estaría el hecho de que no cobran, así no tienen la fama del sistema jurídico oficial de corrupto, y para algunos posiblemente el hecho de que se les atiende en su propio idioma y contexto cultural –que incluye un enfoque de justicia restitutiva en vez de punitiva, generalmente con castigos de trabajo comunitario en vez de multas cobradas en efectivo–. En todo caso, es un servicio que da legitimidad a las Juntas de Buen Gobierno más allá de la organización.

Algunas reflexiones finales

El movimiento zapatista, que se promueve dentro de la construcción de un espacio de autonomía, es un ejemplo importante de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos que surgen como una expresión más de lucha, en esta coyuntura del capitalismo neoliberal y "democracia" representativa/formal carente de contenido y compromiso social así como de participación efectiva. Los nuevos movimientos enfrentan el reto de construir otro modelo económico y político alternativo, mientras todavía prevalecen las fuerzas del mercado global y del Estado aislado de los intereses de los sectores populares.

Para tal efecto, los zapatistas han creado sus "espacios sociales" en las comunidades indígenas de las regiones chiapanecas correspondientes a sus cinco Caracoles. Más que un control territorial, lo esencial del movimiento es la construcción de una práctica que genera un sentido colectivo, y confiere legitimidad –a partir del "mandar obedeciendo"– a los procesos y estructuras propias de autogobierno. Esa lucha contrahegemónica tiene impacto sobre las dinámicas de organización social más allá del núcleo de comunidades autónomas zapatistas, lo que inspira la construcción de un movimiento más amplio que desafía la lógica neoliberal y plantea formas diferentes de hacer política.

Este proceso no está exento de dilemas y contradicciones. Las comunidades autónomas todavía están insertas en relaciones comerciales de mercado, mientras buscan canales alternativos como el comercio justo de café. No plantean una autosuficiencia total, así tienen que crear normas y estructuras para mediar las relaciones y coordinar sus estrategias frente a los actores externos: como las ONG, agencias gubernamentales, organizaciones campesinas no zapatistas, sociedad civil, etcétera. La economía local sigue siendo esencialmente de subsistencia, lo que en el contexto de la crisis mexicana de la economía campesina implica formular estrategias diversificadas de reproducción ampliada y contemplar la acumulación de fondos de inversión social bajo control local. La provisión de servicios sociales más congruentes con las necesidades locales –p.ej., en educación y salud– es fundamental para la consolidación de un modelo alternativo, sin embargo hay que reconocer la estrecha relación entre la sustentabilidad económica del modelo y la formación de esos agentes de cambio social y político. Las comunidades autónomas zapatistas enfrentan el reto de combinar la resistencia, que rechaza los programas

oficiales que benefician a otras comunidades, con su proyecto de redefinición de los parámetros de la sustentabilidad a largo plazo.

Son estas luchas cotidianas –a nivel micro– por defender sobre la marcha un modelo de autonomía que pueden ganar el espacio necesario para plantear una agenda de transformaciones a nivel macro. Como lo resume la compañera Maribel de la JBG de Roberto Barrios (JBG, 2007:46):

> Nosotros no tenemos un libro escrito todavía, conforme lo que vamos haciendo vamos tomando nota, por lo que todavía estamos en construcción, pues, de la autonomía. También en esas tierras donde tenemos recuperadas se ha venido trabajando colectivamente [...] Entonces, nosotros, como zapatistas, ya nos está costando un poco con nuestros compañeros juntarnos, realizar pues el trabajo, pero ya la estamos haciendo, ya la estamos practicando, eso es lo que estamos haciendo: cuidando nuestra tierra, cuidando nuestro territorio porque es nuestro, nos corresponde.

Entre el "sueño zapatista" y el "sueño americano"

La migración a Estados Unidos en una comunidad en resistencia*

Alejandra Aquino Moreschi

Silverio es uno de los seis millones de mexicanos que trabaja "sin papeles" en Estados Unidos.[1] Cruzó la frontera en febrero de 2005; durante un año y medio trabajó como jornalero agrícola en los campos de cultivo del valle de California. Después, se trasladó al estado de Mississippi en busca de mejores oportunidades y se estableció en una ciudad costera, junto con otros jóvenes de su pueblo que habían llegado después del paso del huracán Katrina. Desde entonces, Silverio ha trabajado como empleado de limpieza en diferentes hoteles y casinos del lugar.[2]

Durante más de diez años, la militancia en el zapatismo ocupó un lugar central en su vida; era una actividad omnipresente que daba sentido a su existencia. Igual que muchos otros jóvenes zapatistas, Silverio proyectaba su futuro en el movimiento, pensaba que su militancia era el mejor camino para resolver sus problemas económicos y para ser tomado en cuenta por la sociedad. En ese

* Una primera versión de este texto fue publicado en 2009 con el título "Entre el sueño zapatista y el sueño americano: la migración a Estados Unidos vista desde las comunidades zapatistas", *Migración y Desarrollo*, núm. 13, Red Internacional de Migración y Desarrollo, pp. 79-95.

[1] La cifra de migrantes mexicanos en Estados Unidos siempre ha sido una cuestión difícil de definir, sobre todo cuando gran parte se trata de indocumentados. Actualmente distintas fuentes coinciden en que habitan en Estados Unidos doce millones de migrantes ilegales de origen hispano, de los cuales alrededor de seis millones son de origen mexicano.

[2] Con el fin de proteger la confidencialidad de mis interlocutores en todo el artículo se utilizan pseudónimos.

momento, para cientos de jóvenes de la región el movimiento zapatista representaba tanto un proyecto social y político como un proyecto de vida.

Aquellos que conocimos en esa época a Silverio nunca imaginamos que en unos años dejaría el movimiento y emigraría hacia Estados Unidos en busca de un trabajo. Silverio no es un ejemplo aislado. Desde hace algunos años, el zapatismo tiene que hacerle frente a un fenómeno presente en todo el campo mexicano, pero inédito en sus territorios: la migración hacia Estados Unidos. Durante casi todo el siglo XX, Chiapas y en particular los municipios zapatistas habían quedado al margen de este fenómeno. Hoy esto ha cambiado, la migración le va ganando terreno a la militancia política. El sueño "zapatista" es amenazado por el sueño "americano".

En las siguientes páginas no me propongo hacer un análisis general sobre la migración en los municipios zapatistas. Mi objetivo es más bien presentar cómo inicia el fenómeno migratorio en una comunidad zapatista de la Selva Lacandona, cómo responde la comunidad frente al fenómeno y qué sentido tiene la migración tanto para los que se van como para los que se quedan.

A partir de la trayectoria de Silverio, militante zapatista, quiero mostrar cómo las primeras salidas al norte se desarrollaron en medio de un conflicto comunitario en el que se opusieron dos posiciones que en una primera etapa parecían irreconciliables. Por un lado, las bases rebeldes que rechazan la migración, pues la equiparan con una "rendición" y la ven como un "peligro" para la comunidad. Por otro, las bases que aunque deciden irse al norte no viven su partida como una deserción del movimiento, al contrario, la ven como una forma de ganarse la vida y un nuevo sueño o aventura en donde proyectan un deseo de recomposición personal. Pese a que en un principio estas posiciones parecían irreconciliables, hacia el final del texto mostrare cómo en medio de grandes tensiones, conflictos y negociaciones, las comunidades zapatistas pasan de una etapa de repliegue defensivo ante el fenómeno migratorio a una etapa de apertura en la que intentan capitalizar este proceso en favor de la comunidad.

El presente escrito toma en cuenta un capítulo de mi tesis doctoral sobre la migración de jóvenes indígenas de Oaxaca y Chiapas hacia Estados Unidos. Toda la información proviene del trabajo de campo realizado entre 2003 y 2006 en una comunidad de la Selva Lacandona, en el valle de California y en el estado de Mississippi. En particular, de una serie de entrevistas a Silverio, a quien he seguido en su trayectoria migratoria Chiapas-California-Mississippi, desde que decidió emigrar.

La migración en Chiapas

Las primeras migraciones de chiapanecos hacia Estados Unidos comenzaron hace aproximadamente quince años (Pickard, 2006). En ese momento el número de desplazamientos fue tan reducido que no se transformó en un problema público. Dentro de las comunidades muy pocos vislumbraban las dimensiones que pronto alcanzaría. Hacia finales de la década de 1990 la migración chiapaneca se aceleró, se volvió masiva y comenzó a tener consecuencias importantes en la vida cotidiana de miles de familias.[3]

Algunos de los factores que permitieron que se diera el contexto propicio para que la migración se desencadenara fueron: la aplicación de políticas públicas neoliberales en todo el campo mexicano,[4] la caída internacional de los precios del café en 1995 y los desastre ocasionados por el huracán Mitch en septiembre de

[3] Durand y Massey (2003:92) sostienen que uno de los factores que explican que el estado de Chiapas permaneciera por mucho tiempo al margen del fenómeno migratorio es su mínima participación en el Programa Bracero (1942-1964), hay que recordar que en otras regiones del país este programa funcionó como detonador de la migración. Otro factor que retrasó el comienzo de la migración es el alto índice de pobreza y marginación que existe en el estado; como estos autores lo han mostrado, la migración no suele estar asociada con la pobreza extrema.

[4] Las políticas neoliberales aplicadas al campo mexicano durante más de dos décadas han buscado hacer desaparecer a los campesinos como clase. En 1992 fue modificado el artículo 27 constitucional, con ello el gobierno dio por terminada la reforma agraria, desapareciendo de facto el derecho a la tierra de los campesinos y abriendo la posibilidad de incorporar ejidos y comunidades –antes inembargables, imprescriptibles e inalienables– al libre mercado. Salvo en coyunturas político electorales, se eliminó todo tipo de subsidios al campo y se terminaron los apoyos a todo un ejército de campesinos pobres, quienes al mismo tiempo fueron decretados "mayores de edad" y se les lanzó al mercado a competir con los grandes monopolios nacionales e internacionales, sin considerar que en las supuestas "ventajas comparativas" del mercado, los campesinos mexicanos solo encontrarían desventajas. Paralelamente, se redujeron los aranceles y permisos previos de importación; se puso fin a los precios de garantía; se ajustaron los precios con los del mercado internacional; se reestructuró el sistema crediticio; se privatizaron las instituciones de atención al campo; y se firmó el TLCAN para terminar de abrirle las puertas a los grandes capitales internacionales. Todas estas iniciativas modificaron radicalmente el perfil de la sociedad rural mexicana, la polarización de la desigualdad y la multiplicación de la pobreza rural comenzaron a avanzar a lo largo y ancho del territorio, desmantelando a su paso cientos de economías campesinas y obligándolos a emigrar a las grandes ciudades en busca de un empleo.

1998 en las zonas Istmo, Costa y Soconusco, se suma el huracán Stan en octubre de 2005 sobre la misma región.[5]

Hasta el momento no existen cifras confiables sobre el número de chiapanecos que habitan en Estados Unidos, el Consejo Estatal de Población de Chiapas (Coespo) calcula que para el año 2005 habitaban en el país vecino alrededor de 300 000 chiapanecos, la mayoría jóvenes de entre 15 y 35 años, provenientes de las zonas rurales, aunque como está sucediendo en otros estados del país, la población de jóvenes urbanos que se une a la oleada migratoria está aumentando rápidamente (Mariscal, 2005).

La migración de cuadros zapatistas hacia Estados Unidos se gestó en un contexto político singular, marcado por el *impasse* de las negociaciones y la perpetración de una guerra de baja intensidad contra las comunidades zapatistas. El diálogo entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal se encuentra suspendido desde 1996, ya que el gobierno no cumplió con lo firmado en las negociaciones de San Andrés. Desde el principio la estrategia gubernamental fue prolongar indefinidamente el conflicto y crear las condiciones para la descomposición del movimiento. Con este objetivo el gobierno militarizó los territorios que ocupan las bases zapatistas; permitió la formación de grupos paramilitares, y dejó en total impunidad las acciones de los paramilitares contra las bases zapatistas (Frayba, 1997, 1997a, 1999; Centro Prodh, 2002); invirtió recursos en la región para cooptar a las bases rebeldes (CIEPAC, núms. 123 y 344, s/f); intentó desalojar diferentes comunidades zapatistas con la excusa de proteger el medio ambiente (CIEPAC, núms. 347 y 378); impulsó diferentes campañas mediáticas para minimizar el conflicto y hacer creer a la opinión pública nacional e internacional que el movimiento estaba dividido y que había perdido todas sus bases de apoyo (Álvarez, 2003).

[5] Como muestran Diane y Jan Rus (2008), otros factores –además de los económicos– permiten explicar porqué la migración chiapaneca hacia Estados Unidos se aceleró hacia finales de la década de 1990, son: 1) El aumento de la información sobre los mecanismos de la emigración indocumentada. 2) El incremento –mínimo– de la seguridad económica de algunas familias –gracias al aumento de los aportes monetarios de las mujeres a la economía familiar y al acceso a algunos programas sociales. 3) Cambios en las expectativas de las comunidades –muchas comunidades se cansaron de esperar la ayuda gubernamental que gracias al levantamiento zapatista parecía que finalmente iba a llegar.

Es importante señalar que la migración de las bases zapatistas forma parte de un fenómeno planetario: el aumento de las migraciones clandestinas de los países pobres hacia los países industrializados y la búsqueda del control de estos flujos. Como lo han mostrado algunos especialistas, el desarrollo no equitativo y la enorme desigualdad entre el norte y el sur producen una oferta inagotable de emigrantes potenciales (Castles, 2006:44; Portes y DeWin, 2006:10). Los flujos migratorios hacia el norte también son resultado de las fuerzas de la globalización capitalista que han logrado difundir en todos los rincones del planeta los beneficios del consumo moderno y del estilo de vida de las clases altas de los países industrializados, a la vez que le niegan a la mayoría los medios económicos para adquirirlos (Portes y DeWin, 2006:10).

Voy a comenzar con una pequeña anécdota: en agosto de 2003 llegué a la Selva Lacandona, hacía dos años que no visitaba la región. Estaba muy contenta de reencontrar a la gente con quien había convivido entre 1996 y 1998. Al llegar a María Trinidad, pueblo del que Silverio es originario, se me acercó un hombre de la comunidad y me dijo: "su querido amigo el Silverio ya se rindió, ya no es zapatista, varias familias salieron de la organización, le pedimos que por favor no los visite porque ya no son compañeros".

Quedé desconcertada. No lo podía creer. Silverio siempre me había parecido un cuadro muy politizado, entusiasta, entregado a la lucha. Cuando le conocí tenía 26 años, siete de militancia en el EZLN. Silverio había seguido la trayectoria prototípica de los cuadros zapatistas de su generación: ingresó joven a las filas rebeldes, se preparó políticamente durante la etapa de clandestinidad del movimiento, participó directamente en el levantamiento del primero de enero de 1994, fue un cuadro activo en la etapa poslevantamiento, etcétera.

Durante toda mi estancia en 2003 se respiraba mucha tensión en el pueblo de Silverio. Desde hacía poco más de un año, algunos cuadros zapatistas habían comenzado a salir de la organización y migraban hacia Estados Unidos. Fue un golpe fuerte para la comunidad, misma que desde 1994 era un importante bastión del EZLN; como decían los habitantes de la región: "en ese pueblo hasta las gallinas son zapatistas".

Los orígenes de la militancia política

Silverio nació en María Trinidad,[6] una comunidad fundada en 1960 por indígenas tojolab'ales y campesinos sin tierra que colonizaron la Selva Lacandona, entre ellos el padre de Silverio.[7] La mayoría provenía de las fincas cafetaleras y los ranchos de la región, donde trabajaba como peones acasillados. En ese momento la finca era todavía el sistema económico y de dominación alrededor del cual se organizaba la vida regional; para muchos campesinos la colonización de la Selva significó la liberación de las fincas y el acceso a la "tierra prometida" por los gobiernos posrevolucionarios. Para otros, era también una aventura equivalente a la que hoy representa la migración hacia Estados Unidos.

Cuando Silverio era todavía un niño, su padre murió a causa de una fiebre. No era raro que en esa época las personas murieran de enfermedades curables, las condiciones de vida en la Selva eran muy precarias. Cuentan los ancianos de María Trinidad que cuando llegaron a poblar la zona "no había nada más que monte y animales", "ni siquiera se podía caminar, había mucha vegetación", ellos solos tuvieron que arreglárselas para fundar el pueblo (Acevedo, 1992; Rovira, 1996). Una vez instaladas las primeras familias comenzaron un periodo de larga lucha para obtener los títulos de propiedad que los reconociera como ejido.

La Selva siempre fue una región olvidada por el Estado, hasta la década de 1980 muchas comunidades no tenían acceso a servicios básicos como electricidad, agua potable, caminos, hospitales, escuelas, etcétera. Esto la hizo un terreno fértil para el desarrollo de diferentes procesos organizativos contestatarios.

La infancia de Silverio no se diferencia mucho de la de los otros niños de la región. Como parte de una familia campesina, desde pequeño fue iniciado en las labores agrícolas, principalmente en la siembra de maíz y el cultivo de café. Al terminar la escuela primaria su vida cambió, un comerciante amigo de la familia se lo llevó a la ciudad de Las Margaritas –centro de poder mestizo de la región– para que lo ayudara en sus negocios; así fue como Silverio pudo continuar con sus estudios.

[6] El nombre del poblado también es pseudónimo.

[7] En esos años, la colonización se abrió como alternativa a una desgastada reforma agraria, el gobierno en turno intentó aliviar la presión por la tierra por medio de políticas agrarias que estimulaban la colonización de los territorios vírgenes del país (Lobato, 1992:6).

A mediados de la década de 1980 Silverio volvió a María Trinidad, a su regreso se encontró con una intensa actividad política en toda la Selva en torno a tres proyectos centrales: 1) El de las organizaciones campesinas –promovidas y asesoradas por militantes maoístas–; 2) el de la Iglesia de la teología de la liberación, y 3) el del EZLN, hasta ese momento clandestino.

Como todos en su pueblo, Silverio se integró a una organización campesina llamada Unión de Ejidos de la Selva, que tenía como ejes de lucha la regularización de la tenencia de la tierra y el control de la producción y la comercialización de café. Durante toda la década de 1980 la lucha campesina fue combatida violentamente por los gobiernos estatales (González y Pólito, 1995:120).

A partir de 1986 los precios internacionales del café comenzaron a desplomarse y los campesinos de la Selva perdieron su principal fuente de ingresos. Asimismo, los efectos negativos de las políticas neoliberales puestas en marcha desde 1982 y acentuadas a partir de 1988 comenzaron a sentirse en la región.[8] Las medidas que más afectaron a las comunidades de la Selva fueron la reestructuración del sector cafetalero y las modificaciones al artículo 27 –que entre otras cosas daban por terminada la reforma agraria.

En este contexto, Silverio y miles de campesinos de la región optaron por la opción que ofrecía el zapatismo, como él mismo explica: "no veíamos otra salida", "estábamos hartos"; además ya habían intentado otros tipos de lucha sin ningún resultado (Aquino y Maldonado, 1998). Durante varios años los habitantes de María Trinidad llevaron una doble militancia: una pública en la Unión de Ejidos y otra clandestina en el EZLN. En ambas organizaciones los militantes recibieron una preparación política todavía de inspiración marxista. No es casualidad que Silverio llamara a su primer hijo Mao. El trabajo político de ambas organizaciones estuvo alimentado por la labor de los sacerdotes de la teología de la liberación, quienes para ese momento habían formado a cientos de catequistas nativos que promovían un cristianismo comunitario y que muchas veces eran los mismos que dirigían las organizaciones campesinas.

[8] En diferentes artículos publicados entre 1994 y 1995, Neil Harvey sostiene que la rebelión en Chiapas no puede reducirse a las condiciones políticas locales, más bien debe verse como una respuesta de los pueblos indígenas ante cambios económicos que amenazan su principal fuente de supervivencia: el acceso a la tierra. Estos cambios no son exclusivos de México, sino que forman parte de la reestructuración del capital en el ámbito mundial y de la inserción diferenciada de las actividades agrícolas en la economía política internacional.

Desde el principio Silverio ingresó al EZLN en carácter de miliciano, es decir, como "soldado de medio tiempo". Recibió formación política y militar pero llevaba una vida civil de campesino junto a su familia. En diciembre de 1993 las bases zapatistas decidieron mediante una consulta que ya era el momento de levantarse en armas. Para ese momento María Trinidad se había convertido en un importante bastión del EZLN, todos en el pueblo eran zapatistas, estaban unidos en la lucha. La madrugada del primero de enero de 1994 Silverio participó en la toma del municipio de Las Margaritas. Cuenta que ese día estaba tranquilo, no tenía miedo de morir, estaba convencido de que no había otra opción, era la única forma de asegurarle un futuro a su familia –para ese momento Silverio ya tenía tres hijos.

El plan original del EZLN era tomar cinco cabeceras municipales de Chiapas y posteriormente avanzar rumbo a la Ciudad de México hasta llegar a palacio de gobierno. Cuenta Silverio que, según las previsiones de los mandos zapatistas, en su trayecto hasta México irían "despertando conciencias", así la población se uniría espontáneamente a su lucha hasta tomar el poder. Nada de esto sucedió. A los doce días de iniciada la guerra cuando el Ejército Zapatista estaba rodeado por el ejército mexicano, una movilización masiva de la sociedad civil presionó al presidente Carlos Salinas de Gortari a declarar una tregua, y los mandos zapatistas decidieron también declarar el alto al fuego y replegarse en sus territorios. Era una respuesta a los llamados de la sociedad civil mexicana, que si bien no se unió a las filas rebeldes sí salió a las calles para exigir una salida pacífica al conflicto. El día anterior, el 11 de enero, Manuel Camacho Solís había aceptado fungir como Comisionado para la Paz, con el presunto objetivo de encauzar las demandas zapatistas antisistémicas y radicales hacia una salida reformista. El 21 de enero la Cámara de Diputados y luego la de Senadores aprobaron una Ley de Amnistía. Los zapatistas entonces reiteraron su disposición al diálogo y empezó la reunión del 22 de enero al 1 de marzo entre el Comisionado y la dirigencia del EZLN, conocido como el Diálogo de la Catedral, en San Cristóbal de Las Casas. En las subsiguientes negociaciones de contenido, la única que resultó en un documento concreto era en la mesa de derechos y cultura indígena, pero incluso ahí los *Acuerdos de San Andrés* firmados en febrero de 1996 (Hernández y Vera, 1998) en su realización se aplazaron y luego se desvirtuaron con la Ley Indígena de 2001, rechazada por los zapatistas y por gran parte de las organizaciones y comunidades indígenas del país.

El zapatismo vivió en ese periodo una mutación radical, el camino de las armas quedó definitivamente cancelado. A partir de este momento se sucedieron uno tras otro los encuentros entre la guerrilla y la sociedad civil nacional e internacional, así en esta interacción el zapatismo fue forjando su nuevo rostro. El primer encuentro con la sociedad civil fue en la región de María Trinidad, las bases del pueblo no lo podían creer: miles de personas respondieron a su llamado zapatista, como comenta una base zapatista: "nunca nos había visitado tanta gente".

La lucha zapatista logra darle visibilidad nacional a un conjunto de luchas indias que llevaban más de una década intentando hacerse escuchar. Muy pronto colocan el tema de los derechos indígenas en el debate público y marcan la entrada en política de un nuevo actor social: los pueblos indios. Para los pobladores de la Selva ser un actor social tenía sus costos, la militancia política se vuelve una actividad omnipresente en su vida cotidiana, son militantes de tiempo completo, todas sus actividades están en función del "sueño zapatista".

El exilio: un contexto local difícil

El 9 de febrero de 1995 el gobierno lanzó una ofensiva militar contra el EZLN que tenía por objetivo capturar a su dirigencia. Para justificar la ofensiva, Ernesto Zedillo, presidente de la República, dijo en un mensaje televisivo que diferentes evidencias les permitían comprobar que el origen, la composición de la dirigencia y los propósitos de la agrupación no eran ni populares ni indígenas. Ese día, miles de soldados invadieron los territorios rebeldes. María Trinidad fue uno de los blancos de la ofensiva.

El 9 de febrero quedó grabado en la memoria de todos los habitantes de María Trinidad y marca un hito en la historia del pueblo. Cuentan las bases zapatistas que el cielo se llenó de helicópteros, cientos de soldados se lanzaron desde los aires para sitiar el pueblo, apenas tuvieron tiempo de huir y refugiarse en la montaña. La mujer de Silverio acababa de dar a luz a su cuarto hijo y en ese estado tuvo que huir.

El ejército federal saqueó las casas de los habitantes de María Trinidad, les robó su maíz, mató a los animales de traspatio, terminó con sus huertas y cafetales y construyó un cuartel militar sobre las tierras del pueblo. Las bases zapatistas decidieron no regresar hasta que el ejército se retirara y fundaron un nuevo poblado

oculto en la selva al que llamaron María Trinidad en el exilio. "El exilio" duró cinco años. Fueron tiempos difíciles, de extrema precariedad, de hambre. Las bases rebeldes lamentaban la pérdida de sus pocas pertenencias, añoraban su pueblo, todo el tiempo hablaban de él, y al cabo de los años éste terminó por convertirse en el "paraíso perdido".

Pese a los serios problemas económicos fue una etapa (1996-1998) de mucha actividad militante en la región. Justo en ese momento se estaba realizando el diálogo entre EZLN y gobierno federal; en las mesas de negociación había delegados de María Trinidad. El 17 de febrero de 1996 se firmaron los primeros acuerdos entre el gobierno y el Ejército Zapatista sobre el tema Derechos y Cultura Indígena.

Silverio estaba comprometido completamente con la lucha, además de ser miliciano era responsable de la educación de su pueblo. Como tenía más preparación escolar que casi todos en su comunidad se encargó de capacitar a varios jóvenes como promotores de educación. Así empezó lo que después sería uno de los proyectos más importantes de los municipios autónomos zapatistas.

En 1997 las bases zapatistas resuelven suspender el diálogo con el gobierno federal por diferentes problemas en el desarrollo de la segunda mesa de negociaciones. Entre ellos, que el gobierno se negaba a cumplir los acuerdos firmados un año antes en San Andrés. Los zapatistas emprenden varias iniciativas para impulsar el reconocimiento constitucional de estos Acuerdos[9] y localmente trabajan en la construcción de sus municipios autónomos. Esto provoca que su presencia en la escena internacional disminuya.

En el año 2000 un hecho insólito sacudió al país: después de 75 años consecutivos en el poder, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) pierde las elecciones presidenciales frente al Partido Acción Nacional (PAN) –de derecha. En su campaña electoral, el que sería el nuevo presidente de la República había prometido "resolver el conflicto de Chiapas en 15 minutos". Al ser electo, Vicente Fox envió al Congreso la iniciativa de ley de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), una versión de los *Acuerdos de San Andrés*. De las seis condiciones que los zapatistas había planteado para reiniciar el diálogo con el gobierno federal a finales del sexenio de Zedillo, ya se reducían a tres: la aprobación (no sólo el envío al Congreso) de la Ley Cocopa, la liberación de todos los presos

[9] La marcha de los 1 111 (1998), la Consulta Nacional por los Derechos de los Pueblos Indios (1999), la Marcha del Color de la Tierra (2001).

zapatistas, y el retiro de siete bases del ejército mexicano ubicadas dentro de la llamada zona de conflicto.

Pese a que nunca terminó de cumplir estas condiciones, en abril de 2001 el ejército se retiró de algunas comunidades zapatistas, entre ellas María Trinidad. La noticia fue recibida con euforia por las bases rebeldes, pero fue también motivo de problemas. Algunos militantes querían volver de inmediato al pueblo, no aguantaban un día más en el exilio, otros pensaban que era mejor esperar un poco, organizar el retorno y convertirlo en un acto político. Al final no hubo acuerdo y las familias regresaron en desbandada.

Todos en el pueblo estaban contentos de volver, sin embargo el regreso fue desmoralizante. El pueblo estaba en ruinas, no tenía nada que ver con la imagen idílica que habían alimentado durante cinco años en el exilio. Durante la etapa de reinstalación, emergieron nuevas tensiones que desembocaron en una fase inédita de salidas del movimiento.

Las primeras salidas al norte

El nudo del conflicto fue la migración. En el contexto del retorno a María Trinidad, algunos militantes plantearon en la asamblea comunitaria sus intenciones de emigrar a Estados Unidos para trabajar y hacerse de recursos con los cuales reconstruir sus casas. Hasta ese momento, la migración internacional había sido un fenómeno exclusivo de las comunidades no zapatistas de la región. Sin embargo, las historias de migrantes ya circulaban por toda la Selva y despertaban la curiosidad de las bases rebeldes.

La idea de emigrar no fue bien recibida por la mayor parte de las bases zapatistas. Para ellas la migración era equivalente al abandono del movimiento, era como rendirse. Esta idea se refuerza porque paralelamente a las primeras migraciones algunos militantes estaban dejando el movimiento, hecho inédito en María Trinidad. Silverio fue uno de los primeros en plantear frente a la comunidad su intención de dejar el movimiento. Igual que otros militantes, argumentaba que quería "dedicar todo su tiempo a trabajar para arreglar su casa y comprar todo lo necesario para que su familia viviera bien". Pensaba que la única forma para hacerlo era dejando algunos años la organización, pero lo quería hacer con el acuerdo de la comunidad:

> Estando en la organización no podemos salir a ganar a otros lados, tenemos muchos trabajos que cumplir, no tenemos tiempo para hacer lo de uno, por eso yo le dije a la comunidad que quería descansar por un tiempo, que necesitaba ver un poco por mi familia, por mis hijos. Yo les hablé claro, les dije que no tuvieran pena que yo no iba a hablar, yo no me volví priista, soy independiente, no voy a entrar a ningún partido y no quiero dinero de gobierno, yo no tengo problema con ellos (septiembre de 2005, California).

Cuando Silverio dejó el EZLN su idea no era emigrar, cuenta que "no quería tener más problemas con la organización" y sabía que si emigraba a Estados Unidos cargaría con el estigma de la doble defección. Por lo anterior, antes de probar su suerte en el norte trató de ganarse la vida en el entorno y por unos meses se dedicó a la venta de ropa que traía de la frontera con Guatemala.

La reacción comunitaria frente a las primeras salidas

Las bases zapatistas de María Trinidad no sabían cómo actuar frente a la primera oleada migratoria a Estados Unidos, que se da en el 2003. Era algo inédito en sus territorios. No formaba parte de sus repertorios de acción, no estaba incorporada como una estrategia económica ni como una forma de vida. Hasta ese momento, el único tipo de emigración que practicaban algunos jóvenes zapatistas era interna, tenían como destino Cancún o Ciudad del Carmen, duraba de dos a seis semanas y se desarrollaba con el acuerdo previo de la comunidad. La primera reacción fue rechazar el fenómeno y prohibir la salida de las bases: se trataba de evitar la migración a cualquier precio. En ese momento se enfrentaron dos posiciones irreductibles, por un lado los militantes que veían la migración de sus compañeros como una rendición, como el abandono de la lucha y como un peligro para la comunidad, y por otro aquellos que estaban decididos a irse, para quienes la migración no significa su rendición sino una forma legítima de obtener recursos económicos para sacar adelante a sus familias.

En esta primera etapa (2003) fue imposible alcanzar un acuerdo que dejara a todos más o menos satisfechos, la situación era muy confusa porque en el momento en que se daban las primeras migraciones, algunas bases comenzaban a dejar el movimiento, otras empezaron a tomar alcohol, violando con esto una

de las leyes zapatistas. Las tensiones internas crecieron, el conflicto se hizo cada vez más grande, al final los que emigran tienen que dejar el movimiento, dejan de ser reconocidos como compañeros. En ese momento las bases de María Trinidad pensaron que si mantenían una posición radical iban a poder evitar nuevas salidas, como explica un hombre del pueblo:

> Teníamos miedo [de] que todos los jóvenes se fueran porque habíamos visto –en otros pueblos– que la migración es como el vicio, cuando uno la prueba ya no la puede dejar. Entonces nos cerramos, nos pusimos duros, dijimos: "nadie sale"; pensamos que así íbamos a poder detenerla pero no, fue peor, parece que a los muchachos más ganas les dieron de irse (agosto de 2005, Chiapas).

Efectivamente, el endurecimiento de las posiciones lo único que logró fue acelerar la migración y exacerbar las tensiones al interior de la comunidad. Para todos en el pueblo fue una etapa difícil y dolorosa, hasta ese momento habían logrado mantenerse unidos en torno al proyecto zapatista y ahora las diferencias con respecto a la migración los dividían.

Es importante mencionar que hasta la fecha la cuestión de la migración ha sido abordada en el ámbito comunitario, y no en el del movimiento. Es decir, los pueblos zapatistas tienen total autonomía para construir sus acuerdos comunitarios y emprender las acciones correspondientes para hacerle frente a la salida de sus jóvenes. Como sostiene uno de los miembros de la Junta de Buen Gobierno Hacia la esperanza, a la que pertenece María Trinidad: "aunque no estamos de acuerdo con la migración, nosotros no podemos meternos, tenemos que respetar los acuerdos de los pueblos" (diciembre, 2006, Chiapas). Explican también que la JBG no puede prohibir las salidas de sus bases porque no cuenta con los medios para ofrecerles a los que se van una alternativa de trabajo o algún tipo de apoyo económico. Además, la estrategia del movimiento zapatista para mantener el compromiso de sus bases nunca ha sido el reparto de prebendas o programas, como sucede en otras organizaciones campesinas y entre los partidos políticos de todas filiaciones.

Aunque la Junta no ha aplicado acciones para impedir la migración de sus bases, sí ha tomado medidas para combatir el tráfico ilegal de personas sobre sus territorios. En agosto de 2004, por medio de un comunicado las comunidades zapatistas declararon el tráfico de personas por territorio zapatista como un grave

delito y solicitaron a las autoridades de todos los pueblos que vigilen sus territorios para que los "polleros" no transiten por ahí.[10]

El conflicto migratorio

En algunas comunidades de la región las salidas al norte se desarrollan en una atmósfera de confrontación interna en la que se oponían dos posturas que, al menos en un primer momento, parecían irreconciliables: por un lado las personas que desean emigrar a Estados Unidos y, por otro, los que se oponen a su migración. Para estos últimos la migración significa una rendición, un abandono, un peligro o una amenaza, en cambio para quienes quieren partir la migración se ve como un medio honesto para mejorar su situación económica, una forma de liberación, una aventura y hasta una moda.

Los conflictos que emergen con la migración permiten hacer visible un problema y abren un espacio para la deliberación al interior de los pueblos zapatistas. Como sostiene Melucci (1999), el conflicto permite que salga a la luz pública lo que el sistema no dice por sí mismo, es decir, indica a la sociedad que hay un problema que concierne a todos sus miembros, en torno al cual están surgiendo nuevos códigos y nuevas formas de poder. El conflicto que emerge con las primeras migraciones expresa la tensión que existe entre dos lógicas que conviven actualmente al interior de casi todas las comunidades zapatistas: la lógica militante y la lógica migrante. En la lógica del militante la acción colectiva por el bien común ocupa un lugar central, para ellos la comunidad y la organización colectiva tienen el más alto valor. En la lógica del migrante, el proyecto de la acción colectiva es desplazado por un

[10] También se les pidió que cuidaran que ninguna base zapatista protegiera a estos traficantes y se advirtió que de hacerlo se podría llegar hasta su expulsión del movimiento. Las JBG acordaron que aquellos traficantes que fueran descubiertos serían obligados a devolverles el dinero a las personas afectadas, en caso de reincidencia serían detenidos por la JBG para castigarlos o para entregarlos a las autoridades gubernamentales. En cuanto al trato de los migrantes el documento dice que todas aquellas personas que sean transportadas clandestinamente serán liberadas y en la medida de lo posible apoyadas con atención médica, hospedaje y alimentación temporal, también serán aconsejadas para no dejarse engañar y regresar a su país. Finalmente también se establece que en el territorio zapatista queda totalmente prohibido lucrar con el paso de los indocumentados y venderles a precios elevados comida, agua y hospedaje (EZLN, 2004).

proyecto personal, por una búsqueda propia. Aunque desde esta perspectiva la comunidad sigue siendo un referente importante ya no es el centro ni la única fuente de sentido.

Aun sin buscarlo, la migración desafía el "proyecto zapatista" no sólo porque provoca la partida de algunas de sus bases jóvenes, o sea, de su fuerza de trabajo, sino además porque produce nuevos valores, sentidos, y horizontes que entran en competencia con los producidos por el movimiento y que fueron hegemónicos en la región durante muchos años. En otras palabras, los migrantes aun sin darse cuenta ponen en cuestión los valores y códigos en funcionamiento, difunden un nuevo estilo de vida, un nuevo mensaje. Esto tiene efectos concretos en los pueblos zapatistas, la siguiente escena ilustra cómo se reflejan dichos cambios al interior de las comunidades.

> Chus tiene seis años, es zapatista de tercera generación, pertenece a una familia completamente investida en la lucha, su padre desde muy joven entró a la organización, siguiendo una trayectoria destacada como militante. Una tarde alguien le pregunta a Chus si de grande quiere ser miembro de la Junta igual que su papá, Chus se queda callado pensando y responde, "no, yo me quiero ir a Estados Unidos como mis tíos". Su abuela inmediatamente comenta que Chus acababa de ver las fotos que mandaron sus tíos de Estados Unidos en las que éstos aparecen junto a sus coches y ahora quiere tener uno (fragmento de diario de campo, diciembre 2006).

Esta escena de la vida cotidiana, aparentemente sin mayor trascendencia, nos habla de cómo la migración se convierte rápidamente en un proyecto que le disputa sus bases al movimiento zapatista y compite como nuevo productor de sentido. Entonces, si en el pasado el zapatismo compitió frente a otros proyectos implantados en la región como el de las organizaciones campesinas –representado por la Unión de Ejidos de la Selva y la ARIC– o el de la iglesia –con su proyecto de catequistas nativos y *tuhuneles*. Hoy tiene que hacerle frente a la migración, ésta no sólo representa la mayor competencia para el EZLN, también para todos los otros proyectos en la Selva.

El conflicto que emerge con la migración permite que se negocien los términos en los que se van a desarrollar las salidas, y también abre un espacio para negociar los sentidos que se le dan a la migración, así como la imagen del migrante. Como veremos en el resto del artículo, al interior de María Trinidad hay una disputa

permanente por darle sentido a la experiencia migratoria, ésta se asocia con muy diversas imágenes, desde la del desertor hasta la del héroe. Los distintos significados muchas veces son contradictorios y se renuevan permanentemente según las diferentes experiencias particulares.

Migración como abandono y rendición

En toda la etapa en que se dan las primeras salidas al norte en María Trinidad predominó una interpretación negativa de la migración. Las bases zapatistas entendían la salida de sus compañeros como un triple abandono: quien emigra deja sus cargos y obligaciones comunitarias, deja un proyecto emprendido colectivamente en el que todos han invertido mucho esfuerzo, y deja también su familia. Al mismo tiempo, las salidas al norte se ven como una rendición, una forma de darse por vencidos en la lucha, de dejarse dominar por el desánimo, el cansancio y contratiempos que han enfrentado por más de diez años.

Como ya vimos, cuando empiezan las primeras migraciones en el pueblo, quien emigra tiene que dejar el movimiento, no existía la posibilidad de una militancia "a distancia". Hasta ese momento el zapatismo había sido sobre todo una práctica, una acción cotidiana, un modo de vida y no sólo un sentimiento, una filiación o ideología. Además, en ese momento había una gran confusión en el pueblo, no estaba claro si los militantes dejaban el movimiento porque querían emigrar o si frente a su deseo de dejar el movimiento la migración se convertía en la mejor alternativa para hacerlo. En medio de esta confusión quedaron amalgamados dos problemas de distinta naturaleza: la salida de las filas rebeldes y la migración hacia Estados Unidos.

El rechazo que despierta la migración entre muchas bases zapatistas se relaciona estrechamente con el abandono de cargos y responsabilidades. En una comunidad indígena o campesina el abandono de un cargo comunitario no es un problema menor. Todos saben que la vida de la comunidad depende del trabajo que la gente invierte en el bien común. Sin la fuerza de trabajo y la creatividad de sus ciudadanos la vida social, política, económica y cultural de un pueblo desaparecería. Cuando comienza la migración al norte los que se quedan tienen que asumir las tareas de los que se van, "cargan" con el trabajo de sus compañeros. Más adelante esto cambia, los pueblos zapatistas se dan cuenta de que la migración no tiene porqué

implicar el abandono de las responsabilidades frente a la comunidad ni de la búsqueda del bien común.[11]

Cuando la migración se interpreta como un abandono, una rendición o una defección, la imagen social del migrante se construye en términos negativos, los migrantes son estigmatizados, se les define como personas "sin conciencia" "irresponsables", son la antítesis del compañero. En algunos pueblos la migración también se asocia con ser priísta o estar con el gobierno, ya que por un tiempo en la región sólo emigraban los jóvenes de las comunidades no zapatistas donde se recibían programas gubernamentales.

Aunque en un principio esta visión de la migración logra cierta hegemonía, ningún migrante vive su salida del movimiento y su partida al norte como una rendición o una deserción, como explica Silverio unos meses después de haber dejado la organización:

> Yo no me rendí, yo no traicioné al movimiento, no me volví priísta, sigo pensando que el movimiento tienen la razón, lo que piden es justo, sólo que necesito descansar por unos años porque tengo que ver por mi familia (agosto de 2003, Chiapas).

Silverio no tiene un desacuerdo ideológico con el movimiento ni hace un cuestionamiento al proyecto zapatista. Tampoco reniega de sus años de militancia. Lo que tiene es un sentimiento de fatiga, un agotamiento, lo que llaman los estudiosos de los movimiento sociales el *burn out* –término que expresa una fatiga moral o psíquica, base de la insatisfacción y de la frustración en relación con lo que se esperaba en un inicio– (Fillieule, 2005:29). Como afirma Silverio: "no me desilusioné del movimiento, me desesperé".

[11] Diversas experiencias muestran cómo el vínculo y el compromiso de los migrantes con sus pueblos de origen se mantiene pese a la migración. Muchos migrantes logran articular su vida comunitaria de los dos lados de la frontera e incluso llegan a formar comunidades trasnacionales. El compromiso de los migrantes con sus pueblos de origen se traduce en: el envío de remesas para obras sociales, en la construcción de asociaciones o comités de pueblos, en la participación directa en el gobierno local de sus pueblos de origen, en la creación de organizaciones regionales, etcétera. Como explican Fox y Rivera-Salgado (2004:33-34) muchas comunidades indígenas han logrado construir una "ciudadanía comunitaria translocal", que permite que los migrantes indígenas se conviertan en miembros activos de sus comunidades de origen y destino, con derechos y obligaciones.

Para estas fechas los zapatistas llevan casi diez años levantados en armas y las perspectivas de que se resuelva el conflicto no son alentadoras: las negociaciones con el gobierno federal están interrumpidas desde 1996; el ejército federal sigue ocupando gran parte de los territorios zapatistas; ha invertido recursos en las comunidades no zapatistas con la intención de atraer y desmoralizar a las bases rebeldes –ya que éstas tienen como principio no recibir ningún tipo de apoyo gubernamental–; se han formado grupos paramilitares para combatir a las bases zapatistas, etcétera.

La migración como peligro para la comunidad

La migración también es percibida como un "peligro" para la comunidad, es decir, como un fenómeno que puede poner en riesgo el orden y los valores comunitarios, e incluso a los miembros de la comunidad. La desconfianza que provoca no sólo es producto del temor a lo desconocido o de resistencias al cambio, más bien, es resultado de lo que han observado en otros pueblos de la región, donde la migración empezó desde finales de la década de 1990. Los imaginarios en torno a la migración se han ido construyendo en función de las primeras experiencias migratorias. La migración de los pueblos no zapatistas ha funcionado como una profecía que anuncia lo que dentro de poco podría pasar en las comunidades rebeldes: abandono de los pueblos, fin de la organización comunitaria, introducción de nuevos valores y estilos de vida contrapuestos a los valores comunitarios, desintegración familiar, abandono de la agricultura, así como alcoholismo, drogadicción, delincuencia, enriquecimiento personal, entre otros.

Para cualquier comunidad indígena la pérdida de su población masculina en edad productiva constituye una grave amenaza para su reproducción, este sector de la población se encarga de proveer el alimento y los demás recursos para el sustento de las familias, como ya mencionamos, y también se encarga de aportar los "servicios comunitarios" y los "trabajos colectivos" que se necesitan para el buen funcionamiento de la comunidad. En el caso zapatista la amenaza es doble, ya que la salida de los jóvenes no sólo pone en peligro la reproducción comunitaria, también el funcionamiento de los municipios autónomos y los diferentes proyectos que han impulsado.

Cuando comienza la migración, el primer problema que enfrentan los pueblos es la falta de ciudadanos para cumplir con todos los "servicios" y trabajos colectivos que se necesitan para el buen funcionamiento de la comunidad y de los municipios autónomos. Como dije, quienes se quedan tienen que cubrir los turnos de sus compañeros. Esto además de desgastar a las bases zapatistas, que siguen en resistencia, introduce importantes tensiones y conflictos al interior del pueblo y genera hostilidad contra los que se van.

La migración también se ve como un peligro comunitario porque permite la acumulación de capital individual, lo que puede provocar una diferenciación social marcada al interior de las comunidades rebeldes. Desde su origen, el proyecto zapatista –así como el de la Iglesia de la teología de la liberación– ha aspirado construir sociedades igualitarias; de hecho, el orden comunitario en gran medida se funda en un principio de igualdad, para ello existen diversos mecanismos internos que impiden o dificultan el enriquecimiento personal, por ejemplo: la organización colectiva del trabajo, la propiedad colectiva de la tierra, la promoción de proyectos productivos colectivos, etcétera. Con la emigración hacia Estados Unidos algunas familias han comenzado a acumular excedentes –sobre todo las que se dedican al préstamo de dinero con intereses–, y aunque por el momento no se ven grandes diferencias al interior de las comunidades es posible que en un futuro no muy lejano esto cambie. Por otra parte, al haber acumulación de capital, algunas familias han intentado impulsar negocios personales que entran en concurrencia con los proyectos colectivos comunitarios.[12]

La migración es percibida también como una amenaza a la integración familiar, lo que desde la lógica comunitaria no es un problema privado sino público, ya que "la comunidad" es responsable de todos los miembros del grupo y es la que tendrá que solucionar los conflictos que eventualmente se generen al interior de las familias. Especialmente entre las mujeres –zapatistas y no zapatistas– la migración se ve como un peligro o una amenaza para su familia; las mujeres tienen miedo de que sus maridos ya no regresen. Así ha sucedido en otros pueblos.

[12] Por ejemplo, en María Trinidad compraron dos molinos para la comunidad que funcionaban en colectivo y cuyas ganancias se repartían en partes iguales. Posteriormente, algunas familias –con las remesas de la migración– se salen del colectivo, compran su propio molino y ofrecen el mismo servicio.

La migración como necesidad económica

Junto con las redes migratorias, los imaginarios sociales que se construyen en torno a la migración desempeñan un papel central para incentivar o desmotivar las salidas al vecino país del norte. No todos los sentidos que se le otorgan a la migración son negativos, de serlo no se estarían yendo tantos jóvenes de la región. Frente a la imagen de la migración como abandono, rendición o peligro, los migrantes han producido una imagen positiva, mediante la cual justifican y validan su acción migratoria: la migración como "necesidad económica". Es decir, como un medio legítimo para "ganarse la vida", "darle una mejor vida a la familia", "salir adelante", "avanzar", "mejorar", "levantarse un poco".

Como ya mencioné, en el marco del retorno al exilio, algunos militantes de María Trinidad plantearon su salida al norte como la única posibilidad para obtener los recursos que necesitaban en el sentido de reconstruir su casa. Al momento de justificar su salida ante sus pueblos, los futuros migrantes apelaron a su difícil situación económica, a la falta de empleo en la región y a su derecho a intentar salir de esa situación y "sacar adelante" a su familia. Por ejemplo, para justificar y dotar de sentido su acción migratoria Silverio apela exclusivamente a argumentos económicos, aunque como veremos más adelante, lo económico no es lo único que motivó su partida, ni siquiera lo más importante.

> Nosotros decidimos emigrar por la necesidad de mejorar a nuestras familias en la pobreza, para tener algo, mejorar en condiciones económicas, el sueño de tener una casita, en fin, hacer algo más, principalmente por los hijos. Todos traemos una meta, unos decidimos por tener un carro o por tener una casa, por comprar ganado, otros por comprar un terreno que falta. Antes el café era lo que nos daba dinero, o sea, cosechábamos café y al año sabíamos que teníamos dinero para el sustento de la familia, para comprar algo, pero eso se terminó, o sea se echaron a perder todos esos trabajos, ahora para conseguir dinero pues no tenemos un empleo, no hay empleo en la región, por eso muchos decidieron migrar dentro del país y otros decidimos ya venirnos para acá [Estados Unidos] como digo para tener algo de económico para poder mantener a la familia (octubre de 2006, Mississippi).

Desde esta perspectiva, la migración se presenta menos como un deseo personal del migrante que como una "obligación" que les impone una situación económica

"difícil", se presenta casi como una exigencia moral frente a la que deben responder. Como afirma otro joven de María Trinidad: "yo ni estaba pensando en migrar, pero la situación es la que obliga; por la familia, pues, me tuve que venir". Los futuros migrantes utilizan este tipo de argumento porque saben que dentro de la comunidad nadie se va oponer a que traten de "sacar adelante a su familia", finalmente a los ojos de todos es un objetivo legítimo. El problema es que en un contexto donde todos viven bajo las mismas condiciones económicas y en el que se aspira a la igualdad, no es fácil convencer a quienes se oponen a la migración de que ésta es la única alternativa que hay para ganarse la vida.

Para algunas bases rebeldes muchos migrantes no se van por necesidad sino por ambición; en la disputa por definir el sentido de la acción migratoria se está dando una reflexión al interior de las comunidades zapatistas sobre lo que significa tener necesidad; se están redefiniendo en los imaginarios sociales cuáles son los artículos o productos que se consideran indispensables para la vida y cuáles no. Las bases rebeldes sostienen que la salida de sus compañeros no está provocada por una situación de pobreza sino por el deseo de tener dinero y acceder a otro estilo de vida. Un estilo que tiene como modelo el modo de vida de las clases altas urbanas de los países desarrollados, y que son transmitidas por los medios de comunicación de masa de la sociedad capitalista. Como explican las bases rebeldes: "se van al norte por ambición no tanto por necesidad", "se van porque quieren vivir como ricos". Así, ambición y necesidad se convierten en los extremos opuestos de un mismo binomio.

Aunque todos en la región coinciden en que se encuentran en una situación económica precaria, como ellos mismos dicen: "por algo nos levantamos en armas"; para algunos durante la etapa de resistencia fue posible vivir con los recursos que hay en sus pueblos, en cambio para otros la única salida que ven es la emigración a Estados Unidos. Entonces, mientras los militantes zapatistas siguen pensando que la lucha, la organización colectiva y el ejercicio de la libre determinación, son el mejor camino para cambiar sus condiciones de vida y "salir adelante", los migrantes consideran que la lucha no ha tenido los efectos esperados, como explica un ex militante: "la lucha está bien pero personalmente no avancé nada". Desde esta perspectiva, en el actual contexto regional, la mejor opción para ganarse la vida es la migración a Estados Unidos, donde en un día de trabajo los migrantes pueden llegar a ganar lo que en su región ganarían en un mes. Por ejemplo, en California

los migrantes chiapanecos ganan por lo menos seis dólares por hora, mientras que en México el salario mínimo no llega ni a cinco dólares por día.[13]

Aunque zapatistas y migrantes aspiran por igual a tener una vida mejor, existen divergencias sobre lo que esto significa. Para las bases zapatistas tener una buena vida es: "trabajar sin patrón", "tener suficientes tierras", "estar organizados", "estar unidos", "estar con la familia" y no tanto tener dinero u otro tipo de bienes asociados con la vida urbana. Como explica una mujer zapatista de 55 años de otra comunidad de la región:

> A veces decimos con mi esposo que unos se van al norte por ambición, porque no se conforman con lo que hay aquí, nosotros preferimos el amor, la vida, y ahí la vamos pasando con lo que tengamos, el dinero no lo es todo. Para nosotros el maíz es la vida, el frijol, entonces con que tengamos maíz y frijol la podemos pasar, viendo los problemas, luchando, porque somos zapatistas (Rosa, 2006, Chiapas).

Igual que esta mujer, muchas otras bases rebeldes piensan que la migración a Estados Unidos no está provocada por razones económicas, sino por "ambición" o "flojera". La ambición está asociada con las personas que "ya no se conforman con lo que hay en los pueblos" y quieren tener acceso a objetos de "ricos" como grandes grabadoras, televisiones, refrigeradores, hornos de microondas, televisión por cable, teléfono, ropa de marca, camionetas, etcétera. Artículos que hasta el

[13] Sin duda hay una brecha enorme entre los salarios mexicanos y estadounidenses, esta diferencia debe relativizarse ya que en Estados Unidos el costo de la vida es más elevado que en México. También se debe tomar en cuenta que las percepciones económicas de los migrantes varían a lo largo del año, además pueden pasar largos periodos desempleados. Por ejemplo, Silverio explica que ese año [2006] trabajando en la agricultura hubo semanas que llegó a ganar hasta 450 dólares, pero otras en las que no logró sacar más que 100 dólares. Sobre sus gastos dice: "mira, pagas 100 dólares la renta, 20 dólares de 'billes' de agua y luz, otro tanto de teléfono, de "raites" te sacan 35 dólares a la semana, o sea que si vienes haciendo tus cuentas de *raites* en unos meses hasta te puedes comprar un carro de mil dólares. La comida también la tienes que comprar, te gastas si nos unimos a cooperar 20 dólares cada quien, entre cinco ya son 100 dólares y te da para una semana. Además yo presté con premio [para pagar al pollero], a uno le pedí 7 000 pesos y a los tres meses fui a pagar 14 000 en efectivo, a otro le pedí 10 000 pesos y también fue con premio, entonces por eso yo te digo que no es tan fácil" (octubre de 2006, Mississippi).

momento habían sido prescindibles en la región. Los que se van al norte explican que si se quedaran en sus pueblos podrían sobrevivir con los recursos locales, pero aseguran que no podrían "mejorar", "salir adelante", "hacer algo" o "sobresalir", como dice Ernesto, un joven zapatista de María Trinidad que trabaja en Estados Unidos desde 2004:

> Si nos quedamos [en la comunidad] y trabajamos duro, al final vamos a poder tener algo pero nos va a llevar muchos años, tal vez toda la vida, como a nuestros papás. En cambio si nos vamos al norte en dos, tres años ya hicimos algo, si es que de verdad nos dedicamos a trabajar, a pensar por la familia, por nuestro futuro (octubre de 2006, Mississippi).

Entonces, aunque el trabajo de la tierra les da lo necesario para alimentarse no es suficiente, los jóvenes necesitan dinero para construir sus casas[14] y comprar productos básicos como jabón, azúcar, aceite, harina para hacer pan, ropa, zapatos, herramientas de trabajo. Además, la migración introduce en los pueblos zapatistas nuevos deseos y nuevas necesidades, muchos jóvenes aspiran a adquirir ciertos bienes de consumo que hasta ahora les eran prescindibles e inaccesibles, pero que poco a poco están siendo valorados e incorporados a la vida comunitaria mediante las remesas de la migración.

En el fondo, este debate nos permite ver cómo la migración inevitablemente introduce al interior de las comunidades disputas simbólicas en torno al tipo de vida que se aspira, a lo que se considera imprescindible para vivir, al tipo de objetos y actividades que se valoran. En cierta medida, estas disputas se expresan también como una disputa generacional entre la primera generación de zapatistas y sus descendientes. Para ilustrar esta situación presento a continuación dos testimonios a contrastar, el primero es de don Rómulo, 50 años, zapatista convencido desde el tiempo de la clandestinidad; el segundo es de su hijo Ernesto, también zapatista convencido pero con otras aspiraciones:

> Los jóvenes ya es otra su idea, ya no es la misma que nosotros, entonces, aunque nosotros pensemos que nuestra idea es la buena, ellos ya están pensando en

[14] Casi todos los jóvenes que emigran se plantean como objetivo hacer una "casa buena", de cemento y no de madera.

> hacer otra cosa. Por ejemplo, nosotros tenemos nuestras casas, las construimos así como las ves y pues nosotros las vemos bonitas, pensamos que así están bien, pero llegan nuestro hijos y ya no les gusta, ellos ya tienen otra idea de cómo hacer sus casas, ya no ven bonita nuestra idea. Así pasa con todo, hasta con la lucha (don Rómulo, diciembre de 2006, Chiapas).
>
> Mi mentalidad es salir adelante, de superar a mi papá, que yo le dé a mi papá y no mi papá a mí, yo pienso por lo que viene. Por ejemplo, mi objetivo es hacer una casa que valga la pena, que nunca acabe, que se sepa lo que vine hacer aquí en el norte, no la que tiene mi papá, hacer otra casa, que la haga yo, no que mi papá la haga, que la haga yo como yo quiero, porque una casa nunca acaba, nunca va acabar, así siempre voy a saber lo que vine hacer aquí, yo así pienso (Ernesto, octubre de 2006, Mississippi).

La migración como alivio o liberación

Aunque hasta ahora el único argumento aceptado socialmente en las comunidades zapatistas para justificar la migración es el económico, la migración representa mucho más que un cálculo economicista o una decisión instrumental para quienes se van. Si ésta ha resultado tan atractiva para los jóvenes se debe, en gran parte, a que también se ha construido una imagen positiva de la migración, alejada de la idea de rendición, defección, peligro, flojera o ambición. Los migrantes potenciales dotan de un sentido altamente positivo su acción migratoria, todos tienen la esperanza de que les va a ir bien, de que les espera algo mejor. De hecho, lo que impulsa su decisión migratoria y los hace invertir toda la energía que se necesita para partir, es precisamente esa esperanza de que algo bueno les suceda en este viaje.

Para algunas bases rebeldes la migración se ve como una suerte de "liberación" o "alivio" en tres diferentes sentidos, cada uno de ellos asociado con situaciones concretas de la vida cotidiana. En el primer caso la migración se ve como una forma de liberarse de las normas comunitarias, particularmente de la prohibición de tomar bebidas alcohólicas. Desde esta perspectiva el norte se imagina como un espacio de libertad total en el que vivirán sin ningún tipo de sujeción. En el segundo caso la migración se vive como la liberación de ciertas obligaciones relacionadas con los trabajos y cargos que la comunidad o el movimiento les asigna. Finalmente,

en el tercer caso, la migración se asocia con la "libertad de movimiento", con la posibilidad de desplazarse hacia lugares en los que nunca han estado.

Con respecto a la primera situación, podrá parecer absurdo, pero posiblemente la norma zapatista que ha provocado mayor descontento entre algunas bases es la que prohíbe la venta y el consumo de alcohol. Antes de que los municipios autónomos funcionaran, el alcoholismo era un problema generalizado en todos los pueblos de la región, de hecho, en el ámbito estatal sigue siéndolo. En 2005 el gobierno del estado declaró por medio de un comunicado que el alcoholismo es "un grave problema de salud pública", no sólo porque provoca cada año alrededor de 520 muertes, también porque se le asocia con 60% de la violencia familiar y 50% de los homicidios que se cometen en el estado.[15] Después del levantamiento zapatista, las bases rebeldes lograron controlar el consumo de alcohol, sin embargo, esto siempre fue una fuente de conflicto con las comunidades no zapatistas y con algunos militantes. Aunque las bases rebeldes coinciden en que el alcohol ha desempeñado un papel muy negativo al interior de sus pueblos, a algunos les molesta esta prohibición. Cuando llegan a la adolescencia varios jóvenes zapatistas tienen curiosidad de emborracharse; la tentación es mayor cuando los pueblos están divididos y conviven de cerca con jóvenes no zapatistas que no tienen prohibido beber.

La migración se ve como la posibilidad de librarse de esta constricción. Con esto no quiero decir que los jóvenes "emigren para tomar trago", más bien la migración se ve como la posibilidad de liberarse de algunos controles comunitarios y familiares. Por ejemplo, Javier tiene 20 años, dejó el movimiento en 2003 y enseguida emigró a Estados Unidos. Javier explica que lo que le gusta de la vida norteña es que "allá uno se manda solo, podemos hacer lo que queramos; si quiero tomar, tomo; si quiero fumar, fumo; si quiero vivir con una mujer, vivo". En el imaginario de las comunidades de la región el norte se asocia con un espacio de "descontrol", donde "todo se permite", donde "cada quien hace lo que quiere", y donde ni la comunidad ni la familia tiene capacidad para regular la vida del migrante, por eso para muchos jóvenes el norte se ve como el camino hacia su "libertad". Javier continúa:

> A mí me gusta tomar, para qué le voy a mentir, de por sí a todos en este pueblo nos gusta, pero aquí puro problema, no te pueden ver con una botella aunque

[15] Coordinación de Comunicación Social del estado de Chiapas, Comunicado 2306, 10 de junio de 2005.

> sea vacía porque ya te están molestando, en cambio allá nadie te dice nada, cada quien se manda solo (agosto de 2005, Chiapas).

La migración también se asocia con la idea de "libertad de movimiento" en el sentido de escapar de una suerte de confinamiento en el que han estado y poder desplazarse hacia lugares desconocidos. Desde 1994 en los territorios zapatistas ha existido cierto control sobre los desplazamientos de las bases, durante muchos años las salidas del territorio rebelde tenían que ser autorizadas por la comunidad. Esta norma estaba motivada por dos razones: guardar la seguridad de las bases zapatistas y preservar la organización comunitaria. La primera tiene que ver, sobre todo, con la presencia del ejército en la región. Hasta 2001 había numerosos retenes militares en toda la cañada que impedían el libre tránsito y sometían a la población a revisiones e interrogatorios permanentes. La comunidad controlaba las salidas de las bases rebeldes con el fin de guardar su seguridad. La segunda razón buscaba evitar que la comunidad perdiera su fuerza de trabajo, como ya dije, el funcionamiento de la comunidad depende del trabajo que la gente invierte en ella; la salida de sus militantes implica el abandono temporal de diversos trabajos colectivos y en consecuencia una sobrecarga de trabajo para los que se quedan.

Sin embargo, ni la presencia del ejército en la región ni el control del EZLN han sido los principales obstáculos para que la gente pueda salir de la región y desplazarse hacia otros territorios. En realidad, el principal impedimento ha sido la situación de precariedad y la lejanía de sus pueblos. La mayor parte de los campesinos de la Selva –en particular las mujeres– pasaban sus vidas confinados en sus territorios y difícilmente llegaban a conocer otras regiones del estado o del país. Los únicos que llegaban a conocer la ciudad eran los hombres que iban a gestionar trámites de sus pueblos ante las oficinas gubernamentales. Como explica Z. Bauman (1998), en el mundo globalizado la movilidad se ha convertido en el factor estratificador más poderoso y codiciado; mientras las élites económicas, políticas y universitarias pueden cruzar las fronteras a voluntad, los pobres deben quedarse en casa: "las riquezas son globales y la miseria es local". En este contexto, muchos jóvenes ven en la migración la posibilidad de salir de este confinamiento y de trasladarse hacia otros territorios, aunque para ello tengan que enfrentarse a muros fronterizos cada vez más altos y blindados.

Finalmente, la migración también se vive como "liberación" pero en el sentido de "descarga", es decir, como la posibilidad de "desembarazarse" de ciertas obligaciones

o responsabilidades vinculadas con los cargos y trabajos asignados por la comunidad o el movimiento. Desde esta perspectiva, no se trata de evitar los controles comunitarios –como la prohibición del alcohol o el control de las salidas– se trata más bien de desembarazarse de ciertas obligaciones comunitarias que para algunos militantes pueden resultar pesadas. El ejercicio de la autonomía en las comunidades zapatistas exige un alto nivel de participación ciudadana. Para el buen funcionamiento de los municipios autónomos, las comunidades han creado nuevos "cargos" de trabajo: comités, promotores de educación, promotores de salud, responsables regionales, consejos autónomos, etcétera. La mayor parte de las bases zapatistas tiene algún cargo o responsabilidad, además, se les demanda una activa participación en los eventos, las reuniones y las asambleas del movimiento. Esta demanda permanente de participación en la vida colectiva resulta asfixiante para algunos cuadros zapatistas y puede convertirse en una motivación para dejar la comunidad. Como expresa un joven migrante de un pueblo vecino a María Trinidad:

> Yo mejor salí de la organización, quería quedar libre, sin cargos. Prefiero no tener ningún compromiso con la comunidad, me gusta más estar libre. En el norte tú haces lo que quieres, tú decides solo; allá el trabajo de la comunidad más lo nuestro, siempre tenemos compromisos (Omar, septiembre de 2005, California).

Para la generación de militantes que inició el movimiento es difícil entender que algunos jóvenes –a veces sus propios hijos– vean en la migración una "liberación". Muchos hombres y mujeres de esta generación todavía trabajaron casi esclavizados dentro de las fincas de la región. Para cantidad de ellos su liberación se dio en el momento en que ellos o sus padres salieron de las fincas, emigraron a la Selva, lograron forman sus propios pueblos sobre estas tierras y posteriormente obtuvieron los documentos que los acreditan como los legítimos dueños. Para esta generación ser libre significa, sobre todo, "tener suficiente tierra para cultivar", y no trabajar bajo las órdenes de "un patrón". Don Raúl, 60 años, base zapatista de María Trinidad que lleva más de quince años de participación activa en el movimiento, comenta pausadamente:

> Cómo es la vida [...] nosotros luchamos para no tener patrón y nuestros hijos se van a buscar a su patrón al norte y hasta pagan para ir. Yo no entiendo a los muchachos cuando dicen que quieren libertad y se van a buscar un patrón allá en los Estados, si aquí tienen todo, tienen tierra propia para sembrar, para hacer

> lo que quieran, en cambio allá no son libres, tienen que trabajar para un patrón (septiembre de 2005, Chiapas).

Para esta generación y para muchos de los jóvenes que no emigran, la libertad no tiene nada que ver con tomar alcohol, dejar los cargos o salir del pueblo; dicen que estas restricciones son producto de acuerdos que fueron tomados entre todos los pueblos y no de imposiciones externas. Desde esta perspectiva, la libertad tiene que ver con el acceso a la tierra como medio básico para asegurar su subsistencia, así como con el ejercicio de la autonomía. Como explica un miembro de la Junta de Buen Gobierno:

> Los que se van al norte pierden su libertad primero porque se tienen que andar escondiendo porque no tienen papeles, y dos porque tienen que trabajar con patrón; en cambio aquí estamos en nuestras propias tierras, andamos libremente por donde queramos, nosotros nos mandamos. Por ejemplo, si yo cultivo café, yo sé cuándo descanso, no estoy con un patrón que me va a decir qué hacer, tomo mi pozol cuando yo quiero, si ese día estoy cansado pues no trabajo, porque yo soy dueño de mi tierra. Igual en el municipio, nadie nos va a venir a mandar, nosotros tomamos nuestros acuerdos como lo entendamos (diciembre de 2006, Chiapas).

La migración como aventura

Para algunos jóvenes de la región la migración se ve como una "aventura" personal y colectiva, es decir, una experiencia de naturaleza arriesgada, con un principio y un fin, compuesta por eventos y encuentros inesperados; es una búsqueda de lo extraordinario, de resultado incierto pero movida por la confianza de un buen desenlace.

La migración representa para los jóvenes de la región una oportunidad para salir de su comunidad y de su cotidianidad, para dejar atrás las actividades de todos los días y embarcarse en una empresa desconocida pero a sus ojos prometedora. La migración se ve como la oportunidad de vivir algo extraordinario e incierto, muy diferente a lo que hasta ahora han vivido. Es una forma de cruzar sus fronteras territoriales, pero también las fronteras identitarias, culturales y lingüísticas que los delimitan. En los imaginarios comunitarios lo que la migración ofrece de

extraordinario se asocia por ejemplo con la oportunidad de descubrir lugares lejanos, aprender nuevos trabajos, conocer otras lenguas, encontrar personas de muy diferente origen, etcétera.

En 2005, cuando regresaba de la Selva Lacandona, me encontré en una autobús rumbo a México Distrito Federal a un grupo de campesinos del municipio de Las Margaritas que se dirigía hacia la frontera norte. Me llamó la atención el hombre que estaba sentado junto a mí porque parecía bastante mayor que el resto, se llamaba Vicente y tenía 65 años, una edad a la que muy pocas personas se les ocurre emigrar; le pregunté por qué se iba a Estados Unidos y respondió:

> Yo no me voy al norte por necesidad, no es por ponderarme pero en mi pueblo tengo casa de material, tengo una tienda, tengo cafetales, tierra, no me falta nada. Mis hijos ya están grandes, ya les di todo lo que pude. También ellos me dicen que para qué me voy, pero pues yo les digo que hay que ir a conocer otras caras, oír otras voces, andar un poco. Quiero ir a aprender otros trabajitos. Es como los ricos, que tienen dinero para irse de vacaciones, ellos pueden conocer otros países porque tienen dinero, tienen papeles, nosotros aunque tengamos el dinero no nos dan los papeles, entonces pues la única forma para conocer un poquito pues es con la emigración (septiembre de 2005, Chiapas).

Desde la perspectiva de don Vicente la migración representa sobre todo una aventura, una búsqueda de experiencias lejanas a la vida cotidiana. Para algunos jóvenes de la Selva la salida de sus territorios se vive como "necesidad" de circular, de moverse, una "necesidad" que les resulta tan indispensable como lo económico. Como explica Fernando, un muchacho de la región:

> Todos necesitamos dinero, pero realmente no era pobreza, quería conocer y además ganar algo propio, pero más conocer, como mis hermanos me decían que está bonito, porque allá [en el pueblo] cuentan también que el norte esto y el norte lo otro, los que llegan empiezan a hablar, que aquí, que está todo bonito, todo lujoso, que todo lo tienes, todo está barato, que hay mucho trabajo, y así pues se llena uno de ideas y sí órale voy a ir a ver yo también. Por eso me vine a conocer un poco, porque me gusta andar, de por sí yo ya anduve casi en todos lados allá en la región, me iba, me escapaba, así siempre andaba yo (octubre de 2006, Mississippi).

En la aventura migratoria el sujeto se expone a situaciones desconocidas o arriesgadas, tiene encuentros sorprendentes con personas que le son extrañas, vive en circunstancias inéditas y tiene que emprender acciones atrevidas. El riesgo y la incertidumbre acompañan la migración, están siempre presentes: riesgo de cruzar la frontera por el desierto, de vivir como ilegal en tierras lejanas, de no conocer la lengua ni los códigos de la nueva sociedad, de no encontrar trabajo, de caer en los vicios, etcétera. En gran medida de esto resulta su carácter de "aventura". Pese a las grandes dosis de incertidumbre que contiene la aventura migratoria el futuro migrante tiene confianza en su viaje; la acción migratoria de los jóvenes de María Trinidad está motivada por la esperanza de que les va a ir bien, de que saldrán victoriosos de su aventura. Como dice Simmel (2002:79) el aventurero se fía de su propia fuerza, cree en su buena estrella, aunque el carácter incierto de su viaje le imprima a su aventura una cierta dosis de fatalismo. El migrante se abandona a estos dos sentimientos –confianza y fatalismo–, de ahí que la aventura migratoria se realice, como explica el autor, entre la pasividad y la actividad, entre eso que nosotros conquistamos y eso que nos es dado.

Cuando la migración se vive como aventura, la imagen del migrante se inviste de una fuerte dimensión épica opuesta a la de "desertor". El migrante aparece como una suerte de héroe moderno cuyo viaje se transforma en una odisea, en la que abundan tanto las aventuras adversas como las favorables, y frente a las cuales el protagonista tiene que salir adelante. Esta imagen heroica, en gran medida, se construye durante el retorno a los pueblos de origen, cuando los recién llegados narran sus hazañas del "otro lado" de la frontera. Así, la migración aparece como una prueba personal en la que el migrante tiene que demostrar su "éxito" frente a su familia y la comunidad. Dependiendo del desenlace de la aventura, ésta será considerada positiva o negativa.

La aventura migratoria se vive más como una experiencia personal que colectiva. Aunque la migración se desarrolle en el marco de una red o cadena migratoria, la experiencia vivida pertenece al terreno de lo personal, está teñida de sensaciones, imágenes, impresiones, acciones, expectativas, vivencias particulares y reflexiones que el migrante integra en el discurso sobre su experiencia.

La migración como moda

En 2005 en una de mis estancias en el valle de California encontré por casualidad a algunos jóvenes originarios de diferentes comunidades del municipio de Las Margaritas, platicamos sobre su vida en Estados Unidos y las razones de su partida. Tratando de despertar la nostalgia por su tierra y por el movimiento zapatista comencé a hablar de La otra campaña y de esa nueva etapa en la lucha. Cansados de mi discurso nostálgico, uno de ellos responde: "Pues todo eso estuvo muy bonito, pero mira, el zapatismo ya pasó de moda, yo ahora sigo otra moda que es la migración". Este comentario un tanto "cínico" puede leerse como un intento para poner punto final a mi falta de tacto o como una estrategia para justificar su partida y afirmar su decisión; en cualquier caso, también muestra que la migración se ha convertido en una moda.

Conforme a lo largo y ancho de la Selva se suceden las salidas hacia Estados Unidos, se constituye una red migratoria sólida, un repertorio de acción y un imaginario social positivo sobre el otro lado de la frontera que facilita las nuevas salidas y permite que el fenómeno se reproduzca a gran velocidad. Así, la migración puede convertirse rápidamente en un fenómeno que se autoperpetua. Esto a su vez puede dar nacimiento a una cultura de la emigración, donde las personas migrarían "porque todo mundo lo hace" y no tanto por aspirar a lograr objetivos precisos (Castles, 2006:42).

Cuando el camino hacia el norte queda abierto, la migración se transforma en una moda, es decir, en un fenómeno social abarcador que se impone con fuerza entre un grupo cada vez mayor de personas en un periodo determinado. Para Simmel (1923) la moda siempre está atravesada por una lógica de imitación y otra de distinción, permite satisfacer al mismo tiempo el deseo de afiliación y comunidad y el deseo de diferenciación y aislamiento, es decir, la moda realiza la síntesis entre la necesidad de aceptación, adhesión y seguridad, y la necesidad de singularidad, distinción e individualismo.

Desde esta perspectiva, la migración sería un intento por resolver la tensión permanente entre el individuo y la comunidad, la tensión que emerge del deseo de los jóvenes de distinguirse del grupo, de marcar su diferencia, o para plantearlo en sus propios términos el deseo de "sobresalir", pero al mismo tiempo su necesidad de formar parte de un grupo, ser reconocidos como parte de un colectivo.

La tensión entre una lógica de imitación –como deseo de pertenencia– y de una lógica de distinción –como deseo de diferenciación– se encuentra muy presente en la vida comunitaria. En las comunidades de la Selva hay una búsqueda permanente del igualitarismo que entra en tensión con el deseo de algunos de diferenciación. Esto hace que cualquier moda o cambio se imponga con gran facilidad. En el siguiente testimonio una base de apoyo zapatista de la región que nunca ha emigrado expone de manera lúcida la tensión entre la búsqueda del igualitarismo y la diferencia:

> Lo que nosotros vemos es que en las comunidades existe eso que llaman igualitarismo, todos queremos tener lo mismo, entonces si a un señor se le ocurre que va a pintar su casa, otros lo van a ver y van a decir "yo también quiero pintar mi casa", y van a haber algunos que aunque no tengan dinero van a querer pintar su casa porque todos queremos estar igual. Pero yo debo analizar, pensar que la pintura está de más, es puro lujo, ya no es necesidad, es moda. Así pasa con lo del norte, uno se va, el otro ve que regresa con algunas cositas y también va a querer irse para tener lo mismo, pero es igual, ya es lujo no necesidad (diciembre de 2006, Chiapas).

Efectivamente, en las comunidades de la Selva se aspira al igualitarismo y cualquier cambio o innovación que alguien introduzca con el fin de distinguirse –se trate de su indumentaria, de objetos domésticos, de estilo de vivienda, forma de trabajo o cualquier signo evidente de una diferenciación– será rápidamente percibido por todo el pueblo y al mismo tiempo se volverá motivo de crítica, será objeto de imitación, lo que provocará que se difunda rápidamente hasta que deje de ser un signo de distinción. Por ejemplo, no es raro que si a alguien en la comunidad se le ocurre abrir una tiendita o emprender algún tipo de negocio familiar, al poco tiempo otras familias hagan lo mismo.

Las nuevas salidas al norte están motivadas, en gran medida, por una lógica de la "imitación", cuando los jóvenes ven que muchos de sus hermanos, primos o amigos, se han ido a Estados Unidos también sienten ganas de irse, sueñan con formar parte de un "grupo de pollos"[16] y atravesar el desierto. Como narra

[16] Los migrantes muchas veces son llamados "pollos", ya que son transportados por "polleros".

el periodista Herman Bellinghausen: "en los pueblos indígenas de la Selva y la frontera se ha vuelto una verdadera 'moda' unirse a una cuadrilla de 'pollos'". María Trinidad no ha sido la excepción, cada vez con mayor frecuencia los adolescentes sueñan con irse al norte siguiendo a sus hermanos mayores o amigos, nadie quiere "quedarse atrás", todos quieren "probar" la experiencia y pasar a formar parte de los "norteños". Como explica Nacho:

> Yo me vine porque mi hermano Ramiro estaba por acá, fue de los primeros que se vino y pues también vi que un chingo de raza se estaba viniendo y dije, pues yo también lo quiero ir a probar, hay que ir a ver qué anda haciendo la raza por allá (diciembre de 2006, Mississippi).

Otro ejemplo es el del hijo mayor de Silverio: Mao tiene 19 años, desde que su papá se fue a Estados Unidos sueña con cruzar la frontera. A diferencia de los jóvenes que partieron en la primera oleada migratoria, Mao no recurre a argumentos económicos para justificar su salida, su argumento principal es que "todos sus amigos ya se fueron", por lo tanto él también quiere irse, quiere ser parte de la aventura migratoria para así poder compartir los mismos referentes y la misma experiencia con el resto de los jóvenes.

> Yo también lo quiero ir a probar, todas mis compañías ya se fueron, los que entraban conmigo en la escuela, ya sólo me quedé yo, ya no es igual, está triste [el pueblo] porque antes éramos toda una plebe que íbamos a jugar fútbol, ahora no hay nadie (septiembre de 2005, Chiapas).

Para Mao y para muchos otros muchachos la migración se ve como una forma de afirmarse como parte del grupo de "norteños", quienes entre los jóvenes han adquirido cierta popularidad, asociada con las divisas que envían y con los objetos de lujo que traen cuando vuelven, pero también con todo un nuevo estilo de vestir, hablar y comportarse. Como explica Lucio, un muchacho de María Trinidad que cruzó la frontera en 2004:

> Algunos cuando están allá [en la comunidad] con tan sólo mencionar la palabra "Estados" ya es como que vales mucho, con tan sólo mencionar esa palabra piensan que son más, que valen más que su familia porque tienen dólares, porque

> ya conocieron. Así hay gente, con tan sólo que lo sepan que ya has estado en el norte (octubre de 2006, Mississippi).

Entonces, aunque en las comunidades zapatistas aún predomina una visión crítica de la migración, entre algunos jóvenes ésta se ve como una forma de afirmar su pertenencia a un nuevo grupo que goza de cierto prestigio. Muchos jóvenes "imitan" la acción migratoria motivados por la idea de pertenecer al grupo de norteños. Así, la moda migratoria provoca un doble movimiento: inclusión de unos en una categoría social naciente –denominada "norteños"–, y exclusión de aquellos que no forman parte de esta categoría. Como dice Simmel (1923) con referencia a la moda, asociar y distinguir son las dos caras de una misma medalla, una es la condición de realización y de posibilidad de la otra.

La migración no sólo responde a una lógica de la imitación, también atiende a una lógica de la distinción; para muchos jóvenes emigrar es una forma de diferenciarse y de afirmar su dimensión individual, como ya se dijo; aunque los migrantes van siguiendo el camino abierto por otros y muchas veces se mueven en grupos, la migración es una experiencia personal en la que se expresa la particularidad de cada uno. Algunos jóvenes tienen necesidad de distinguirse y de afirmar su singularidad y su individualidad, lo que no siempre es fácil de realizar dentro de la comunidad. La migración constituye una oportunidad para hacerlo, como explica otro joven de María Trinidad: "yo vine [a Estados Unidos] porque quería sobresalir un poco"; Efraín ve en la migración un medio para distinguirse y destacar al interior de su comunidad, lo que le sería mucho más difícil si se quedara en el pueblo, ya que son comunidades en la que el ideal a alcanzar es la igualdad.

La "distinción" que se afirma con la migración se da tanto con respecto a la comunidad como con las generaciones precedentes y el movimiento; no sólo tiene que ver con el acceso a un nuevo tipo de objetos o bienes personales, se relaciona sobre todo con el tipo de experiencia vivida, es decir, con el hecho mismo de conocer otras tierras, otros trabajos, otras personas que nadie en el contexto comunitario conoce –salvo los que emigraron. Cuando regresan a sus pueblos la distinción se expresa a partir de nuevos comportamientos, vestimenta, forma de hablar, forma de bailar: los norteños tienen un estilo propio. Como explica Simmel (1923), adhiriéndose a una moda, el hombre escoge un estilo de vida que le gusta y le conviene. La moda permite al hombre renovar, traspasar sus fronteras e imponer

cambios continuos y perpetuos, ella pone en cuestión numerosas convenciones y valores sociales.

Como sucede con todas las modas, la distinción que aporta la migración es pasajera, dura el tiempo que los signos materiales de la distinción perduran hasta desaparecer, es decir, cuando la ropa nueva se gasta, los zapatos se rompen, los aparatos electrónicos se descomponen y los dólares que traen se acaban; después de eso el único signo de distinción será la experiencia vivida. Así explica un miembro de la Junta de Buen Gobierno, cuando le pregunto por el cambio que sufren los que se van al norte:

> El cambio es temporal, llegan con gorra, sombrerazo, bota, y a los seis meses se acaba y compran lo mismo que nosotros y ya estamos otra vez vestidos igual, con lo que hay de por sí en la región. Llegan creídos, gordos, quieren matar pollo todos los días, pero al rato que se acaba su dinero ya están tomando otra vez su frijol, su pozol, igual que nosotros. Así pasa, lo que viene del norte se acaba, se descompone y al rato ya estamos iguales todos otra vez. Entonces de qué sirvió que se fueron (diciembre de 2006, Chiapas).

La apertura comunitaria ante la migración

Las primeras salidas de María Trinidad abrieron definitivamente el camino hacia el norte. A partir de este momento las migraciones no han parado, cada salida produce migrantes potenciales ya que fortalece la red migratoria regional, alimenta los repertorios de acción migratoria, así como los imaginarios sociales que estimulan o desaniman la salida de nuevos jóvenes. Frente a la aceleración del fenómeno en muchas comunidades de la Selva, es frecuente que en la región se hable de la migración como una "enfermedad contagiosa" ante la cual nadie es inmune, como explica don Rómulo:

> La idea del norte ya está en la cabeza de todos desde niños, sólo es cuestión que se represente y que digan que se van. Es como cuando uno tiene una enfermedad pero que todavía no se representa, puede uno estar años así, pero la enfermedad ya está adentro y sólo hay que esperar en qué momento se representa (diciembre de 2006, Chiapas).

Este testimonio expresa muy bien cómo en un lapso menor a cinco años la migración se ha convertido para muchos jóvenes en una nueva alternativa de vida, hasta hace todavía poco tiempo la migración hacia Estados Unidos no formaba parte de las estrategias económicas familiares, mucho menos constituía un proyecto personal o un estilo de vida, nadie veía su futuro en la migración. Esto ha cambiado, hoy todos son migrantes potenciales, lo que no significa que todos quieran irse al norte, significa que la idea de migrar se incorpora como una nueva alternativa de vida y queda ahí latente hasta que algún factor la desencadene.

Muchas familias de María Trinidad terminaron por enfrentarse a los dilemas que emergen cuando un hijo, un hermano, un esposo o cualquier otro familiar cercano, decide partir. La migración les coloca en una disyuntiva de difícil solución: ser consecuentes con su posición inicial y rechazar, incluso, la migración de sus propios hijos –aunque implique un conflicto al interior de su familia– o apoyar a sus hijos y negociar su salida con la comunidad, aunque esto suponga cierta pérdida de coherencia con su posición inicial. En muchos casos, aunque los padres se opongan o intenten disuadir a sus hijos no logran hacerlo, la atracción que algunos jóvenes sienten por el norte es muy fuerte. Como explica un militante de un pueblo cercano a María Trinidad:

> En cada familia siempre hay un hijo que es rebelde y que de por sí no va obedecer, entonces aunque les hablemos, aunque les digamos que se queden, ellos se van a ir. Se les habla, se les explica, pero si su deseo es irse pues ya no hay nada que hacer. Cuando se les mete la idea a los jóvenes pues ya no hay cómo. Pero nosotros aquí seguimos resistiendo (Isaías, septiembre de 2005, Chiapas).

Las familias en esta situación tuvieron que flexibilizar su posición y aceptar la partida inminente de sus hijos porque no había forma de detenerlos. La comunidad se da cuenta de que no tiene la fuerza para detener el fenómeno y replantea su posición original: en vez de prohibir la migración de sus bases, la acepta pero intenta regularla. Sabe que si no lo hace otros militantes abandonarán también el movimiento. Como cuenta un base zapatista de María Trinidad:

> Vimos que un chingo de raza se estaba yendo, la mayoría no son zapatistas pero entre la bola ahí se llevan a algunos. Sobre todo a los jóvenes, ellos ya tienen otro pensamiento, y cuando se les mete la idea de que se van a ir ya no hay cómo

> convencerlos, ni por la buena ni por la mala. Por eso tuvimos que aflojar y aceptar que se vayan (don Mauro, septiembre de 2006, Chiapas).

Al interior de las familias pasa lo mismo, los padres tienen que negociar con sus hijos y las esposas con sus maridos. Ningún migrante quiere emprender la aventura migratoria sin el consentimiento de su familia, necesitan del apoyo de su núcleo familiar para llevar a buen término su hazaña, muchas veces es la familia quien les consigue los recursos para la salida. Además en algunos pueblos de la región existe la creencia de que cuando los padres se oponen a la partida de un hijo, éste no podrá atravesar la frontera o tendrá muchos problemas para hacerlo, como explican algunos migrantes de la región: "al que le lloran no pasa". Sin embargo, cuando el joven está decidido a partir lo hace con o sin el consentimiento de la familia, como explica Fernando:

> Mi papá me dijo que tenía la oportunidad de venirme un año, pero que no me fuera a quedar más, él no muy quería que me viniera pero como lo vio que yo ya estoy decidido y que nadie me detenía, pues sólo me ponían reglas y ahí no más (octubre de 2006, Mississippi).

Cada salida al norte pasa por una doble negociación, primero al interior de la familia y posteriormente ante la comunidad. Conforme más personas se van al norte menos margen para negociar tiene la familia y la comunidad.

Actualmente, en todas las comunidades zapatistas los militantes tienen derecho a emigrar hacia Estados Unidos a condición de que lo hagan con la autorización de la comunidad y cumplan con los acuerdos al respecto. La asamblea es el espacio donde se negocian las salidas y se construyen los acuerdos sobre sus términos. Por lo general, en los acuerdos se establece el tiempo que el futuro migrante podrá ausentarse y se define el monto que tendrá que pagar por los trabajos comunitarios que dejará de aportar para su pueblo. El periodo aceptado para ausentarse de la comunidad va de uno a cinco años, por ejemplo, en María Trinidad se permiten cuatro años, pero en comunidades donde la migración es más reciente el permiso es sólo de un año.

El acuerdo no es inamovible, cuando la situación lo requiere los términos de las salidas se renegocian, se tratan de buscar las mejores soluciones ante situaciones inéditas para la comunidad. Como explica una miembro de la JBG,

en un principio, las comunidades de la zona fronteriza acordaron que no se fijaría ningún tiempo límite para ausentarse del pueblo, cada persona definiría de manera individual el tiempo de su migración, el problema es que los hombres comenzaron a ausentarse de cinco a seis años y ya no había quién se hiciera cargo de todas las tareas comunitarias. Esto obligó a replantear el acuerdo comunitario, actualmente el permiso es de dos años y posteriormente el migrante tiene la obligación de quedarse tres años en el pueblo cumpliendo con sus servicios. Se debe señalar que son los propios migrantes quienes vieron la necesidad de normar las salidas para que sus pueblos puedan seguir funcionando. Este tipo de acuerdos se parecen mucho a los que han hecho algunas comunidades oaxaqueñas en las que los altos índices de migración han puesto en peligro el sistema de organización comunitaria (Kerney y Besserer, 2004).

El monto que el migrante debe pagar va de dos mil a cuatro mil pesos por año. Ese dinero se destina a cubrir los trabajos comunitarios que el migrante no podrá realizar en su ausencia. El cobro de cuotas a los migrantes es una práctica generalizada en otras comunidades indígenas de México con altos índices de migración, este mecanismo se ve como una especie de pago de impuesto por los servicios que la familia del migrante goza, y ha permitido que los migrantes conserven su "ciudadanía comunitaria", es decir, sus derechos como miembros de la comunidad. De esta forma, pueden seguir influyendo en la vida política y cultural de su pueblo. Además, gracias a estos recursos, muchas comunidades indígenas han logrado autofinanciar diversas obras de desarrollo social para satisfacer necesidades básicas que el Estado no ha sido capaz de resolver.

Como ya dije, en María Trinidad las primeras salidas se dieron sin lograr un acuerdo comunitario, sin embargo, frente a las subsecuentes migraciones el pueblo logró tejer algunos consensos que permitieron distender el conflicto, por ejemplo, se estableció que el tiempo máximo que puede durar una migración es de cuatro años, y que todos los migrantes tienen la obligación de cubrir sus turnos en los trabajos comunitarios como si estuvieran en el pueblo. A partir de este acuerdo cada migrante tiene que buscar quién lo sustituirá en sus trabajos, por lo general lo hace algún familiar. Antes de llegar a este acuerdo los trabajos comunitarios recaían en los que no emigraban, y los que se iban quedaban en "lista de espera". Conforme el número de migrantes aumentó, los que se quedaron no lograron darse abasto con el trabajo y de ahí surgió la necesidad de rehacer el acuerdo.

En algunas comunidades también se ha vuelto común que en cuanto un migrante regresa del norte se le otorga un cargo comunitario, por ejemplo, cuando Orlando regresó de su primer viaje a Estados Unidos tenía 20 años, a los pocos días de haber llegado le nombraron "responsable comunitario"; con este tipo de acciones se busca descargar de trabajo a los que no emigran, reinsertar a los jóvenes migrantes a las tareas de la comunidad y evitar que en el corto plazo se vuelvan a ir.

La apertura de las bases rebeldes ante la migración no sólo se refleja en la construcción de los acuerdos comunitarios para regular las salidas, también las percepciones se han transformado; poco a poco la migración deja de ser equiparada con la rendición y el abandono del movimiento. Las posiciones frente al fenómeno se matizan, dejan de expresarse en blanco y negro.

Las comunidades zapatistas le han abierto un espacio a la migración. Hoy, casi todas las familias zapatistas de María Trinidad tienen, al menos, un familiar trabajando en Estados Unidos. La migración ya no es vista exclusivamente como el fin de la militancia o como una fuente latente de conflictos que anuncia el término de las solidaridades comunitarias; es aceptada como una nueva estrategia para ganarse la vida. Para los migrantes es además una forma de rehacer su vida, es una aventura en la que proyectan un deseo de "recomposición personal".

La vida del otro lado

En septiembre de 2006 encontré por primera vez a Silverio en Estados Unidos, hacía tan sólo sietes meses que había cruzado la frontera. Estaba establecido en Arvin, California, una localidad de 14 000 habitantes, 80% de origen hispano, ubicada entre las ciudades de Los Ángeles y Bakersfield, cuya principal actividad productiva es la agricultura.

Silverio vivía en un pequeño cuarto en ruinas situado en el patio trasero de la casa del mayordomo para el que trabajaba, compartía su habitación con otros migrantes originarios de Chiapas y Veracruz, y había perdido contacto con sus compañeros de María Trinidad. Silverio explica que "en el norte uno se tiene que

mover para donde hay mejor trabajo, y si tus compañías no quieren venir pues ni modo, además de por sí siempre me ha gustado andar solo".[17]

Durante casi año y medio, Silverio trabajó como jornalero agrícola en el valle de California, como todos los migrantes sin papeles el trabajo lo conseguía por medio de mayordomos, es decir, intermediaros que se dedican a enganchar a los emigrantes para ubicarlos en los diferentes campos de cultivo. La utilización del sistema de subcontratación es una estrategia de los propietarios para evitar eventuales problemas con las autoridades por la contratación de migrantes en situación irregular, además, esta práctica les permite sortear sus responsabilidades frente a los trabajadores.

Silverio cuenta que "en el norte es puro trabajar, yo no sé si es martes, si es domingo, siempre es igual". Todos los días se levantan a las cuatro de la mañana para preparar sus alimentos; a las cinco pasa el mayordomo para llevarlos en su camioneta a los campos de cultivo –que por lo general se encuentran a varias horas de camino. Una vez en los campos, cumplen con jornadas de nueve horas de trabajo, el pago recibido varía según la actividad y la época del año, sin embargo es muy inferior al promedio anual que se gana en Estados Unidos. Pese a todos los mitos que hay sobre lo fácil que es ganar dinero en el norte, lo cierto es que para Silverio, en estos primeros siete meses, no ha sido nada fácil y aún no logra pagar la deuda que contrajo en su pueblo –alrededor de 30 000 pesos–. Además de que no siempre puede conseguir trabajo, los gastos en Estados Unidos son muy altos, tiene que pagar renta, servicios, transporte para llegar a los campos, sus herramientas de trabajo, su comida. También le descuentan impuestos, les cobran comisión para cambiar su cheque y enviar su dinero.

Pese a todas estas dificultades Silverio no se arrepiente de haber ido al norte, y le otorga un sentido fundamentalmente positivo a su migración. El día que encontré

[17] Lo cierto es que para ese momento todavía no existía una red migratoria consolidada entre los migrantes de María Trinidad ni se habían podido capitalizar los repertorios de acción colectiva construidos en el transcurso de la lucha zapatista. Muchos de estos jóvenes se encontraban desperdigados por los pequeños pueblos rurales de California y otros más en los estados de Alabama, Carolina del Norte y del Sur, Mississippi, Florida, etcétera. Como explica un joven migrante: "uno no escoge adonde llega, todo depende de la suerte". Efectivamente, aunque los jóvenes salgan en grupo de su comunidad es frecuente que durante el trayecto se vayan separando, ya sea porque les tocan polleros diferentes o porque una vez en el norte cada uno trata de moverse hacia donde ve mejores posibilidades de trabajo.

a Silverio en Arvin, California, yo estaba afectada al ver su situación: lejos de su familia, en condiciones que yo percibía como de mayor precariedad, expuesto a la explotación y la discriminación que viven los migrantes en Estados Unidos. Mientras comíamos con sus amigos yo no dejaba de recordarle sus años gloriosos en el zapatismo. En un momento le conté que unas semanas antes había encontrado por azar en una librería una revista en la que había una foto suya de cuando era zapatista, Silverio me respondió: "Bueno, pues de eso ya sólo el recuerdo, pero yo sigo haciendo historia, mira hasta dónde estoy". Me lo dijo con la certeza de alguien que tiene la capacidad de adelantarse a su época, seguro y sin nostalgias por un movimiento que tuvo mucho sentido y ocupó un lugar central en su vida, pero que ahora pareciera que quedó atrás, al menos momentáneamente.

Con todo, sería precipitado lanzar hipótesis sobre el futuro de Silverio y de muchos otros jóvenes como él; nadie sabe si van a regresar a sus pueblos, si van a retomar la lucha zapatista, si se investirán en nuevos procesos de acción colectiva, si la migración circular se volverá una forma de vida. Lo único que es posible vislumbrar es que hoy al interior de las comunidades rebeldes coexisten en tensión y en permanente negociación dos proyectos distintos: el del sueño zapatista, que busca satisfacer aspiraciones colectivas así como transformar la sociedad; y el de la migración, que busca la satisfacción de necesidades y aspiraciones personales muy concretas y que, aunque no se lo proponga, está transformando radicalmente a las comunidades y al país entero. En medio de esta tensión se están reinventando nuevas formas de compromiso militante, nuevas relaciones sociales, nuevas maneras de vivir juntos.

Visiones y sentires sobre el deterioro ambiental

Un punto de partida para el manejo sustentable y la autonomía

Adriana Gómez Bonilla

Introducción

La Selva Lacandona representa la mayor extensión de bosque tropical perennifolio de México. Este ecosistema genera importantes beneficios para los humanos tanto en el ámbito local como global, ya sea en forma de recursos naturales o a partir de los procesos biológicos que ocurren en la Selva. Por lo tanto, existen muchos y distintos intereses en esta zona que generan que las comunidades del lugar estén amenazadas de desalojo. Para lograr la conservación de este ecosistema es necesario promover procesos que permitan a los actores locales decidir sobre la forma de manejo y aprovechamiento de sus recursos. Asimismo, es fundamental, entender cómo los actores locales perciben el ecosistema y sus trasformaciones, ya que ello influye en las decisiones que toman.

Este trabajo se desarrolló en el municipio autónomo Ricardo Flores Magón, localizado en la Selva Lacandona, que pertenece al Caracol de La Garrucha. El propósito del mismo fue entender lo que veían y sentían los miembros de este municipio autónomo respecto al deterioro ambiental; es decir, cuál es la percepción social de los problemas ambientales.

Los hallazgos principales indican un reconocimiento del deterioro ambiental por parte de las mujeres y los hombres de todas las edades. Para los zapatistas los problemas ambientales son causados directa o indirectamente por las políticas gubernamentales. Las consecuencias se resumen en una disminución de la calidad de vida. De igual manera, manifiestan una preocupación por la condición del

ecosistema; esto impulsa la búsqueda de alternativas para detener el deterioro ambiental y realizar un manejo sustentable, ya que es un punto importante para garantizar la autonomía del municipio zapatista.

Los procesos que buscan la sustentabilidad se enfrentan al desafío de establecer diálogos para entender las necesidades e intereses "reales" de los actores locales (Godínez y Lazos, 2003). El análisis de las visiones y el sentir derivados de las percepciones sociales pueden ayudar a conocer el significado y los valores que las personas le otorgan a los ecosistemas (Kaus, 1993; Lazos y Paré, 2000).

¿Qué son las percepciones sociales?, ¿de dónde surgen las visiones y los sentires?

Para entender la forma en que cada grupo ve y siente cualquier acontecimiento, se tiene que hacer una breve referencia de lo que son las percepciones sociales, ya que éstas se conforman con las visiones y sentires; lo que finalmente está detrás de las acciones.

Las creencias y los conocimientos se relacionan con las percepciones sociales, pueden influirlas. Si se considera la percepción como la información recibida mediante los sentidos y la información proveniente de la ciencia, los medios de comunicación y otras personas (Whyte, 1985), en esta última fuente de información se pueden agrupar las creencias y los conocimientos sobre el medio ambiente que tienen los diferentes actores. Asimismo, no se puede perder de vista que toda la información recibida está mediada por la personalidad, los valores, los roles y las actitudes de quien percibe (Whyte, 1985).

Otra aportación importante es la propuesta de Lazos y Paré (2000), quienes entienden las percepciones ambientales como las comprensiones y sensibilidades de una sociedad sobre su ambiente natural, incluyendo conocimientos, organizaciones, valores que generan preferencias determinadas, formas de selección, así como los mecanismos para la resolución de conflictos. Las percepciones se reestructuran constantemente e influyen en las acciones y decisiones que se toman. Esta definición es retomada para el presente escrito, ya que el motivo para realizar un estudio de las percepciones en un municipio autónomo es tratar de entender qué está influyendo en las decisiones que toman sus miembros acerca de los recursos naturales derivados de los ecosistemas que los rodean.

En este trabajo se utilizó el enfoque interpretativo, el cual trata de entender las percepciones subjetivas, comprender los fenómenos e interpretarlos dentro del contexto social y cultural en el que están insertos los sujetos (Cantrell, 1996). Las consideraciones de verdad de las personas son más importantes que cualquier realidad objetiva, la gente actúa de acuerdo con lo que cree, por lo tanto, lo que piensan los individuos tendrá consecuencias sobre sus acciones (Fetterman, 1988). La información se obtuvo a partir de los métodos de la entrevista a profundidad y la observación participante.[1]

Las visiones y los sentires de los zapatistas sobre el deterioro ambiental

Los resultados indican un reconocimiento del deterioro ambiental entre las mujeres y los hombres de todas las edades. Entre los principales problemas se encuentran cambios en el clima –precipitación y temperatura–, disminución de los recursos derivados de las selvas primarias y acahuales, deterioro del suelo –pérdida de fertilidad y compactación–, así como el aumento de las plagas.

> Sí, la Madre Tierra se ha destruido mucho, y eso es muy malo porque de ella vivimos; si se muere, nosotros también moriremos junto con ella.

Disminución de los recursos derivados de las selvas primarias y acahuales

La montaña es el nombre que los zapatistas utilizan para referirse a las selvas primarias o maduras.[2] La mayoría de los entrevistados consideran que disminuyeron los recursos derivados de la selva debido a que cada vez hay menos área de montaña.

[1] Para el análisis de datos se utilizó un programa llamado Atlas-Ti 4.2 (Scientific Software Development, 1997). Es un programa para análisis cualitativo. A las entrevistas y las notas de campo se les hicieron varias lecturas, para seleccionar las ideas o las citas relacionadas con el deterioro ambiental, sus causas, sus consecuencias en la construcción de la autonomía y las alternativas que consideraban adecuadas los entrevistados.

[2] Se considera selva madura o primaria a una asociación vegetal que tiene una altura y una complejidad estructural que sugiere una antigüedad sin disturbio de cuando menos 80 o 100 años.

Asimismo, la recuperación natural de la montaña ha disminuido, por lo tanto lo mismo ocurre con los acahuales.[3]

Entre los recursos que disminuyeron se encuentran todos los derivados de la vegetación y los animales para usos medicinales, alimenticios, ornamentales, combustibles y para la construcción. Casi todos mencionan que en la actualidad es necesario ir más lejos para conseguir madera, leña, plantas o animales. Por lo general, las tareas de recolección y caza son realizadas por los hombres, sin embargo, debido a la gravedad de la situación las mujeres lo identifican y manifiestan su preocupación. Algunos entrevistados agregan que la pérdida de recursos se relaciona con el desmonte de los cerros.

> No, ya no hay animales como antes, más antes aquí luego te ibas y encontrabas animales, casi que llegaban solitos. Pero ahora ya no, para encontrarlos hay que ir lejos, lejos [...] Si quieres plantas pa'curar o pa'la comidita ya no muy se encuentran.
> No, las mujeres casi no vamos a la montaña, mejor les pedimos a los hombres que nos traigan una plantita o si encuentran algún animalito pa'comer [...] pero no muy hay, ya no como antes, desde que se acabaron las montañas los animales se fueron.

Cambios en el clima

Los cambios en el clima incluyen la precipitación y la temperatura. Sobre este punto, las explicaciones eran contradictorias. Para algunos entrevistados la precipitación aumentó en relación con el pasado, mientras que para otros disminuyó; en ambos casos argumentan sus respuestas a partir de lo que ven cotidianamente. Para quienes ha aumentado la lluvia mencionan que ahora los ríos llevan más agua. En contraparte, aquellos que piensan que la precipitación disminuyó tienen como referencia las sequías que han afectado sus milpas.

[3] Se denomina *acahual* (un término indígena nahua) a toda la secuencia de vegetaciones reconocidas desde el momento en que se abandona un terreno agrícola o ganadero hasta que termina por reconvertirse en una selva madura. Se calcula que este proceso dura entre 70 y 100 años (Toledo, 2000).

En cuanto a la temperatura, tampoco hay un consenso en las opiniones. Algunos consideran que hace más calor y otros que hace más frío que antes. Sin embargo, hay una tercera opinión para quienes no se ha dado ningún cambio, en este punto es importante resaltar la edad de los entrevistados, ya que se trata de personas menores de 20 años. A diferencia de los que consideran que sí ha cambiado la temperatura que pertenecen a todas las edades, algunos argumentan que han sentido los cambios y hacen comparaciones con el pasado.

> Está fuerte el calor y no llueve, más antes no era así, cuando llegamos por estas tierras llovía mucho y era más fresco, los ríos llevaban mucho agua y hasta se llevaba el puente. Con toda esa agua las milpas crecían mucho, mucho.

Los cambios en el clima, principalmente de temperatura, más de la mitad de los entrevistados lo relacionan con la deforestación, ya que consideran que los árboles mantienen "la frescura". Para explicar la disminución en la precipitación también hay respuestas vinculadas con las creencias. Algunos entrevistados, sin importar si eran hombres o mujeres, mencionan que ahora llueve menos, una de las explicaciones que dan es a partir de la creencia de que los monos aulladores llaman a la lluvia y el problema es que los han matado.

> Hace más calor cuando se quitan los árboles, porque el agua se seca más rápido y el sol da refuerte, ya no hay sombra, y si hay que caminar un poco ya es muy cansado, porque el sol quema.
> La gente mata y mata a los saraguatos y no entienden que eso tiene su problema, porque es que ellos llaman [a] la lluvia.

Deterioro del suelo

Los suelos afectados no son sólo aquellos que están en las milpas, sino también los que están en los solares, huertos o alrededor de la comunidad; están deteriorados porque no permiten que crezcan los cultivos, ya sea por falta de fertilidad o porque no tienen la profundidad necesaria para sembrar. De igual manera mencionan que los suelos están muy duros, fracturados y compactados, por lo que no retienen agua. Algunos entrevistados relacionan el deterioro del suelo con la falta de árboles,

ya que éstos generan hojarasca que sirve como una cubierta protectora para que el suelo no se maltrate con el aire, la lluvia o con el paso de la gente. También señalaron que la tala alrededor de las tierras de cultivo provocó que ya no llegaran nutrientes a los suelos.

> Esta tierra no muy sirve, casi no quiere dar maicito, porque está muy dura, ni parece tierra sino arena, para sembrar es mejor que esté chiclosa [...] Se fue haciendo dura porque las vacas la pisoteaban refuerte y también porque no hay árboles cerca que tiren sus hojas para que se vuelva suave.

Cuando se preguntó si la falta de fertilidad del suelo se podía solucionar utilizando agroquímicos, la respuesta de todos los entrevistados –hombre y mujeres– fue un "no" contundente. Además, casi todos comentaron que si los suelos tenían problemas ahora era debido a que antes se habían utilizado fertilizantes, los cuales son una trampa porque sólo ayudaban los primeros años, después ya no servían.

> El químico no sirve, sólo nos hace dependientes, es como una droga, cada vez se necesita más y más [...] una vez que se agarra ya no se puede dejar, por eso mejor no usar nada de químicos.

Aumento de plagas

Respecto al aumento de algunas plagas, entre las que se encuentra la "gallina ciega",[4] genera daños considerables a los cultivos principalmente de maíz debido a que provoca que las plantas se sequen, por ello la alimentación de las comunidades zapatistas no está asegurada, volviéndolas dependientes del maíz que llega de fuera y que algunas veces es de mala calidad.

> Con esa gallina ciega se secan las milpas y el problema es que no hay maicito, y nosotros de eso vivimos. Si no hay maíz lo tenemos que comprar y el que venden es malo, se pudre luego luego, y tampoco sirve como semilla para sembrarlo, casi no da.

[4] Un coleóptero del género *Phyllophaga*.

Otra plaga que genera preocupaciones es el "comején", éste destruye la madera, en algunos casos afectando las casas y los muebles. El problema principal es que una vez que ataca se debe reemplazar toda la madera afectada. Algunos entrevistados comentan que no siempre era fácil encontrar maderas buenas y resistentes como el canchán, el cedro, la caoba o el amate. Además implica seguir talando.

Otro problema relacionado con las plagas tiene que ver con la aparición de fauna "nociva" en los cultivos. Entre los animales mencionados se encuentran los ratones, las tuzas y las hormigas arrieras. El problema principal que tienen es sobre la subsistencia, ya que disminuye el tamaño de las cosechas, incluso en algunos casos pueden acabar con lo de toda la temporada y dejar sin maíz a una familia.

"La arriera puede terminar con toda una milpa, y cuando eso pasa nos quedamos sin comida, es peor a que no llueva".

Lo que provoca el deterioro ambiental y sus consecuencias desde la visión de los zapatistas

Desde la percepción de los zapatistas del Marez Ricardo Flores Magón, el deterioro ambiental está estrechamente relacionado con las circunstancias sociales y políticas; también está ligado a la explotación y a las condiciones de desigualdad en que han vivido los pueblos indígenas. Las consecuencias del deterioro son que afectan la subsistencia y la calidad de vida de las comunidades, debilita la resistencia, por lo tanto impide la autonomía. De igual forma, varios entrevistados hacían énfasis en el desagrado que les provocan los sitios deforestados o la ausencia de animales, ya sea porque éstos se vean directamente, porque son un recurso alimenticio, como por los sonidos que emiten y que conjuntamente con los ríos, lagunas y paisajes, generan un espacio de tranquilidad en la montaña.

> No es que a los campesinos les guste mucho ver que ya no hay montaña, que ya no hay árboles, que los animales ya se fueron, que no se oyen los pájaros o que ya no se puede cazar de vez en cuando.

Un sentimiento común entre los entrevistados es que es injusto culpar a los pueblos del deterioro ambiental, ya que se critica lo que hacen las comunidades,

incluso en algunas ocasiones se pretende reubicarlas para que no destruyan la selva. Sin embargo, a los responsables como los finqueros nunca se les pide que cedan sus tierras para reforestación, a pesar de que ellos son los que talaron la selva.

> Dicen mucho que los pueblos destruyen la selva, que talan, que cazan, que se están acabando todo, y con ese pretexto quieren quitarnos nuestras tierras y mandarnos a otro lado. Pero del finquero no dicen nada, y a él no le quitan ni una hectárea.

En los entrevistados de mayor edad se encontró la idea de que los proyectos del gobierno son una contradicción, ya que durante muchos años promovían el desmonte y de repente todo cambio y prohibieron la tala. Pero no dieron otras opciones que permitieran la subsistencia de las comunidades, por eso cuando se empezaron a organizar se discutió que era necesario retomar el conocimiento de los abuelos para evitar seguir destruyendo el medio ambiente, aunque también se han ido incorporando nuevos conocimientos aportados por compañeros solidarios.

> No nos gusta ver el cerro pelón, pero no hay opciones para comer, las comunidades tienen poca tierra, unas pocas hectáreas por familia, en cambio un finquero puede tener 3 000 o 4 000 hectáreas para él solo.

La sobreexplotación

Respecto a la extracción excesiva de algunos recursos derivados de "la montaña" y de los acahuales, los entrevistados consideran que el problema de la sobreexplotación es resultado de que el gobierno con sus proyectos promueve la idea de que la tierra no es un ser vivo, sino sólo una mercancía, por lo tanto a algunas personas ya no les interesa cuidarla.

También consideran que hay algunas personas que extraen más recursos de los que necesitan, en consecuencia ha disminuido la cantidad de los mismos. En el caso de los animales consideran que algunos pobladores los cazan para vender sus pieles o los atrapan para venderlos como mascotas para los soldados, quienes pagan un buen precio.

La ganadería

Anteriormente, algunas tierras fueron ranchos ganaderos. En estos sitios se talaron todos los árboles, después se sembró zacate para alimentar a las vacas, mismas que pastaban libremente por amplios potreros. Posteriormente los zapatistas retomaron las tierras, ya no había ganado, los dueños de los ranchos se lo habían llevado mucho tiempo antes. Estos acontecimientos ocurrieron entre 1994 y 1998. A partir de entonces se inició un proceso de recuperación de los ecosistemas, principalmente selva alta perennifolia. Un entrevistado comentó que al principio sólo había algunas herbáceas[5] y posteriormente empezaron a crecer árboles que hay en la montaña: cedro, caoba y chicle, aunque aún están en etapa de crecimiento. En este momento, consideran que los terrenos son acahuales. Sin embargo, dudan de que la vegetación vuelva a ser como era antes, que regresen los animales silvestres y que conjuntamente generen los beneficios que con anterioridad aportaban.

> No, esta tierra es muy mala, no sirve para nada, y va a tardar mucho en volver a ser montaña. Eso es porque durante mucho tiempo estuvieron aquí las vacas; aunque ahora ya no están, la tierra ya no es buena.
> No sabemos si volverá a ser como antes, cuando había montaña, porque ya no llegan las semillas de los árboles que hay en la montaña, y si no hay árboles los animales no bajan, entonces ya no podemos sacar animales para comer de aquí.

Los programas del gobierno

Entre las causas del deterioro percibidas están algunos programas gubernamentales como el Programa de certificación de derechos ejidales y titulación de solares urbanos (Procede), Oportunidades, el Programa de apoyos directos al campo (Procampo), y las plantaciones de palma africana, este último no proviene directamente del gobierno, pero el grupo que lo promueve tiene su respaldo. La mayoría de los entrevistados no especifican cómo afectaba cada programa al

[5] Las herbáceas son plantas que crecen primero cuando se inicia un proceso de recuperación de las selvas, normalmente son de tamaño pequeño y no desarrollan troncos gruesos ni tienen madera.

ecosistema, sólo algunos comentan ampliamente el caso del Procede, mientras que otros consideran que el deterioro es provocado cuando se juntan todos los programas.

El Procede es un programa de certificación de ejidos a partir del cual el gobierno proporciona certificados de propiedad a los campesinos por sus tierras, esto permite que se puedan vender a personas ajenas a la comunidad o a empresas, quienes pretenden instalar maquiladoras, proyectos ecoturísticos y de bioprospección, así como monocultivos. Esta situación genera que las personas de las comunidades tengan que trabajar en dichos lugares recibiendo un pago injusto por su trabajo; al mismo tiempo se pierde la identidad de los pueblos.

> Primero, llegan los del mal gobierno a las comunidades y dicen que hay que aceptar el Procede, que nos va a beneficiar y que así los indígenas ya tendrán seguras sus tierras, que nadie se las pude quitar. Pero [...] eso no es cierto, porque cuando se certifica viene gente de fuera y compra las tierras, y las comunidades se tienen que ir; pero eso sí, los que compraron la tierra meten proyecto de ecoturismo, de biocoyotes o de palma africana, y ya vendida la tierra los pueblos no pueden hacer nada.[6]

Otra consecuencia del Procede es que genera divisiones en las comunidades, también dificulta el establecimiento de acuerdos necesarios para evitar el deterioro o tratar de revertirlo, como sería el caso de cuando se decide establecer zonas para conservación. Lo anterior son espacios donde la comunidad establece que no se puede realizar ninguna actividad productiva, en otros terrenos se pueden extraer recursos como plantas, cazar o aprovechar la leña y madera.

> Con el Procede quieren que las comunidades se peleen y destruir la organización. El mal gobierno quiere que nosotros como indígenas le vendamos nuestras tierras para dárselas a los que quieren hacer proyecto de ecoturismo y también a los biocoyotes [...] mmm, pero no van a poder porque nosotros ya estamos organizados y no nos vamos a dejar.

[6] Los biocoyotes es la forma en que los entrevistados le dicen a quienes hacen bioprospección, ya que el coyote tradicionalmente era quien pagaba un precio injusto por las cosechas, lo cual consideraban una forma de robo. Debido a que la bioprospección es un robo de conocimiento, quien la realiza es un tipo de coyote.

En el caso del ecoturismo los entrevistados no creen que sea una opción de subsistencia[7] ni para cuidar el ecosistema, ya que implica la destrucción de espacios en la montaña donde se construyen casas para recibir a los turistas, aunque los representantes del gobierno decían que no provocaría daños, los originarios no lo creían, porque la gente que venía de turista destruían; además consideran que no tienen respeto por las costumbres ni por "la Madre Tierra". Un entrevistado comentó que en otros lugares donde había ecoturismo las cosas estaban muy mal.

> No, eso del ecoturismo no sirve. Pura mentira que es ayuda para indígenas, yo fui a Chajul, allá por Benemérito, y hay uno de esos proyectos, de eso del ecoturismo. Pero la gente está bien jodida, porque ya no tienen ni tierras [...] Dicen que no destruyeron la selva, pero mentira, yo vi que sacaron muchos árboles y que cuando cruzan la laguna es en una lancha que deja muy sucia el agua, también luego los que llegan a ese como hotel se llevan animales y plantas, y seguro que eso también daña a la montaña, sólo que no lo dicen.
> El ecoturismo es sólo para beneficiar a los gringos que están con el mal gobierno, que quieren llevarse las riquezas de la selva y la quieren privatizar, para que ya no sea de las comunidades.

La bioprospección tampoco se ve cómo beneficia, ya los entrevistados consideran que no sirve para conservar el ecosistema ni mejora las condiciones de vida de las comunidades. Para buscar las plantas hay que abrir más caminos en las montañas. De igual forma, piensan que la extracción de las plantas a largo plazo podría generar la extinción de algunas especies. Además, este punto genera inconformidad entre los entrevistados, debido a que piensan que es una falta de respeto y un robo del conocimiento de las comunidades indígenas.

Consideran que la bioprospección sólo beneficiaría a las empresas farmacéuticas, mientras quienes viven en las comunidades no tienen acceso a los medicamentos, debido a su alto costo. Algunos entrevistados comentan que algunas veces han llegado personas de una universidad de Estados Unidos, quienes preguntaban por las plantas medicinales y ofrecían dinero. Pero en las comunidades no cayeron en su

[7] El ecoturismo es una forma de turismo que no afecte significativamente a los ecosistemas. Sin embargo, hasta ahora no existen criterios claros para definir qué requisitos debe tener un proyecto de ecoturismo para no impactar negativamente al ecosistema.

trampa porque conocían la experiencia de los compañeros de otras organizaciones de Los Altos de Chiapas.

> Por aquí vieron unos biocoyotes, querían información de las plantas para curar, pero no le dijimos nada porque ya sabemos que se querían robar el conocimiento, como hicieron por allá en Los Altos. Luego creen que el indígena no sabe nada y le pueden engañar, pero eso ya no [...] porque estamos organizados y nos pasamos información de los que quieren venir a robar o a quitarnos nuestros recursos.
> Vinieron unos señores, yo creo que como gringos, andaban pregunte y pregunte por las plantas. Pero fue acuerdo no hablar con ellos, porque se llevan las plantas que curan, pa'que las farmacia hagan sus medicinas, y aquí nosotros como indígenas no podemos comprarlas porque están muy caras.

Algunos entrevistados mencionan que los programas gubernamentales promueven los monocultivos, entre los que se encuentra la palma africana.[8] Comentan que algunos no zapatistas que tenía terrenos conservados o como acahuales talaron todos los árboles para sembrar palma africana. A cambio el gobierno ofreció 800 pesos por cada hectárea de monocultivo.

De igual manera consideran que esta palma daña los suelos, ya que pierden fertilidad y absorbe mucha agua, además estos cultivos no crecen si no se utilizan agroquímicos. Otro aspecto es el bajo precio al que compran los frutos, el kilo lo pagan en 50 centavos y la cosecha es muy pesada, ya que es una planta muy alta y con espinas.

> No sirve de nada esa palma, porque tarda mucho en crecer y la pagan bien barato a 50 centavos el kilo. Eso es proyecto de gobierno junto con el Procede, afectan mucho la tierra y la montaña.

Los entrevistados más viejos mencionaron que en parte el gobierno es responsable de la deforestación, ya esta situación fue promovida por las políticas

[8] Los monocultivos de palma africana, aunque no son originarias de la Selva Lacandona se han promovido en el sureste como una opción en lugar de granos básicos con la idea de crear plantaciones grandes. A partir de los frutos de esta palma se extrae un aceite, el cual es ampliamente utilizado en la industria.

gubernamentales cuando se dio la dotación de tierras, ya que debían talar los árboles para mantener la propiedad de la tierra.

Las formas en que la guerra de baja intensidad afecta al medio ambiente

Los entrevistados mencionaron que otro problema era el programa Moscamed, con el que el gobierno atacaba las comunidades bajo el pretexto de eliminar la mosca del Mediterráneo. Aunque, también comentaron que en realidad lo que hacen es arrojar líquidos que provocan que los árboles y las milpas se sequen, por lo tanto piensan que también afecta a las plantas de la montaña, al mismo tiempo que contaminan el agua de los ríos.

Respecto al programa Moscamed, hasta este momento no existe ningún análisis toxicológico de lo que utiliza. Los entrevistados comentaron que los zapatistas del Marez Ricardo Flores Magón todavía no han hecho la denuncia formal. Pero los zapatistas de Amparo Aguatinta llevan varios años denunciando las consecuencias.

> De repente oímos, entonces volteamos a ver, y ahí está la avioneta de ese programa Moscamed, viene echando un químico, después por donde pasó se mueren las plantas y a los niños si están cerca les duele mucho la cabeza. Eso lo hacen para atacar a las comunidades en resistencia.
> Aquí en Flores Magón no hay denuncia [...] Sólo los compañeros de Amparo Aguatinta, ellos sí han hecho denuncias y denuncias [...] El mal gobierno dice que es para evitar las plagas, pero eso es su mentira [...] lo hace para chingar a las comunidades zapatistas.

Otra causa de deterioro son los incendios. Desde la visión de los entrevistados, los responsables de los incendios han sido paramilitares pagados por el gobierno, quienes han quemado las montañas para evitar que las bases de apoyo zapatista obtuvieran comida, medicinas, materiales de construcción, entre otros recursos. La idea de destruir la montaña era dejar sin esos recursos a las bases de apoyo y así debilitar la resistencia. Otros responsables de los incendios fueron los militares, quienes a propósito quemaron las montañas con el pretexto de buscar a los zapatistas.

Un objetivo más de los incendios era acusar a las bases zapatistas de estar destruyendo la selva, argumentando que cuando trabajaban la milpa bajo la técnica de roza, tumba y quema, no tenían cuidado y el fuego se salía de control. Al respecto los entrevistados enfatizaron que eso era sólo un pretexto para promover el desalojo de sus comunidades.

> Hay lugares donde la selva está muy destruida, porque hubo incendios. El gobierno les pagó a los paramilitares para que quemaran y así joder la resistencia y a la organización.

Sobre la roza-tumba-quema, algunos entrevistados comentaron que ya no queman, mientras que otros sí lo hacen, pero toman en cuenta si hay mucho viento, en las orillas no dejan nada que se pueda quemar y se pide ayuda de otros familiares, entre todos se cuida que el fuego no se extienda y siempre se hace "guardarraya".[9]

Alternativas

Manifiestan una preocupación por la condición del ecosistema, lo cual está impulsando la búsqueda de alternativas para detener el deterioro ambiental y realizar un manejo sustentable, ya que esto es un punto importante para garantizar la autonomía del municipio.

Hacer acuerdos para no destruir a la Madre Tierra

Algunos entrevistados comentan que al interior del municipio hay acuerdos para evitar el deterioro del ecosistema. Esos acuerdos incluyen el uso adecuado de los recursos naturales derivados de la montaña, es decir, no extraer más de lo que se necesita y si es escaso dejarlo, sobre todo porque toma en cuenta que se deben guardar esos recursos para las generaciones futuras.

[9] Guardarraya es un espacio donde no hay nada, y que se deja alrededor del terreno que se va a quemar.

> Acordamos cuidar la naturaleza. No puede ser usada para su venta. No pueden cortar los árboles sin permiso de la comisión de tierra y de agrario. Para aquellos que no la respeten, se castiga con la siembra de hasta 20 arbolitos y además tendrán que cuidarlos. También existe el acuerdo con otros municipios de reforestar.

Respecto a los acuerdos, éstos se llevan a cabo en diferentes niveles. Entre comunidades, cuando hacen una negociación para dejar áreas de reserva o de conservación, donde no se puede realizar ningún tipo de actividad ni extractiva ni productiva; otras donde no se puede talar, pero sí colectar plantas [...] Un nivel de acuerdo es el municipal, incluye la regulación del desmonte para tierras de cultivo, ya que cuando la población aumenta y las tierras no son suficientes, entonces se busca reubicar a los zapatistas. Aunque ellos evitan el desmonte de la selva, una opción ha sido utilizar "las tierras recuperadas", las cuales en su mayoría son zonas que antes de 1994 eran ranchos ganaderos. Sin embargo, esto implica dificultades para la subsistencia de las bases de apoyo, debido a las condiciones que presentan estas tierras. A pesar del deterioro, los entrevistados expresaron que la ventaja que tenían era la facilidad para lograr acuerdos, debido a que todos eran zapatistas.

En el ámbito del Caracol también hay acuerdos para evitar el deterioro ambiental. Destacan aquellos relacionados con la prohibición para extraer madera por personas ajenas a las comunidades o a quienes lo hagan con fines comerciales. El argumento principal de este acuerdo es la importancia de cuidar los recursos, ya que no son infinitos. "Es acuerdo de la Junta de Buen Gobierno no dar permisos a contratistas para sacar maderas en tablas o rollo".

De los aspectos contemplados en los acuerdos están la contaminación, el uso de agroquímicos y la destrucción de la montaña –tala excesiva e incendios–. Asimismo, se menciona la prohibición de cazar saraguatos o monos aulladores, ya que existe la creencia de que atraen la lluvia. "Al que caza saraguatos se le castiga, eso no está bien, pues no son malos porque llaman a la lluvia".

Los entrevistados comentan que no usan agroquímicos. Al principio, las bases de apoyo zapatista dejaron de usarlos como una forma de resistencia, para no depender del gobierno. Sin embargo, al pasar el tiempo se dieron cuenta que ni los fertilizantes ni los plaguicidas eran necesarios, ya que sus cosechas después de varios años seguían siendo buenas, a diferencia de los cultivos de los no zapatistas que empleaban agroquímicos. De hecho, los zapatistas han percibido diferencias

en la salud, ya que quienes no estaban en resistencia frecuentemente tenían dolor de cabeza, fiebre, vómito y algunas veces hasta se morían sus hijos pequeños.

> Los zapatistas no usamos ningún tipo de químico porque estamos en la resistencia [...] son venenos pa'la tierra y pa'nosotros. Se ve, luego luego con los priístas, dicen que es pa'que dé más la tierra, pero no es así, porque cada siembra necesitan más.
> El químico hace daño, mucho daño, sólo trae enfermedad, yo lo vi con los priístas, que les duele la suya su cabeza, luego no pueden comer, porque na'más puro vómito y vómito [...] hasta los chamaquitos luego se les mueren, porque eso es puro veneno.

Reflexión sobre el cuidado del ecosistema

Algunos entrevistados mencionan que a partir de los proyectos de educación y de salud han reflexionado sobre la importancia de mantener las costumbres de los pueblos indígenas, aunque sólo aquellas que ayudan a tener una vida digna. Pero que las costumbres "malas" debían cambiar, entre las cuales se encontraba el consumo de alcohol. Al mismo tiempo, los zapatistas consideran importante integrar nuevos elementos que algunas veces vienen de la sociedad civil y que pueden ayudar a cuidar los recursos naturales. Por lo tanto, en conjunto forman las ideas zapatistas que contribuyen a la resistencia y a la organización, pero sobre todo a la construcción de la autonomía.

> En las capacitaciones de educación discutíamos que no había que avergonzarnos de ser indígenas, que hay que escuchar la palabra de los abuelos pa'cuidar a la "Madre Tierra". Pero también usar lo que aprendíamos de otros compañeros, porque el conocimiento lo construimos entre todos, y en eso ayudan un poco los compas de la sociedad civil.
> El promotor de salud, decía que no debíamos usar Gramoxone [agroquímico] porque eso nos enfermaba y destruía a la tierra.[10]

[10] El Gramoxone es un agroquímico de los más utilizados en las comunidades de la Selva Lacandona; fue promovido por las dependencias gubernamentales como parte de los paquetes tecnológicos surgidos como resultado de la Revolución Verde.

Por medio de algunas tradiciones se aprende sobre el respeto a la Madre Tierra, así como que los recursos no son infinitos y que no se puede extraer más de lo que se va a utilizar, de lo contrario los recursos se terminan, afectando gravemente a la resistencia y la autonomía de las comunidades. De igual forma para algunos entrevistados la escuela oficial trataba de terminar con las tradiciones, por lo tanto indirectamente también contribuía con el deterioro ambiental.

> El maestro oficial dice que todo lo que viene de fuera es lo único que sirve, que lo que enseñan los abuelos no sirve, que hay que olvidarlo [...] Que eso de hacer fiestas para la Madre Tierra son puras tonterías.

Los entrevistados expresaron que era necesario retomar las costumbres y los "saberes de los abuelos", por medio de éstos se podían encontrar algunas alternativas para evitar o revertir el deterioro ambiental, principalmente en el caso de la pérdida de fertilidad de los suelos y la erosión. Algunos comentaron que para no usar agroquímicos sembraban una leguminosa llamada "nescafé" –frijol corona–, asimismo utilizaban el policultivo para diversificar su milpa o su cafetal.[11] Las estrategias anteriores se consideran que provienen de los abuelos y que dan buenos resultados.

> No uso nada de químicos, pero mi milpa y mi cafetal dan buenas cosechas, yo le hago como lo hacían los abuelos cuando no había nada de eso de los químicos, con "nescafé" y sembrando muchas cosas en la milpa, luego hasta se dejan árboles como el de papaya o mamey.
> En mi cafetal metí muchos árboles de frutas, luego también sembramos verdura y plantas para curar la enfermedad.

Algunas bases de apoyo zapatista relacionan la sustentabilidad con la solución de las demandas zapatistas por los propios pueblos,[12] a partir de la construcción

[11] El nombre científico del "nescafé" es *Macuna* spp. Mientras que el policultivo consiste en sembrar varios cultivos en un mismo terreno, por ejemplo en la milpa se siembra maíz, frijol, calabaza, entre otros.

[12] Las demandas zapatistas son los requisitos mínimos necesarios para tener una vida digna, según los zapatistas. Cuando ocurrió el levantamiento en 1994 parte de lo que se puso en evidencia

de la autonomía zapatista. Los entrevistados expresaron que para cada demanda se buscan formas de resolverla, ya sea mediante proyectos productivos, capacitaciones o de formación de cooperativas, pero todo lo anterior sin destruir el ecosistema y pensando en las generaciones futuras.

También consideran importante platicar con todos los miembros de las comunidades –hombres, niños, mujeres y ancianos–, explicando que para la resistencia y la subsistencia de las comunidades zapatistas es necesario no usar agroquímicos, no tirar basura, no usar semillas transgénicas, no sembrar palma africana, hacer "guardarrayas" o brechas cortafuego cuando se queman los terrenos para evitar que el fuego llegara hasta las montañas, talar sólo lo necesario, reforestar cuando sea posible, no cazar animales por diversión sino por necesidad, cuidar el lugar donde viven los animales y hacer fiestas cuando inicia el ciclo agrícola.

Un aspecto que se encontró fue el papel "regulador" de algunas creencias en el acceso a los recursos naturales, que en algunos casos han contribuido a evitar el deterioro. Entre las cuales se encuentran el cuidado a la Madre Tierra y la existencia del guardián de la montaña,[13] el papel de los saraguatos en la presencia de lluvia y el "sombrerón". Respecto a la Madre Tierra, representa a una proveedora, pero castiga cuando se rebasan los límites y se la descuida, como ocurre cuando se usan agroquímicos. La Madre Tierra incluye las zonas dedicadas a la agricultura, la montaña y los acahuales, es decir, de alguna forma hace referencia a toda la naturaleza o ecosistemas y agroecosistemas. En la percepción de quienes viven el municipio, todo lo que les rodea tiene un mismo origen; aunque se ha transformado, mantiene una relación y es un continuo.

La Madre Tierra tiene algunos seres imaginarios que se encargan de cuidarla, como el guardián de la montaña, quien castiga a las personas que cazan más animales de los que necesitan o que lo hacen por maldad; de igual forma a quienes extraen más madera o plantas de las que necesitan, provocan incendios o destruyen la montaña. Otro personaje es el "sombrerón", aunque no hay un consenso sobre su participación en el cuidado del ecosistema.

---

fueron las condiciones de vida de las comunidades indígenas, las cuales no tenían resueltas las once demandas: salud, educación, alimentación, tierra, trabajo, techo, libertad, autonomía, justicia, democracia, paz.

[13] El sombrerón y el *ya val wits* son imaginarios colectivos relacionados con el manejo de los recursos naturales.

Discusión

Dentro del deterioro ambiental se percibe la disminución de recursos generados por las selvas primarias y los acahuales, así como los problemas de fertilidad de la tierra, los cambios en el clima, el aumento de plagas...

El reconocimiento del deterioro va acompañado de una preocupación por sus consecuencias, respecto a esto puede influir por un lado la información que llega a las comunidades, a partir del intercambio de ideas con compañeros de otras comunidades que se encuentran dentro del EZLN. Algunos autores señalan que las percepciones relacionadas con los problemas ambientales no son fijas, sino que se encuentran en constante reestructuración donde el intercambio de ideas es fundamental (Whyte, 1985; Arizpe *et al*., 1993; Lazos y Paré, 2000). Asimismo, Arizpe *et al*. (1993) sugieren que en el reconocimiento de las consecuencias del deterioro se encuentra particularmente la deforestación, donde influye más la organización que la pertenencia étnica.

Dentro de las percepciones se encontró que algunos individuos con más edad daban más detalles y reconocían el deterioro de forma integral. Al respecto Godínez y Lazos (2003) sugieren que la edad influye en la percepción, debido a que los mayores han visto las trasformaciones del ecosistema. Esto sirve para entender porqué los más viejos identifican las consecuencias de la tala, así como los cambios en el clima, debido a que algunas trasformaciones del ecosistema no se notan inmediatamente sino en una escala de tiempo más larga (Maass *et al*., 2005). Asimismo, la identificación de las consecuencias está relacionada con el tiempo que las personas tienen viviendo en la zona (Daltabuit *et al*., 1993).

Según la percepción de algunos entrevistados ha habido cambios en el clima. Para interpretar esto es necesario tomar en cuenta los datos meteorológicos, ya que Whyte (1985) encontró que las poblaciones afirmaban que había cambios en el clima, aun cuando los datos empíricos no lo constataban. Sin embargo, para la zona de estudio no se tienen datos meteorológicos; se puede entender que la idea de un cambio en el clima refleja una preocupación por las consecuencias que presentan estos cambios en la subsistencia. Un ejemplo es la escasez de agua, lo cual limita el crecimiento de lo que se siembra en la milpa.

La cosmovisión genera una manera de actuar, misma que puede conformar una institución comunitaria que sirve para reglamentar el acceso a los recursos (Lazos y Paré, 2000). Algunos trabajos encontraron que hay una correspondencia entre

los humanos y la naturaleza (Boege, 1988; Neurath, 2000), lo cual influye en la percepción y ésta a su vez en la acciones que no generan deterioro ambiental.

Las creencias de la Madre Tierra, el guardián de la montaña y el sombrerón forman parte de un aspecto cultural y de regulación de la organización del grupo. Esta idea es reflejo del mundo simbólico que hay entre los tseltales y los ch'oles, pero que adquirió particularidades a partir de pertenecer a una organización política como el EZLN. Debido a que a estos imaginarios se les atribuye que proveen más recursos a las bases de apoyo que a los de otras organizaciones, existe la idea de que los zapatistas sí respetan a estos guardianes, ya que es parte de la revalorización de las costumbres.

Lazos y Paré (2000) sugieren que en algunos casos las instituciones externas como la escuela, las religiones, así como el reconocimiento de los derechos individuales sobre las tierras, contribuyen a una transformación en la creencias reguladoras. De igual forma, otros autores encontraron que el surgimiento del EZLN ha impactado al respecto en la región (Reygadas *et al*., 2006). En el caso del Marez Ricardo Flores Magón se han mantenido las creencias reguladoras, probablemente debido a que no aceptan nada proveniente del gobierno, como parte de la estrategia de resistencia, lo cual ha provocado que la influencia de instituciones como la escuela oficial sea menor. Aunque sí reciben algunas propuestas externas provenientes de la sociedad civil, éstas no han generado la pérdida o descrédito de las creencias y costumbres reguladoras del acceso y conservación del ecosistema; la permanencia de las creencias puede obedecer a que hay una identidad que refuerza este tipo de entendimiento.

Una de las causas percibidas del deterioro se relaciona con los programas gubernamentales, así como con las circunstancias sociales, políticas y económicas; al respecto probablemente ocurre lo que proponen Arizpe *et al*. (1993), cuando hay un conflicto o varias formas de ver una circunstancia, las percepciones se reestructuran a partir de las discusiones y el intercambio de ideas. Las bases de apoyo discuten sobre el deterioro ambiental y se genera una forma nueva de entenderlo y de afrontarlo, por lo tanto de alguna manera generaron su propia percepción sobre el tema en cuestión.

En el caso del Procede, que promueve la certificación de ejidos, a través de los años se ha dado un debate sobre si la propiedad individual realmente conduce a la conservación del ecosistema. Una de las posiciones sugiere que cuando hay un libre acceso conduce al agotamiento de los recursos naturales, por lo tanto la

opción es la propiedad privada (Hardin, 1968).[14] Sin embargo, hay evidencias que demuestran que si hay instituciones locales sólidas y reglas claras,[15] la propiedad comunitaria puede garantizar la permanencia de los recursos y por lo tanto evitar el deterioro (Ostrom, 2000; Barton Bray y Merino, 2004). No se puede afirmar que en todos los casos la propiedad comunitaria garantice la conservación, pero tampoco la privada, eso dependerá de las circunstancias particulares (Lazos y Paré, 2000). En el caso del Marez Ricardo Flores Magón todo indica que individualizar la propiedad no ayuda a la conservación, ya que se desarticulan las instituciones locales que la promueven. Asimismo se sugiere que dichas instituciones se han fortalecido con la organización.

Sobre los agroquímicos, Reygadas *et al*. (2006) señalan que dejar de usarlos no es forzoso, que lo único obligatorio para los zapatistas es no recibir nada del gobierno, pero si los agroquímicos provienen de otra parte sí los reciben. Sin embargo en esta investigación se encontró que efectivamente en un principio los agroquímicos se dejaron de usar porque provenían del gobierno, posteriormente y a partir de un proceso de reflexión ya no se utilizan, debido a que causan daño a la tierra y a la salud, independientemente de cuál sea la fuente de provisión de los mismos.

Las plantaciones de palma africana se consideran por los miembros del Marez Ricardo Flores Magón como una causa de deterioro. En general para cualquier tipo de plantación de una sola especie implica el reemplazo de la vegetación natural, lo cual produce una reducción en la diversidad biológica local. El proceso de regeneración natural de las plantas de selva deja de ocurrir en las plantaciones. La baja ocurrencia de animales dispersores de semillas en las plantaciones, tales como aves y mamíferos voladores –murciélagos– y arborícolas, puede ocasionar una disminución de la lluvia de semillas de plantas nativas.[16] Esto significa que si

[14] La teoría de Hardin (1968) es conocida como "La tragedia de los comunes", y ha servido de base para impulsar la ruptura de los sistemas comunitarios y colectivos, argumentando que no es posible conservar entre muchos.

[15] En este trabajo las instituciones locales se entienden como las plantea Ostrom (2000), quien las define como las reglas, normas y acuerdos que permiten el funcionamiento de las estructuras comunitarias.

[16] La lluvia de semillas de plantas nativas es la reserva que permite que sigan surgiendo plantas cuando otras mueren.

después de varias cosechas se abandonara el área de las plantaciones, la regeneración de selvas en estos sitios sería un proceso difícil de operar (Ceccon y Martínez-Ramos, 1999). Las plantaciones de palma africana generan impactos adicionales debido a la utilización de agroquímicos y por ser una planta exótica (WRM, 2001). Éstas han sido presentadas por las agencias gubernamentales como una alternativa para combatir la pobreza en las comunidades rurales. Su promoción en Chiapas obedece a varios factores: porque produce ganancias altas, emplea poca mano de obra, no requiere de muchos insumos, e implica poco riesgo para los empresarios. Por lo general son los campesinos quienes aportan la tierra y la mano de obra. Sin embargo, no controlan el proceso productivo, sólo la extracción del fruto (WRM, 2006). Los zapatistas son conscientes de las consecuencias y de qué intereses están detrás de los monocultivos como los de palma africana, por lo cual se han opuesto.

Otra causa más del deterioro es la ganadería. Algunos autores mencionan que la promoción de ésta en las comunidades de Las Cañadas obedeció al reordenamiento internacional del trabajo, durante la década de 1950, asignándoles a los trópicos la producción de proteínas. La percepción de los zapatistas sobre las consecuencias provocadas por la ganadería se puede entender a partir de que han visto el agotamiento de la fertilidad y la compactación de los suelos, así como el incremento de la deforestación. La ganadería refleja la confrontación entre dos formas de apropiación del espacio: la indígena-campesina y la empresarial (Ascencio-Franco, 1998). La ganadería, como se ha llevado a cabo en la región desde hace varios años, es incompatible con la conservación (Santos *et al*., 1993; Ortiz-Espejel y Toledo, 1998; Toledo, 2000).

En la guerra convencional, las fuerzas armadas buscan salir al campo de batalla para proteger a la población civil, mientras que en la guerra de baja intensidad se busca lo contrario, ya que todo lugar, empezando por la mente, es el ámbito de batalla (Bartolomé, 1999). Por lo tanto, en la GBI el ejército usa el mínimo de la fuerza militar, directa y abierta, logrando reducir la visibilidad de la guerra y la oposición entre la sociedad civil. En cambio, para el grupo objetivo de la contrainsurgencia, la GBI representa una guerra de desgaste o de exterminio, a partir del ataque a mecanismos políticos, económicos, sociales y culturales (Martín-Baró, 1990; Pérez *et al*., 2002).

En este sentido, las bases de apoyo del municipio Ricardo Flores Magón perciben que el programa Moscamed y los incendios provocados por el gobierno tienen como objetivo final debilitar a la organización, ya que afecta por un lado

la montaña y por otro los cultivos. Además, como no es un ataque abierto y es de difícil comprobación, la sociedad civil tiene poca información de que esto pasa.

El reconocimiento del deterioro en el Marez Ricardo Flores Magón es un punto de partida importante en la búsqueda de alternativas, ya que cuando no se identifica ocurre lo que señalan Arizpe *et al*. (1993), al no distinguirse el problema la solución solamente se busca a partir de un cambio de zona donde se repiten las mismas prácticas que generan deterioro ambiental, es decir, no es una solución de raíz, como podría ser la búsqueda de alternativas con menor impacto ecológico.

El entendimiento de las percepciones sociales del deterioro ambiental, manifestadas a partir de las visiones y los sentires, adquiere relevancia en esta zona, ya que el Marez Ricardo Flores Magón se localiza cerca de la Reserva de la Biosfera de Montes Azules, la cual forma parte de la Selva Lacandona. En general se trata de una zona de gran importancia debido a sus recursos naturales, además de tener una posición estratégica en términos geopolíticos (Barreda, 1999; Delgado, 2004).

Alrededor de los recursos naturales de la Selva Lacandona existen diversos actores e intereses. En forma resumida dichos actores se pueden agrupar en dos posiciones: quienes consideran que la naturaleza debe ser conservada y que no hay espacio para grupos humanos, consideran que los sitios como la Selva Lacandona valen a partir de su mercantilización, donde las comunidades locales tienen poca participación en la toma de decisiones respecto a los recursos que hay en sus territorios. Esa visión conservacionista sólo tiende a recuperar lo local, porque han descubierto que se puede comercializar en un esquema globalizado; ejemplos son el ecoturismo, la bioprospección o monocultivos. Proyectos de este tipo son presentados como opciones productivas que garantizan el cuidado del medio ambiente, pero en realidad lo que buscan son el saqueo y la explotación de las comunidades locales (Delgado, 2004).

La segunda posición sería lo contrario, es la visión de la autonomía, la cual critica al neoliberalismo y considera que los actores locales tienen que ser quienes decidan cómo utilizar los recursos, pero sobre todo cuáles serán las estrategias para conservarlos, al mismo tiempo que se respeta la forma en la que interactúan con el ecosistema.

La disputa entre las dos posiciones se incrementa cada vez más, ya que los conservacionistas tienen prisa por disponer de los recursos naturales de la zona. Sin embargo, la resistencia de las comunidades zapatistas es mayor. Ante los fracasos por desalojar a las comunidades, y así lograr apoderarse de los recursos

naturales y su conocimiento, los intereses conservacionistas, en complicidad con el gobierno mexicano, han optado por la violencia en forma de militarización, argumentado un dramático aumento en las actividades delictivas, especialmente del narcotráfico (Delgado, 2004).

Una opción para detener la embestida neoliberal encabezada por las organizaciones conservacionistas internacionales es la construcción de la autonomía, ya que es un proyecto local que además de poder garantizar el desarrollo sustentable abre la esperanza a que procesos similares ocurran en otros sitios.

Algunos autores como Escobar (2000), sugieren que los modelos de naturaleza provenientes de lo local no parten de la dicotomía sociedad-naturaleza, sino de un todo integrado donde la naturaleza no se mercantiliza. Por lo tanto, la propuesta de autonomía zapatista, específicamente lo que ocurre en el Marez Ricardo Flores Magón, constituye una visión de desarrollo y prácticas de subsistencia alternativas al capitalismo. Los zapatistas construyen opciones que retoman lo local, al mismo tiempo incorporan elementos nuevos, pero los resignifican para adaptarlos a las condiciones de las comunidades y de la resistencia zapatista.

Conclusiones

Los resultados permiten un acercamiento general hacia las visiones que tienen las bases de apoyo de este Marez respecto al deterioro ambiental. Debido a que el objetivo que generó este trabajo era conocer la percepción del deterioro del medio ambiente, aquí no se profundiza en el origen de las percepciones ni en las diferencias o similitudes que hay con los miembros de otras organizaciones políticas en la zona.

En general, se puede concluir que dentro del Marez Ricardo Flores Magón se identifica el deterioro del ecosistema, al mismo tiempo que hay una preocupación y se están tratando de buscar alternativas tanto en el ámbito individual como en el colectivo. Destacando que están convencidos de que a partir de la organización y la solución de las demandas se puede evitar el deterioro ambiental. Asimismo, en este Marez lo político se mezcla con lo cotidiano, al mismo tiempo no se visualiza la resolución de las demandas sin pensar en la sustentabilidad, lo cual incluye la conservación de la selva.

Otro aspecto que resalta es que algunas creencias pueden servir como elemento útil para lograr resistir al esquema neoliberal, a la vez se construye un esquema diferente, que incluye un cambio en la relación que existe con la naturaleza, donde ésta sólo es vista por algunos como mercancía.

Fotografía tomada en el Caracol de La Garrucha.

CONCLUSIONES

Luchas "muy otras": reflexiones sobre procesos en marcha

Bruno Baronnet
Mariana Mora
Richard Stahler-Sholk

Este libro representa un un ejercicio de auto-reflexión crítico colectivo que tiene como fin investigar y acompañar los procesos de autonomía de las comunidades indígenas zapatistas, y a la vez explorar el papel de la investigación académica en su relación con los movimientos sociales. Junto a Andrés Aubry sostenemos que los científicos sociales tienen una obligación ética de reconocer explícitamente su función e incidencia en procesos sociales de contestación ante el poder dominante. Lo ilustra la experiencia de negociación de los *Acuerdos de San Andrés* en materia de derechos y cultura indígena, en donde los indígenas alzados protagonizaron el proceso, y los académicos tuvieron que aprender a orientar su análisis sociolingüístico y antropológico hacia las necesidades de la *praxis* del movimiento. En el mismo sentido, la producción de conocimientos en los municipios autónomos representa un aprendizaje mutuo, en el cual los "sujetos" de estudio cuestionan y toman un papel participativo en la elaboración del diseño e interpretación del estudio de su realidad.

Nuestro enfoque apunta hacia un giro en la relación entre teoría y acción en los movimientos sociales. De acuerdo con la lógica de la autonomía zapatista, la investigación debe intentar no reproducir las relaciones históricas de dominación en la producción y apropiación del conocimiento, sino apuntar hacia procesos descolonizadores de las ciencias sociales, tema que se desarrolla en las reflexiones epistemológicas en el capítulo de Mariana Mora.

El libro no pretende ser un esfuerzo objetivo y neutral, ya que la "objetividad" es una construcción ideológica que presupone la superioridad del observador e invisibiliza las relaciones de poder en el *statu quo* del contexto en el cual se realiza la investigación. Nuestra apuesta ha sido distinta, a partir de un posicionamiento

político y ético explícito, que busca elaborar investigaciones, generar procesos de recopilación de "datos" de forma distinta, y devolver el trabajo en espacios colectivos a los mismos sujetos. Le apostamos a que esta producción de conocimientos se puede insertar en procesos de reflexión colectiva y alimentar luchas de transformación social. Como declaró Cecilia Santiago en una de nuestras sesiones de trabajo, uno de los objetivos del libro consiste en mezclar concientemente lo que algunos separan entre investigación y activismo, para ubicar las formas en las que reflexionamos, teorizamos y construimos saberes en el ir y venir de ambos. Escribir desde la acción y la reflexión ha sido uno de los retos, planteamientos y compromisos que este libro coloca sobre la mesa del debate.

En otra de las reuniones colectivas realizadas entre los autores, Kathia Núñez expresó que uno de nuestros retos consistía en inventar distintas metodologías para conocer la realidad. En ese sentido, el libro funciona como un reflejo de lo que vemos, sin pretensión de afirmar categóricamente que esto es la *realidad*, por eso se presenta la necesidad de que sea una herramienta para generar diálogos. Así, el texto se vuelve un medio, una pequeña pausa que da cuenta de procesos ya emprendidos y un punto de partida para seguir generando saberes distintos, siempre con el compromiso de transformar las relaciones de poder inherentes a cualquier "diálogo" entre saberes.

Esta compilación explora la especificidad de un movimiento que reivindica identidades y derechos indígenas, como parte de la producción de nuevas subjetividades políticas. De esta manera, los argumentos de los distintos capítulos apuntan hacia las múltiples dimensiones y efectos de la cultura política zapatista. Las prácticas culturales zapatistas descritas demuestran esfuerzos por ampliar las fronteras de la ciudadanía liberal que se limita al ámbito individual, con base en una ficticia igualdad entre individuos extraídos de sus relaciones sociales (contraste que se esboza en el capítulo de Alejandro Cerda). En un periodo de globalización de las políticas (neo)liberales, el zapatismo se enmarca en el contexto de un auge latinoamericano de reivindicaciones de derechos colectivos indígenas y otros movimientos sociales antisistémicos. La visión zapatista que se vive en las comunidades autónomas está reflejada en parte por el reclamo al derecho de tener derechos, que se coloca como un desafío fundamental al poder hegemónico.

A la vez, los textos describen otras prácticas políticas que revientan y revierten los mismos límites impuestos por la categoría de ciudadanía, misma que se inscribe dentro de los mecanismos regulatorios del Estado hacia diversos sectores de la

población. Desde esta óptica, el cuestionamiento al ordenamiento vertical de la sociedad desde los ejes de clase, etnia y género, generan nuevas identidades políticas que desestabilizan lógicas de gobernabilidad neoliberal del Estado mexicano. Como bien nos recuerda el texto de Shannon Speed, la relación entre el gobierno y los gobernados al interior de los municipios autónomos zapatistas rompe con las prácticas regulatorias de la entidad soberana, particularmente en las expresiones de las lógicas actuales de gobernabilidad neoliberal.

Las particularidades de la autonomía zapatista y la búsqueda de una nueva conceptualización de lo universal

En las dos últimas décadas la autonomía ha sido retomada por diversos movimientos sociales de distintas índoles como una estrategia de resistencia y, en algunos casos, de rebeldía, contra los efectos de la globalización neoliberal y la violencia estatal. En ese sentido la lucha zapatista desde sus municipios autónomos forma parte de tendencias generales, a la vez que responde a procesos históricos específicos que generan sentidos particulares.

El planteamiento político representa, en primer lugar, una respuesta al legado corporativista del viejo partido de Estado, al rechazar la interlocución con las instituciones oficiales. De esta manera, se distingue de una serie de organizaciones campesinas que en las últimas décadas buscaban independizarse del monopolio partidario-corporatista del PRI, sin cuestionar los fundamentos del modelo político y económico (Moguel, Hernández y Botey, 1992; Harvey, 2000; Pérez, 2005; Bartra, 2009; Hernández en Gasparello y Quintana, 2009). También, responde a los reclamos de otros sectores del movimiento indígena de ejercer su derecho a la autonomía y a la libre determinación como parte de la transformación de las relaciones históricas de opresión. A estos significados de la autonomía, mujeres bases de apoyo reclaman su derecho a la autonomía sobre sus cuerpos, como respuesta a los actos de violencia sexual a los que han sido expuestas como parte de actos neocolonizadores.

Las aportaciones zapatistas al quehacer político se pueden apreciar considerando la autonomía de forma integral y transversal, que recorre por medio de diferentes sectores y aspectos de las relaciones sociales –como son la salud, la educación, la producción agrícola, las experiencias de autogobierno– y regiones del zapatismo.

Como se destaca en el capítulo de Neil Harvey, se trata de un proyecto de alcance contrahegemónico, frente a las nuevas condiciones marcadas por el biopoder, entendido en el sentido foucaultiano de las prácticas de subyugación de cuerpos y poblaciones por los Estados modernos.

Lo que cada capítulo de este libro enfatiza es que la transformación social se encuentra en la cotidianeidad de los procesos de la autonomía, incluyendo la creación de nuevas instituciones y organismos. La experiencia de los Marez en educación autónoma en sus comunidades, por ejemplo (presentada en los capítulos de Bruno Baronnet, Raúl Gutiérrez, y Kathia Núñez) marca diferencias importantes con los modelos hegemónicos de la "interculturalidad", que vacía la identidad cultural de las relaciones desiguales de poder y de la concentración de recursos político-económicos. Los espacios de participación que se abren en las asambleas en tierras recuperadas, en los proyectos sociales y productivos en comunidades "en resistencia", y en el liderazgo rotativo en los concejos municipales autónomos y Juntas de Buen Gobierno, tienen potencial de transformar la conciencia y las relaciones sociales cotidianas. De esa forma, se están construyendo nuevos sujetos sociales en la figura de los jóvenes promotores de educación, de salud, de agroecología y de comunicación, integrados a la vida política local por medio de los cargos civiles en su comunidad y región de origen. Como son nombrados –y pueden ser destituidos– por las asambleas de sus propias comunidades, los promotores zapatistas obtienen su legitimidad de ellas, y no tienen que rendir cuentas a esferas ajenas de poder. Esto implica que sus prácticas cotidianas estén marcadas por una entrega de sí mismo al servicio de sus compañeros que los vigilan, sin intereses materiales y pretensiones de acaparar puestos de poder local.

Asimismo en materia de salud, entendida en el sentido amplio que incorpora no solamente los aspectos físicos, sino también los psíquicos entre el individuo y su entorno colectivo, las bases de apoyo generan nuevas prácticas que contrastan con el enfoque de la medicina convencional en la eliminación de enfermedades. Al examinar la búsqueda colectiva de soluciones a las patologías sociales (capítulos de Cecilia Santiago, Ximena Antillón, y Angélica Rico), se enfatizan las respuestas comunitarias a los efectos de la guerra integral de desgaste, o en términos militares contrainsurgentes "guerra de baja intensidad". La contrainsurgencia forma parte dialéctica de las luchas sociales, y la experiencia zapatista demuestra cómo el sentido de comunidad juega un papel fundamental en la capacidad de resistencia de los movimientos sociales. Las identidades colectivas en sus dimensiones de género

y etnia se reflejan, a la vez, en la incorporación del conocimiento herbolario en la curación comunitaria por parte de las mujeres promotoras de salud, expresado en los testimonios citados en el capítulo de Melissa Forbis. No se trata del rescate de un pasado místico y romántico, sino de la acción consciente y colectiva de comunidades que están conformando nuevas subjetividades sobre la marcha.

El proyecto de transformación social en las comunidades autónomas pone en relieve los temas de economía política y recursos naturales, resaltando la relación entre la base material y la organización social en los procesos de cambio, problemáticas que se investigan en los capítulos de Richard Stahler-Sholk y Alejandra Aquino. Los retos de la "sustentabilidad" en la reproducción comunitaria subrayan la tensión entre la necesidad de subsistir dentro del esquema socioeconómico existente y el proyecto de transformación de dicho esquema. Ninguna sociedad es autárquica, y la realidad de los flujos migratorios enfatiza las limitaciones estructurales enfrentadas por las comunidades indígenas, al igual que el sector rural latinoamericano en general. En este contexto, la construcción de una nueva conciencia ecológica (tema explorado en el capítulo de Adriana Gómez) forma parte del proyecto autonómico, y de su conflicto político con el modelo de desarrollo impulsado por el Estado neoliberal mexicano. Lo que se perfila, más que un "modelo económico zapatista", es un proceso endógeno y diverso de las prioridades de las comunidades, como alternativa al sometimiento a la lógica aplanadora del capital trasnacional. Desde estas especificidades, emergen elementos novedosos del quehacer político que se encauzan dentro de una redefinición de lo que se entiende por lo universal.

Uno de los elementos resaltados en los capítulos es la diversidad de expresiones y la flexibilidad del proyecto zapatista de autonomía. No se trata de un solo modelo rígido, que pretenda imponerse sobre otras colectividades sociales que se organizan para desafiar las estructuras que las marginalizan. Más bien los esfuerzos de las bases zapatistas por construir "otro mundo posible" sirven de inspiración para que otr@s se constituyan en sujetos sociales que luchan de acuerdo con sus propias experiencias; propuesta expresada en junio de 2005 con la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, con la cual da inicio La otra campaña. Precisamente por ser un proceso abierto –"un mundo en donde quepan muchos mundos", según el discurso zapatista– La otra convoca a diversas expresiones anticapitalistas, sin pretender definir un modelo alternativo mundial. En la época actual del capitalismo global, sigue el dilema de cómo generar propuestas alternativas desde la sociedad sin

tomar el poder del Estado que sigue facilitando los procesos de acumulación del capital trasnacional. Las resistencias también deben globalizarse, y a eso apunta la convocatoria zapatista.

Un segundo elemento se ve reflejado en lo que definimos como pedagogías de la autonomía –es decir, procesos heurísticos que transforman la conciencia y la subjetividad colectiva de los participantes desde la *praxis*. El acto de autogobernarse y la autoreflexión que conlleva, permite romper con los legados hegemónicos del sistema, quebrar el monopolio de conocimientos "técnicos" de los gobiernos neoliberales, y generar otra realidad de "política prefigurativa" que representa otros futuros posibles. La experiencia zapatista es un ejemplo de inspiración anticapitalista, no es un modelo único y acabado para exportar. Se está difundiendo y extendiendo como ejemplo en forma diversa, ya sea por "Caracoles" y municipios autónomos que se construyen en otras partes, o por la incorporación de varios principios zapatistas a otras luchas organizadas. En ese sentido nuestro enfoque sitúa las experiencias y perspectivas comunitarias en el contexto de las nuevas formas de lucha contra las fuerzas hegemónicas globales. Cabe notar que esta exploración de las diversas prácticas y expresiones de la autonomía contrasta con aquellos que insisten en ver el zapatismo como un proyecto centralizado, jerárquico y militarizado, porque si fuera así se vería una uniformidad y homogeneidad de las prácticas en las comunidades.

La búsqueda de nuevos imaginarios y prácticas de lucha de liberación, por medio de la autonomía, se da en un contexto de militarización de las regiones con presencia zapatista (y cada vez más extendida en el ámbito nacional), una militarización del territorio que ha tomado posiciones semipermanentes. A la par se están cerrando espacios por medio de la criminalización de la protesta social, estrategia que se evidencia por ejemplo con la represión en San Salvador Atenco y en Oaxaca durante 2006, y luego el ataque paramilitar en mayo de 2010 contra la caravana de apoyo a los indígenas triquis de San Juan Copala, Oaxaca, que se habían declarado autónomos desde 2007. Frente al intento zapatista de construcción de redes de resistencia planteada por La otra campaña, que había comenzado a cambiar la agenda y el discurso político nacional durante el año electoral 2006, el gobierno buscó descarrilar la iniciativa al golpear a los grupos que se adherían a La Otra. El marco estratégico de la contrainsurgencia se ha caracterizado como una guerra de baja intensidad que llamamos *guerra integral de desgaste*. Es una estrategia que busca socavar desde adentro los movimientos

antisistémicos. En la nueva fase de la contrainsurgencia que se perfilaba en 2009-2010, el énfasis aparentemente giró en torno al fomento de conflictos en donde se incentivaba a grupos de campesinos e indígenas a invadir tierras ocupadas por zapatistas y a enfrentarse con bases de apoyo. Como ya no se trataba de fuerzas claramente estructuradas como paramilitares, el efecto era de desorientar a los colectivos solidarios al presentarse los conflictos como intracomunitarios.

A lo que los textos de esta compilación apuntan, es la necesidad de entender el fenómeno estatal de una guerra de desgaste, no desde las tácticas y estrategias elaboradas por las instituciones, sino desde cómo los sujetos viven sus efectos. Lo que los promotores de salud de Roberto Barrios señalan en el capítulo de Antillón es que los aspectos de la militarización y paramilitarización se articulan con otros aspectos más de corte "político-social" del Estado, por ejemplo, en asegurar el uso racional de la tierra y del medio ambiente, así como argumentos neoindigenistas en donde las comunidades autónomas figuran como amenazas a la libertad de los indígenas a optar (individualmente) por el desarrollo y el progreso. La combinación de represión y cooptación, explican los y las promotores, genera una fuerza contra la que se tienen que fortalecer prácticas colectivas de resistencia, incluyendo el cuidado de lo psíquico y lo afectivo. Se debe recordar que de manera paralela al desgaste que se impone o fomenta desde afuera, existen procesos internos que se erigen en obstáculos para el avance de la autonomía, como son el cansancio en el proceso de resistencia, problemas de falta de participación, y abandono del compromiso.

Cabe hacer notar el contexto político nacional e internacional de esta etapa del proyecto zapatista de autonomía, que influye en las estrategias gubernamentales de militarización, proyectos de cooptación, recomposición del sistema partidario-electoral, y otros aspectos del proyecto hegemónico. La rebelión zapatista se desató en 1994 después de una década de políticas neoliberales que culminaron con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), y una fractura del sistema político nacional. Ahora, a 17 años del levantamiento, el Consenso de Washington sobre las bondades de la apertura al mercado global está desacreditado prácticamente por toda la región, y por otro lado es evidente que la alternancia partidaria en las esferas del Estado tampoco ha solucionado los problemas de los sectores mayoritarios de la sociedad.

En el panorama político nacional, después de breves e inconsistentes ensayos de apertura en el sexenio del presidente Vicente Fox, se observa una creciente

criminalización de la protesta social y un aumento de la represión militar en el periodo presidencial de Felipe Calderón. Estas tendencias están facilitadas por una complicidad entre partidos políticos (evidente en los acontecimientos de San Salvador Atenco y Oaxaca en 2006), además de una coordinación binacional en el marco de la Iniciativa Mérida y el Acuerdo de Seguridad y Prosperidad de América del Norte (ASPAN).

Según Pablo González Casanova, existen dos problemas fundamentales en la etapa actual del capitalismo: el primero se ve reflejado por la forma en que las lógicas de la militarización del terreno social figuran en los mecanismos estatales de gobernabilidad neoliberal. El otro es la nueva colonización que incluye el saqueo de conocimientos y saberes de los pueblos al patentarlos y ponerlos en manos de particulares, lo que es una expresión más que otra forma de privatización, con distintos matices. Si el trabajo de las y los promotores de salud desempeña un papel clave para elaborar estrategias colectivas frente al primero, las prácticas pedagógicas zapatistas, la flexibilidad de modelos, de prácticas y la generación de conocimientos nuevos, hacen frente a la segunda. Es en este aspecto en que se insertan los debates sobre el por qué y el para qué de la investigación.

Metodología y ética de las ciencias sociales y de la producción del conocimiento

¿Para qué sirve este libro? Es una pregunta que nos hemos formulado a lo largo del proceso de su elaboración, con cuestionamientos fuertes, sin respuestas cerradas. La autoreflexión colectiva sobre el por qué y para qué de la investigación surge de una posición epistemológica de las y los participantes en este proyecto, en el sentido de que la producción del conocimiento se inserta siempre en un contexto social, en donde están presentes múltiples intereses encontrados y relaciones de poder. A diferencia del enfoque positivista que aún predomina en ciertas disciplinas de la academia, no visualizamos a las y los investigadores como observadores aislados de los fenómenos sociales que estudian y por lo tanto "objetivos". La antropología como una especie de ingeniería social que pretendía generar cambios desde el Estado, fue impulsada en Chiapas por el INI y por el Proyecto Harvard y aseguraba que los indígenas chiapanecos vivían en comunidades corporativas cerradas que reflejaban fielmente las tradiciones inmutables de los antiguos mayas (enfoque

expuesto y criticado en el capítulo de Andrés Aubry). De diversas formas, los investigadores de aquellos proyectos confiaban en que sus verdades de la realidad social podían impulsar los cambios de modernización y de introducción a las relaciones capitalistas necesarias para promover el desarrollo y el progreso.

Los autores de esta compilación rechazan esta postura, a la vez que por otro lado, no quisiéramos adoptar la posición opuesta del posmodernismo que afirma la relatividad de todas las verdades y reduce el análisis a la deconstrucción de textos. Más bien, nos parece imprescindible, tanto metodológica como éticamente, reconocer la presencia de múltiples "verdades" que en su conjunto pueden catalizar procesos de cambio social, desde los actores subalternos. Para ello, es necesario reconocer explícitamente el efecto de las relaciones de poder en el terreno de una investigación.

La inquietud que motiva nuestra labor no es puramente "académica". En circunstancias de extrema desigualdad social, de alta inseguridad y de una creciente violencia estatal, el mantener la neutralidad es en realidad optar por una posición y una opción por el *statu quo*. Más bien, recuperando el legado del (neo)marxismo y los aportes feministas del conocimiento situado, reconocemos la relación dialéctica entre la reflexión y la acción para transformar la realidad social. El enfoque que proponemos implica un compromiso con la justicia social, que en términos metodológicos nos lleva al intento de situarnos al lado de los actores que luchan por una transformación social; a la vez que reconocemos de forma autoreflexiva las tensiones que esa opción implica, y la necesidad de mantener un diálogo constante entre los agentes de la investigación y de los procesos de cambio. En el espíritu de ese diálogo, cada participante en esta compilación entabló conversaciones con los actores sociales, con las comunidades y sus autoridades que están luchando por definir su camino autónomo, para esclarecer la naturaleza de la relación investigador(a)/sujeto y explicitar los objetivos e implicaciones del estudio.

Miembros de las comunidades asumieron un papel participante en el diseño de las investigaciones, y en las reflexiones sobre las mismas; es decir, el cuestionamiento continuo del porqué del estudio. Evidentemente los protagonistas de cualquier movimiento social por necesidad están realizando cotidianamente sus propias reflexiones y readecuaciones sobre sus propios procesos. Lo que podría aportar la academia son algunas herramientas teóricas y comparativas, cuya relevancia no se dictamina desde nuestras oficinas sino en la práctica real de las personas que luchan por una vida mejor. Nos posicionamos como acompañantes en esta

búsqueda de lo que los indígenas tseltales llaman el *lekil kuxlejal* (la forma correcta o buena de conducir nuestras vidas), según la definición que vayan construyendo los mismos participantes de una comunidad –una búsqueda que ha sido preocupación eterna de la filosofía política– inspirados por una convicción de que otro mundo es posible.

Tomamos como ejemplo la labor de investigación comprometida y crítica del historiador y luchador social Andrés Aubry, cuyo trabajo nos recuerda constantemente de la obligación moral por parte de los que se dedican a generar conocimiento, de actuar de forma consecuente con los "hallazgos". A la vez partimos de la premisa que estos diálogos se dan en campos desiguales de poder, en que la generación de conceptos, pensamientos e ideas nuevas surgen desde los puntos de tensión y desde las contradicciones. Son estos diálogos entre saberes, en el marco de una lucha por la justicia social, que pueden generan mayores comprensiones de la realidad, y por lo tanto, cómo actuar para cambiar esas realidades. En ese sentido, proponemos métodos y proyectos de investigación, que antes de evitar las diferencias, buscan trabajar desde ellas. Como parte del ejercicio de este compromiso ético político, los participantes de este libro hemos realizado consultas regulares en asambleas, talleres y reuniones con las autoridades autónomas, para compartir nuestros avances y recibir comentarios críticos de los expertos vivenciales de los procesos autonómicos.

En enero de 2007 en una etapa en donde teníamos elaborada una serie de borradores de lo que serían los capítulos del libro, las y los autores nos juntamos en el Centro Indígena de Capacitación Integral (Cideci) en San Cristóbal de las Casas con asesores de los procesos autonómicos y con miembros de las comisiones de salud, educación y del consejo autónomo de varios Caracoles zapatistas. El objetivo del encuentro consistía justo en exponer los argumentos de los capítulos para recibir los comentarios y la retroalimentación de los representantes de los Caracoles, al igual que reflexionar sobre los temas de fondo –entre ellos, para qué sirve una investigación, y cómo se genera conocimiento sobre un movimiento social en un contexto de guerra, de manera que fortalezca los procesos. La necesidad de encontrar un lenguaje común nos obligó a acercarnos en la búsqueda compartida de puentes y nexos entre la teorización y la *praxis*, y consideramos que es un diálogo todavía abierto.

Entre los interrogantes y reflexiones del encuentro en el Cideci, se planteó la pregunta: ¿por qué un libro?, ¿para qué, y para quién, se escribe un libro? En el

lenguaje de la pedagogía, éstas se pueden considerar como preguntas generadoras de más reflexión. La discusión nos llevó a pensar que la respuesta depende del compromiso que asumen las y los autores, la forma en que se acercan a los sujetos del estudio, y su posicionamiento con respecto a los procesos sociales que pretenden estudiar. De ahí se definen los temas, las formas de trabajar en el transcurso de la investigación, y el plan de acción después de la publicación. En ese sentido, el libro no es el fin de la labor ni el objetivo en sí, sino un subproducto de un proceso en donde participan autores y actores.

Concluyendo con preguntas

Como parte de este encuentro, nos dividimos en pequeños grupos para intentar contestar las preguntas arriba mencionadas, ya que consideramos que el ejercicio de redactar y de discutir el contenido de un libro se prestaba para generar reflexiones de fondo. Al concluir, regresamos a la plenaria para socializar la información. El resultado nos sirvió como un pequeño esquema, que si bien no ofrece respuestas concretas y acabadas, establece puntos de referencia para entablar proyectos a futuro de una investigación comprometida. Los ofrecemos para este fin.

¿En qué consiste un proyecto de investigación que le puede dar fuerza a la lucha y a la autonomía?:

- El investigador tiene que observar primero.
- Se debe contestar para qué le va a servir a la comunidad.
- Se tiene que definir el objetivo político de la investigación.
- Tiene que contribuir a la formación de jóvenes investigadores.
- Ser autocrítico.
- El movimiento tiene que ser tratado como sujeto.
- La metodología tiene que ser participativa.
- Debe generar reflexiones para la propia comunidad.
- Tiene que existir una relación de confianza entre el investigador y la comunidad, es el primer paso.

- Tiene que responder a una necesidad de la comunidad e ir a la raíz de los problemas y analizar desde todos sus ángulos.
- Tiene que responder a una necesidad práctica.
- Se deben escuchar las necesidades de lo que se necesita conocer.
- Tiene que ser un intercambio.
- Se debe ser claro en cuál es el interés, qué se espera obtener.
- Que quede como una historia para acordarnos de la explotación que hace el gobierno.
- Se debe reconocer que como campesinos y como indígenas también tenemos muchas experiencias haciendo investigación.
- Para que se difunda la lucha, porque la lucha no es sólo para los indígenas sino para todos.
- Para que todos seamos investigadores e investigadora es lo que nos ayuda, compartir y a unir las luchas.
- Es importante que los investigadores también sean parte de la lucha.

Las preguntas y las dudas que nos surgieron cuando se propone una investigación:

- El investigador tiene su propio posicionamiento, ¿cómo se hace evidente?
- ¿El investigador es participante o sólo espejo?
- Debemos tener muy claro que estamos en un contexto de guerra.
- Está el reto de la traducción de conceptos y de idiomas.
- Cómo se construyen las relaciones de confianza.
- Hay una diferencia entre una mirada desde adentro y una desde afuera.
- La investigación no sirve cuando sólo se hacen preguntas.
- Se tiene que aclarar cuál es el beneficio personal.
- Tienen que aclarar si sólo están haciendo investigación para la tesis, o van a seguir investigando sobre la explotación a la que estamos expuestos y sobre las diferentes formas de lucha.
- Se tiene que definir cómo es posible dialogar entre los diferentes modos de hacer investigación, es decir la investigación que hacen los campesinos y la investigación de los académicos.
- Qué pasa si se presenta un objetivo pero hay otros objetivos escondidos.

- La investigación puede romper con las resistencias y con autonomía.
- A veces llega uno con buenas intenciones pero no sé muy bien cómo trabajar y le quita la fuerza la lucha.
- Cómo se hace investigación que apoya la lucha, que sea de compromiso pero también crítica.
- Cómo se forman a investigadoras y a investigadores en las comunidades.
- No se trata sólo de hablar y describir sino de la práctica.
- Se tienen que definir quién va a ser el investigador, el de afuera o el de adentro, o los dos.

Cerramos estas reflexiones devolviendo la palabra a las comunidades que son sujetos de sus propios procesos sociales, considerando esa construcción histórica de autonomía como una lucha a la cual seguimos acompañando. En las palabras de Edgar, un joven promotor de educación en el Municipio Autónomo Francisco Villa, Caracol de La Garrucha:

> La educación autónoma avanza con la voz del pueblo,
> Porque sin voz no pueden hablar las lenguas de los sin historia.
> La voz es un arma que hace renacer la fuerza,
> Cuando vive la lucha, vive el pueblo, porque sin pueblo no hay historia.

ANEXOS

Sitios internet de referencia

Ce-Acatl [http://ceacatl.laneta.apc.org].
Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas, AC [www.capise.org.mx].
Centro de Derechos de la Mujer [www.ddhhmujerchiapas.org].
Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas [www.frayba.org].
Centro de Documentación sobre el Zapatismo [www.cedoz.org].
Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria [www.ciepac.org].
Centro de Medios Independientes / Indymedia Chiapas [http://chiapas.indymedia.org].
Chiapas 95 [www.eco.utexas.edu/Homepages/Faculty/Cleaver/chiapas95.html].
Colectivo de Solidaridad de Barcelona con la Rebelión Zapatista [www.pangea.org/ellokal/chiapas/home/mexp.htm].
Colectivos de Apoyo, Solidaridad y Acción CASA [http://www.colectivocasa.org].
Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada
[http://pedrolorenzo.laneta.apc.org].
Comisión de Apoyo a la Unidad y reconciliación Comunitaria, AC., CORECO [http://coreco.org.mx].
Comité de Solidarité avec les Peuples du Chiapas en Lutte [http://cspcl.ouvaton.org]
Comité Hermanas González [https://hermanasgonzalez.org/].
Comunicador@s Populares por la Autonomía COMPPA [www.comppa.org].
Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas, AC. [www.desmi.org].
La Jornada [www.jornada.unam.mx].
Ejército Zapatista de Liberación Nacional [http://enlacezapatista.ezln.org.mx].

Encuentro de los Pueblos Indígenas de América [www.encuentroindigena.org].
Encuentros de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo [http://zeztainternazional.ezln.org.mx].
Enlace Comunicación y Capacitación, AC. [http://www.enlacecc.org].
Escuelas Para Chiapas [www.schoolsforchiapas.org].
Europa Zapatista [www.europazapatista.org].
Maderas del Pueblo del Sureste [www.maderasdelpueblo.org.mx].
Melel Xojobal [http://www.melelxojobal.org.mx].
Mexico Solidarity Network [www.mexicosolidarity.org].
Plataforma de Solidaridad con Chiapas de Madrid [www.nodo50.org/pchiapas].
Promedios, AC [www.promediosmexico.org].
Radio Insurgente [www.radioinsurgente.org].
Radio Zapatista [www.radiozapatista.org].
Red por la Paz [http://chiapaspaz.wordpress.com].
Sedena, "Plan de campaña Chiapas 94" [http://www.frayba.org.mx/archivo/articulos/941001_plan%20de_campana_chiapas94_sedena.pdf].
Servicio Internacional para la Paz [www.sipaz.org].
Servicio Paz y Justicia México [www.pensarenvozalta.org].
Servicios y Asesoría para la Paz [www.serapaz.org.mx].
Sistema Educativo Rebelde Autónomo Zapatista de Liberación Nacional Zona de Los Altos [www.serazln-altos.org].
Zapatista Women/Mujeres Zapatistas [www.actlab.utexas.edu/~geneve/zapwomen/enter.html].

Películas de las comunidades autónomas

Promedios de Comunicación Comunitaria, A.C. Ma. Adelina Flores 76.
Barrio de Guadalupe. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. CP 29210.
Tel. (52) 967•678•1742
[www.promediosmexico.org]
promedia@laneta.apc.org

Arte en Rebeldía. 2007. 25 min. Caracol IV. México.
En este último video los camarógrafos zapatistas documentan la realización de un mural comunitario. Jóvenes muralistas y autoridades autónomas comparten la experiencia de este trabajo colectivo y hablan de la importancia y el significado de los murales en las comunidades en rebeldía.

El Camino de la Nueva Salud. 2007. 42 min. Caracol IV. México.
El aislamiento de sus comunidades, la discriminación en la atención médica y los programas de planificación familiar, entre otros, han generado la desconfianza de muchos indígenas frente a la voluntad del Estado mexicano para atender los problemas de salud. En este video, los promotores de salud autónomos comparten su esfuerzo por atender problemas de salud, rescatando el conocimiento de sus antepasados y capacitándose en técnicas de diagnóstico y tratamiento de la medicina alópata.

Un tren muy grande que se llama La otra campaña. 2006. 39 min. Español. Caracoles II, III, IV y V. México.
Este documental recoge las voces de los adherentes a la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* en las reuniones preparatorias, celebradas en diferentes municipios autónomos zapatistas, mismas que concluyeron con una plenaria llevada a cabo en el Caracol de La Garrucha. El 1 de enero de 2006 da inicio La otra campaña en San Cristóbal de las Casas. "La Otra" es escuchada en diversas comunidades mixtecas, mestizas y negras de la Costa Chica guerrerense

y oaxaqueña. Su existencia refuerza la autonomía de los pueblos indígenas de la región, así como su identidad y cultura propias.

Letritas para Nuestras Palabras. 2005. 13 min. Caracol IV. México.
La educación en las comunidades zapatistas se ha construido de manera colectiva e independiente de las instituciones gubernamentales, tratando de responder mejor a las necesidades de las comunidades.

Mujeres por la dignidad. 2004. 10 min. Tsotsil. Caracol II. México.
Video promocional de la cooperativa de artesanas "Mujeres por la Dignidad". A partir de imágenes de la cotidianidad, estas artesanas hacen de su saber una forma más de resistencia.

La tierra es de quien la trabaja. 2004. 15 min. Español. Caracol V. México.
En sus propias palabras, bases zapatistas exponen a funcionarios del gobierno porqué no abandonarán sus tierras recuperadas.

La vida de la mujer en resistencia. 2004. 18 min. Tseltal con subtítulos en español. Caracol III. México.
En 1994 se hizo pública la "Ley revolucionaria de las mujeres zapatistas" y desde entonces la situación y la condición de este segmento de la población es una interrogante constante. Mucho se ha discutido sobre si estas mujeres están atravesando por un proceso de equidad y liberación. *La vida de la mujer en resistencia* responde a varias de las preguntas desde la voz de las mujeres zapatistas mismas. Enmarcado en la cotidianidad y principalmente en los espacios domésticos, este video nos permite conocer cómo se han ido forjando los cambios en la sociedad de estas comunidades. Son las mujeres de las comunidades bases de apoyo en resistencia quienes dan sus testimonios y plantean cuestiones que aún están por resolverse.

Caracoles: los nuevos caminos de la resistencia. 2003. 42 min. Español. Caracoles II, III, IV y V. México.
Desde 1994, los pueblos indígenas zapatistas han formado más de 30 Municipios Autónomos Rebeldes. Para enfrentar los problemas del autogobierno y para construir un puente más directo con el mundo, anuncian el nacimiento de los Caracoles, que reemplazarán a los centros regionales, culturales y políticos llamados Aguascalientes. Los días 8, 9 y 10 de agosto de 2003 se hace una invitación abierta para llegar a tierra zapatista a festejar este nacimiento.

"Dicen que decían que con el Caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo... que el Caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana".

La lucha del agua. 2003. 14 min. Tseltal con subtítulos en español. Municipio Autónomo 17 de Noviembre. Caracol IV. México.
Muchas comunidades indígenas de Chiapas no tienen acceso al agua potable, "La lucha del agua" nos habla de este serio problema y la manera en que lo están solucionando las comunidades zapatistas. Con el apoyo y capacitación de gente solidaria del exterior, muchas comunidades están construyendo sus propios sistemas de agua potable. Miembros de las comunidades hablan de la integración de estos proyectos de agua dentro del proceso de la autonomía, cómo esto ayuda a combatir las enfermedades, cómo se ha generado una reflexión acerca de la protección de los manantiales, y representa un medio más para resistir a los planes de la globalización como el Plan Puebla-Panamá.

Son de la Tierra. 2002. 16 min. Tsotsil con subtítulos en español. Caracol II. México.
"Los sones, los instrumentos, los cantos y las danzas son señales de fiesta y de alegría, es una forma de alabar a nuestro Dios y pedirle todo lo que necesitamos para vivir con alegría" (músico de San Andrés Sakamch'en). Documental donde ancianos tsotsiles explican el significado de los sones tradicionales con la esperanza de que los jóvenes recojan estas tradiciones en el corazón. Una muestra de los esfuerzos de las comunidades en resistencia por preservar la identidad cultural de sus pueblos aun en las condiciones de supervivencia que enfrentan.

Xulum'Chon. 2002. 16 min. Tsotsil con subtítulos en español. Municipio Autónomo San Juan de la Libertad. México.
Xulum' Chon es una cooperativa de mujeres tsotsiles de Los Altos de Chiapas. Por medio de su trabajo como tejedoras luchan por conseguir un precio justo para sus productos artesanales para poder tener una vida digna, dar una educación a sus hijos y seguir en la resistencia. Este video promocional de la cooperativa es un esfuerzo que hacen las mujeres para difundir su trabajo como artesanas y buscar caminos de comercialización de sus productos. En él se muestra cómo las mujeres se organizan en colectivo, cómo realizan su trabajo de tejedoras y otros trabajos colectivos: hortalizas, panadería y animales de traspatio, para fortalecer la autonomía de sus pueblos.

El Huerto de Zapata. 2002. 19 min. Tseltal y español. Municipio Autónomo San Manuel. México.
El huerto de Zapata nos muestra el desarrollo de un nuevo poblado zapatista, en su búsqueda de un sistema de organización y actividades económicas, costumbres y formas de vida, el trabajo colectivo equilibrado entre hombres, mujeres y niños.

Palabras zapatistas contra la injusticia. 2002. 34 min. Español. Caracoles y Promedios. México.
Este video comienza con la movilización, en 2001, de la marcha caravana para la dignidad indígena, en la cual se percibe la fuerza de un movimiento nacional luchando para la autonomía de los pueblos indios de México. Sin embargo, a pesar del éxito popular que tuvo la marcha, no logró el reconocimiento en la Constitución mexicana de los derechos y la cultura indígenas. El video muestra lo que ocurrió después de la marcha en las comunidades autónomas de Chiapas y cuáles fueron las respuestas concretas del poder: la intensificación de la violencia paramilitar, la presencia reafirmada del ejército y las fuertes amenazas de desalojo que pesan sobre los territorios indígenas con el objetivo de apoderarse de sus recursos naturales. Para las comunidades indígenas zapatistas en rebeldía desde 1994, la lucha por una vida digna sigue siendo un acto cotidiano de resistencia.

La Guerra del Miedo. 2002. 26 min. Tse1tal y español. Municipio Autónomo El Trabajo. México.
Documental que nos relata la guerra de baja intensidad en Chiapas y su principal estrategia, la paramilitarización. Ésta no ha dejado de afectar la vida comunitaria, especialmente en las comunidades que resisten, construyendo la autonomía. El caso de Roberto Barrios es un ejemplo de ambos procesos, la lucha por la supervivencia indígena basada en el trabajo comunitario y la lógica de la violencia y la destrucción del tejido social.

El silencio de los zapatistas. 2001. 13 min. Español. Municipio Autónomo San Pedro de Michoacán. México.
El 2 de diciembre de 2000, un día después del cambio de gobierno, el EZLN rompe el silencio: silencio originado por el incumplimiento de los *Acuerdos de San Andrés* y la fuerte presencia militar en las comunidades indígenas en resistencia. Este video nos muestra los sucesos ocurridos en el municipio autónomo San Pedro de Michoacán, durante *El silencio de los zapatistas*.

La Resistencia. 2000. 21 min. Tseltal y español. Municipio Autónomo Francisco Gómez. Caracol III. México.
Por medio de imágenes vemos cómo las comunidades bases de apoyo resisten a las incursiones, ataques y hostigamiento del ejército federal mexicano, algunas incluso son desalojadas de las tierras donde habían establecido sus campamentos. Los casos corresponden a las comunidades de San Rafael, Nazareth, Galeana, La Garrucha y Amador Hernández.

El esfuerzo de los indígenas de Mut Vitz. 2000. 27 min. Tsotsil con subtítulos en español. Municipio Autónomo San Juan de la Libertad. Caracol II. México.
Documental sobre el cultivo de café orgánico. Este video es la mirada de los videoastas de Los Altos de Chiapas quienes nos enseñan el proceso de la producción comunitaria del café orgánico, sus problemas para ampliar la distribución de sus productos y los modestos alcances que esta joven sociedad ha logrado a partir del comercio justo (*Fair Trade*) para comercializar su café "cultivado con prácticas ecológicas y cosechado con dignidad".

Educación en resistencia. 2000. 21 min. Tseltal con subtítulos en español. Municipio Autónomo Francisco Gómez. Caracol III. México.
Documental sobre la construcción de un sistema educativo autónomo que fomenta el uso de las lenguas nativas, el trato digno para los niños indígenas y la recuperación de las costumbres de sus comunidades. Este video nos permite conocer la situación actual de este proceso de las comunidades indígenas en resistencia.

Trabajos colectivos. 2000. 18 min. Español. Municipio Autónomo El Trabajo. Caracol V. México.
De forma clara, las comunidades de la zona norte muestran cómo día a día construyen y viven su autonomía. De manera colectiva realizan trabajos de producción, educación y salud; luchando así contra la exclusión y el olvido.

Tierra sagrada. 2000. 20 min. Tseltal con subtítulos en español. Municipio Autónomo 17 de noviembre. Caracol IV. México.
La historia de la explotación de la tierra y de sus habitantes originales por los finqueros y terratenientes chiapanecos, la organización milenaria de estos pueblos en contra de la opresión y su lucha por recuperar sus derechos y la tierra que les fue violentamente arrebatada.

Mujeres Unidas. 1999. 16 min. Caracol IV. Tseltal con subtítulos en español. México.
Documental realizado en su mayoría por mujeres tseltales donde ellas hablan de la importancia de organizarse y del trabajo colectivo de las mujeres en el campo.

El curandero de los pueblos indígenas de Los Altos, Chiapas. 1999. 34 min. Tsotsil con subtítulos en español. Caracol II. México.
Primera ficción realizada por videoastas indígenas de Chiapas. "El Curandero" es una mirada íntima de las tradiciones medicinales que los pueblos indígenas de Chiapas han mantenido durante generaciones y que en algunas comunidades se siguen utilizando.

Recuperación de la presidencia Autónoma de San Andrés Sacamchén. 1999. 11 min. Los Altos de Chiapas. México.
El seis de abril de 1999 centenares de elementos del cuerpo de seguridad pública y ejército federal destruyeron el municipio autónomo de San Andrés Sakamch'en, sede de los diálogos para alcanzar la paz en Chiapas entre el EZLN y el gobierno federal. Un día después, cerca de 5 000 indígenas de Los Altos de Chiapas se movilizaron pacíficamente para desalojar a la seguridad pública, al ejército federal y a las autoridades impostoras. La recuperación del municipio autónomo concluye con el festejo de la gente.

Municipio Autónomo de San Juan de la Libertad. 1999. 31 minutos. Los Altos de Chiapas, México.
El 21 de marzo de 1999, 2 500 mujeres y 2 500 hombres zapatistas se trasladan a los municipios de México para promover la participación de la sociedad civil en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios y por el fin de la guerra de exterminio. En el municipio autónomo de San Juan de la Libertad los delegados y delegadas zapatistas promovieron la consulta con la participación de los y las habitantes de la región.

Tour '99. 1999. 16 min. Lenguas originarias con subtítulos en español. México.
Contiene la descripción general del proyecto de medios de comunicación en Chiapas: los talleres de video, cómputo, mujeres, derechos humanos y el documental "El colectivo de la caña de azúcar" realizado luego del primer taller, el cual duró únicamente cinco días.

V Aniversario del levantamiento armado en el Ejido Morelia. 1999. 16 min. Lenguas originarias con subtítulos en español. México.
Festividades del año nuevo celebradas en el contexto de represión y hostigamiento gubernamental pero especialmente significativas y con un espíritu de esperanza para las comunidades, que en enero de 1994 empezaron la lucha por sus derechos.

La Mala Cosecha. 1998. 14:30 min. Realización binacional de videoastas indígenas y no indígenas. Lenguas originarias con subtítulos en español. México.
Recoge el testimonio de campesinos afectados por un año de sequías así como las repercusiones que trajo la falta de maíz y frijol, productos básicos en la alimentación de las comunidades indígenas de Chiapas.

Proyecto de medios de comunicación en Chiapas / Familia Indígena. 1998. 17 min. Lenguas originarias con subtítulos en español. Caracol IV. México.
Documental que muestra los primeros trabajos de PROMEDIOS y las formas en las que las comunidades van a utilizar el equipo de video, así como testimonios de habitantes del Ejido Morelia.

Bibliografía

Acevedo, Marina (1992), "Margaritas, una experiencia de frontera", tesis de maestría en Estudios Regionales, Instituto Mora/UAC.

Ackoff, Russell L. (1974), "The social responsibility of operational research", *Operational Research Quarterly*, núm. 25, pp. 361-371.

Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena (1996), *Cultural Survival Quarterly*, vol. 12, núm. 1, pp. 33-38.

Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967), *Regiones de refugio*, SEP/INI, México.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2007), *Mandar Obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, Editorial Contrahistorias, México.

Alexander, M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty (1997), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, Nueva York.

Álvarez Luis H. (2003), "No voy a renunciar, responde H. Álvarez al EZLN", *La Jornada*, 3 de enero.

Álvarez, Sonia E.; Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder.

Ameglio, Pietro (2002), *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, Plaza y Valdés, México.

American Psychiatric Association (1994), *DSM-IV Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Washington, DC.

Anzaldúa, Gloria (1991), *Borderlands: The New Mestiza = La frontera*, Aunt Lute Books, San Francisco.

—— y Analouise Keating (2004), *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*, Routledge, Nueva York.

Appadurai, Arjun (ed.) (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Aquino, Alejandra y Korinta Maldonado (1998), "La lucha por la tierra en una comunidad de la Selva Lacandona", tesis de licenciatura en Etnología, ENAH.

Arizpe, Lourdes, Fernanda Paz y Margarita Velázquez (1993), *Cultura y cambio global: percepciones sociales sobre la deforestación en la Selva Lacandona*, CRIM-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México.

Ascencio Franco, Gabriel (1998), "Milpa y ganadería en Ocosingo", en Juan Pedro Viqueira y Humberto Ruz (eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara, México, pp. 363-373.

Assies, Willem; Gemma van der Haar y Andre Hoekema (eds.) (2000), *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Thela Thesis, Amsterdam.

Aubry, Andrés (1984), *Estrategia popular e investigación científica*, Documento 025-VIII-84. INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

—— (1985), *10 años de labores de INAREMAC: sus instrumentos de desarrollo alternativo*, Documento 028-029-VI-85. INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

—— (1987), *La praxis y sus logros: el papel de la antropología aplicada en la lucha social*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

—— (2002), "La autonomía en los *Acuerdos de San Andrés*: expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal", en Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, México, pp. 403-433.

—— (2005), *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, Contrahistorias. La otra mirada de Clío, México.

—— (2007), "Tierra, terruño, territorio", *La Jornada*, 1 y 4 de junio.

Ávalos Cacho, Gerardo (1998), "Producción y recursos naturales: la comunidad como espacio de planeación en Las Cañadas", en María Eugenia Reyes Ramos, Reyna Moguel Viveros y Gemma van der Haar (eds.), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, UAM-Xochimilco/Ecosur, México, pp. 143-158.

Avia, María Dolores, y Carmelo Vázquez (1998), *Optimismo inteligente*, Alianza Editorial, Madrid.

Ayora Diaz, Steffan Igor (1998), "Globalization, Rationality and Medicine: Local Medicine's Struggle for Recognition in Highland Chiapas, Mexico", *Urban Anthropology*, núm. 27, pp. 165-96.

—— (2000), "Imagining Authenticity in the Local Medicines of Chiapas, Mexico", *Critique of Anthropology*, núm. 20, pp. 173-90.

Banco Mundial (2001), "Mexico Land Policy. A Decade after the Ejido Reform. Report núm. 22187-ME", Washington, DC [www.wds.worldbank.org/], fecha de consulta: 15 de junio de 2005.

Banco Mundial (2003), "Mexico: Southern States Development Strategy", Washington, DC [www.worldbank.org/], fecha de consulta: 20 de octubre de 2005.

Bakhtin, Mikhail (1981), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, University of Texas Press, Michael Holquist, Austin.

Barkin, David (2004), "Una estrategia para crear nuevos beneficiarios del comercio mundial", *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 1, núm. 1, pp. 35-52 [www.colpos.mx/], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

—— (2006), "Construyendo un futuro para el México rural", en Jan Rus y Miguel Tinker Salas (coords.), *México 2006-2012: neoliberalismo, movimientos sociales y política electoral*, Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa, México, pp. 149- 157.

Barmeyer, Niels (2009), *Developing Zapatista Autonomy: Conflict and NGO Involvement in Rebel Chiapas*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Baronnet, Bruno (2009), "Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de Las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México", tesis de doctorado en Sociología, Universidad de París III-Sorbona Nueva/El Colegio de México.

Barreda, Andrés (1999), "Atlas geoeconómico y geopolítico de Chiapas", tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México.

Barrett, Patrick; Daniel Chávez y César Rodríguez-Garavito (eds.) (2008), *The New Latin American Left: Utopia Reborn*, Pluto Press, Londres.

Barry, Thomas Osborne y Nikolas Rose (eds.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism, and Nationalities of Governance*, UCL Press, Londres.

Bartolomé, Mariano (1999), "El empleo de la fuerza en los conflictos de baja intensidad. Seguridad Internacional y Conflictos de Baja Intensidad", conferencia realizada por ISCO, México.

Barton Bray, David y Leticia Merino (2004), *La experiencia de las comunidades forestales en México*, Instituto Nacional de Ecología, México.

Bartra, Armando (ed.) (2001), *Mesoamérica: los ríos profundos*, Instituto Maya, México.

—— (2009), "Campesinos: entre sumisión y rebeldía (una historia sin nombres)", *La Jornada del Campo*, 14 de noviembre.

—— (2004), "Rebellious Corn Fields", en Gerardo Otero (coord.), *Mexico in Transition: Neoliberal Globalism, the State and Civil Society*, Zed Books, Londres.

Baschet, Jerôme *et al*. (2009), *Primer coloquio internacional* in memoriam *Andrés Aubry. Planeta Tierra: movimientos antisistémicos* [realizado del 13 al 17 de diciembre, 2007], San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Cideci Unitierra Ediciones.

Becerril Albarrán, Nahela, Marcela Laguna Morales, Diana I. García, Claudia Jiménez y Laura R. Ruiz M. (2000), "Las políticas públicas para las mujeres rurales en Chiapas", en *Segundo encuentro indígena de las Américas: Memoria 1999*, 19-21 de abril, Chiapas, Mexico, Sna Jtz'ibajom, San Cristóbal de Las Casas.

Behar, Ruth (1993), *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Beacon Press, Boston.

Bellinghausen, Hermann (2005), "La emigración de Chiapas a EU arrasa comunidades e individuos", *La Jornada*, 25 de enero.

—— (2007), "'¿Creen que nos vamos a dejar?', dicen bases zapatistas ante amagos de la UES", *La Jornada*, 1 de agosto.

—— (2003), "Rinde frutos el proceso colectivo de apropiación cultural y lingüística. Traducen los *Acuerdos de San Andrés* a diez lenguas indígenas de Chiapas", *La Jornada*, sección política, 25 de octubre.

Bengoa, José (ed.) (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Santiago de Chile.

Benjamin, Thomas (1995), *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre, historia política y social*, Grijalbo, México.

Bertely, María (1999), "Educación indígena del siglo XX en México", en Pablo Latapí (coord.), *Un siglo de educación en México*, vol. 2, pp. 74-110, FCE, México.

—— (2000), *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*, Paidós, México.

—— (2008), "Educación intercultural para la ciudadanía y democracia activa y solidaria. Una crítica de la *Otra* educación al multiculturalismo neoliberal y comunitarista", en Gunther Dietz, Guadalupe Mendoza y Sergio Téllez (coords.), *Multiculturalismo, educación y derechos indígenas en las Américas*, Abya-Yala, Quito, pp. 267-302.

Beverley, John (2004), *Testimonio: On the Politics of Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Biehl, João Guilherme y Torben Eskerod (2007), *Will to Live: AIDS Therapies and the Politics of Survival*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.

Bobrow-Strain, Aaron (2007), *Intimate Enemies: Landowners, Power, and Violence in Chiapas*, Duke University Press, Durham, North Carolina.

Boege, Eckar (1988), *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI Editores, México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987), *México Profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.

Bonfil, Paloma (2002), *Niñas indígenas, la esperanza amenazada*, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza/UNICEF, México.

Boron, Atilio (2002), *Imperio e Imperialismo: una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Flacso, Buenos Aires.

—— (2003), "Poder, contrapoder y antipoder. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo", en *Chiapas*, núm. 15, pp. 143-162.

Bourdieu, Pierre (1996), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Fontamara, México.

—— (1998), *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI Editores, México.

Brading, David A. (1973), *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, SEP, México.

Braudel, Fernand (1991), *Escritos sobre historia*, FCE, México.

Brown, Wendy (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.

—— y Janet Halley (2002), *Left legalism/Left critique*, Duke, Durham.

Burchell, Graham (1996), "Liberal government and techniques of the self", en Andrew Carozza, Paolo (2003), "From conquest to Constitutions: Retrieving a Latin American tradition of the idea of human rights", *Human Rights Quarterly*, vol. 25, núm. 2, pp. 281-313.

Burguete Cal y Mayor, Araceli (ed.) (1999), *México: experiencias de autonomía indígena*, IWGIA/Ediciones Cholsamaj, Copenhagen y Guatemala.

—— (2003), "Procesos de autonomías *de facto* en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía", en Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, México, pp. 269-137.

—— (2004), "Desplazando al Estado: la política social zapatista", en Maya Lorena Pérez Ruiz (ed.) *Tejiendo historias: tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, México, pp. 143-87.

—— (2004), "Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS/Porrúa, México, pp. 137-171.

Calo, Muriel, y Timothy A. Wise (2005), "Revaluing Peasant Coffee Production: Organic and Fair Trade Markets in Mexico", Tufts University/Global Development and Environment Institute, Medford, MA [www.ase.tufts.edu], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

Camacho Velázquez, Dolores y Arturo Lomelí González (2002), "Consideraciones sobre la política social, la inversión pública y las organizaciones sociales en Chiapas", en María Eugenia Reyes Ramos y Araceli Burguete Cal y Mayor (eds.) *La política social en Chiapas*, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, pp. 51-122.

Cámara Barbachano, Fernando (1966), *Persistencia y cambio cultural entre los tzeltales*, ENAH, México.

Cancian, Frank (1977), *Economía y prestigio en una comunidad maya*, SEP/INI, México.

Cantrell, Diane (1996), "Paradigmas alternativos para la investigación sobre educación ambiental", en Rick Mrazek (ed.), *Paradigmas alternativos de investigación en educación ambiental*, UdeG/Asociación Norteamericana de Educación Ambiental/Semarnap, México.

Carlsen, Laura (1999), "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", *Chiapas*, núm. 7, pp. 45-70.

Castaño, Bertha Lucía; Luis Eduardo Jaramillo y Derek Summerfield (1998), *Violencia política y trabajo psicosocial*, Corporación Avre, Santa Fe de Bogotá, Colombia.

Castellanos Guerrero, Alicia (2003), *Imágenes del racismo en México*, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, México.

Castles, Stephen (2006), "Factores que hacen y deshacen las políticas migratorias", en Alejandro Portes y Josh DeWin, (coords.), *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Miguel Ángel Porrúa, México.

Castoriadis, Cornelius (1993), *El mundo fragmentado-Encrucijadas del laberinto III*, Altamira/Nordan, Buenos Aires/Montevideo.

Castorina, José Antonio; Emilia Ferreiro, Marta Kohl y Delia Lerner (1996), *Piaget-Vigotsky: contribuciones para replantear el debate*, Paidós, Buenos Aires.

Castro Apreza, Inés (1999), "Quitarle el agua al pez: la guerra de baja intensidad en Chiapas (1994-1998)", *Chiapas*, núm. 8, pp. 123-141.

Castro, Gustavo, "Las remesas de los migrantes. La migración en Chiapas" (segunda parte), en *Chiapas al Día*, núm. 480 [www.ciepac.org], fecha de consulta: 20 de julio de 2007.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco/Pensar/Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Ceccon, Eliane y Miguel Martínez-Ramos (1999), "Aspectos ambientales referentes al establecimiento de plantaciones de eucalipto de gran escala en áreas tropicales: aplicación al caso de México", *Interciencia*, núm. 24, pp. 352-359.

Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas (CAPISE) (2005), "OPDDIC: Operación Despojo. Atando cabos", CAPISE, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas [www.capise.org.mx], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

—— (2006), "Informe: La OPDDIC, un tumor maligno en Chiapas", San Cristóbal de Las Casas [www.capise.org.mx], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

——— (2007), "OPDDIC: Atando cabos, Parte II", CAPISE, San Cristóbal de Las Casas [www.capise.org.mx], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (1997), *Ni paz ni justicia*; *Militarización y violencia en Chiapas*; *Acteal: entre el duelo y la lucha* (1999).

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, *Balance anual 2006 sobre la situación de los derechos humanos en Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas.

——— (2005), "La política genocida en el conflicto armado en Chiapas: Reconstrucción de hechos, pruebas, delitos y testimonios", CDHFBC, San Cristóbal de Las Casas.

——— (2008), *Balance anual 2008 sobre la situación de los derechos humanos en Chiapas*, CDHFBC, San Cristóbal de Las Casas.

Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC), Boletín *Chiapas al día*, núms. 123, 344, 347 y 378.

Cerda García, Alejandro (2005), *Multiculturalidad y políticas públicas: la propuesta autonómica zapatista*, CIESAS México/Universidad de París III-Sorbona Nueva.

Chandler, David (2002), *From Kosovo to Kabul: Human Rights and International Intervention*, Pluto Press, Londres.

Chatterjee, Partha (1998), "Community in the East", *Economic and Political Weekly*, núm. 7, pp. 277-282.

Chirix García, Emma Delfina, y Grupo de Mujeres Mayas Kaqla (2003), *Alas y raíces: Afectividad de las mujeres Mayas/Rik'in ruxik' y ruxe'il: Ronojel Kajoqab'al ri Mayab' taq ixoqi'*, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Guatemala.

Collier, George A. y Elisabeth Lowery Quaratiello (1998), *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*, UNACH/Food First Books, Tuxtla Gutiérrez.

——— (2001), "Identidades emergentes en Chiapas, 1986-1993", en Lourdes de León Pasquel (ed.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, CIESAS, México, pp. 245-289.

Comandanta Esther (2001), *"Queremos ser indígenas y mexicanas". Discurso de la comandanta Esther en el Palacio Legislativo de San Lázaro* [www.fzlnnet.org], fecha de consulta: 25 de mayo de 2005.

Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos en Chiapas (2002), *Informe final de la tercera visita de la CCIODH* [http://cciodh.pangea.org/], fecha de consulta: 20 de julio de 2008.

——— (2007), *Informe sobre los hechos de Oaxaca* [http://cciodh.pangea.org/], fecha de consulta: 20 de julio de 2008.

——— (2008), *Informe de la situación de los derechos humanos en Chiapas, Oaxaca y Atenco* [http://cciodh.pangea.org/], fecha de consulta: 20 de julio de 2008.

Consejo Nacional de Población (1994), *Mujer rural, medio ambiente y salud en la Selva*, Conapo/Secretaría de Gobernación, Tuxtla Gutiérrez.

Corona, Yolanda (2003), "Diversidad de infancias. Retos y compromisos", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 20, UAM-Xochimilco, México.

Corona, Yolanda y Carlos Pérez (2000), "Infancia y resistencias culturales", en Norma del Río (coord.), *La infancia vulnerable en un mundo globalizado*, UNICEF/UAM, México.

Cuninghame, Patrick (2007), "Reinventing An/other Anti-capitalism in Mexico: The Sixth Declaration of the EZLN and the 'Other Campaign' ", en Werner Bonefeld (coord.), *Subverting the Present - Imagining the Future: Insurrection, Movement, Commons*, Autonomedia, Nueva York.

Daltabuit, Magali; Luz María Vargas, Enrique Santillán y Héctor Cisneros (1993), *Mujer rural y medio ambiente en la Selva Lacandona*, CRIM-UNAM, México.

De Haan, Mariëtte (1999), *Learning as Cultural Practice. How Children Learn in a Mazahua Community*, Thela Thelis, Amsterdam.

De Ita, Ana (2003), "México: impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra", Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano, México [www.landaction.org], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

De la Cadena, Marisol (2000), *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991*, Duke University Press, Durham.

De la Peña, Guillermo (1999), "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", *Desacatos*, núm. 1, pp. 13-26.

De Vos, Jan (ed.) (2003), *Viajes al desierto de la soledad: un retrato hablado de la Selva Lacandona*, CIESAS/Porrúa, México.

—— (1980), *La paz del rey: la conquista de la Selva Lacandona por los españoles (1525-1821)*, Fondo de Cultura Económica, México.

—— (1988), *Oro verde: la conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños (1822-1949)*, Fondo de Cultura Económica, México.

—— (2002), *Una tierra para sembrar sueños: historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, CIESAS/Fondo de Cultura Económica, México.

Deleuze, Gilles (1993), *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Zone Books, Londres.

Delgado Pop, Adela; Morna MacLeod y María Luisa Cabrera Pérez-Armiñán (2000), *Identidad: rostros sin máscara: reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, Oxfam-Australia, Guatemala.

Delgado, Gian Carlo (2004), *Biodiversidad, desarrollo sustentable y militarización*, UNAM/Plaza y Valdés, México.

Dellacioppa, Kara Zugman (2009), *This Bridge Called Zapatismo: Building Alternative Political Cultures in Mexico City, Los Angeles, and Beyond*, Lexington Books, Lanham, Maryland.

Delval, Juan (1991), *Crecer y pensar. La construcción del conocimiento en el aula*, Paidós, Barcelona.

DESMI (2001), *Si uno come, que coman todos*, Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas, San Cristóbal de Las Casas.

Detienne, Marcel (2003), "Des pratiques d'assemblée aux formes du politique", en Marcel Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?*, pp. 13-31, Seuil, París.

Díaz-Polanco, Héctor (1997), *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, México.

—— y Consuelo Sánchez (2002), *México diverso: el debate por la autonomía*, Siglo XXI Editores, México.

Dietz, Gunther (2003), *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, CIESAS/Universidad de Granada, Granada.

——, Guadalupe Mendoza y Sergio Téllez (coords.) (2008), *Multiculturalismo, educación y derechos indígenas en las Américas*, Abya-Yala, Quito.

Dobles Oropeza, Ignacio (1979), *Psicología y tortura: nuevos abismos* [www.liber-accion.org/Joomla/index.php], fecha de consulta: 13 de septiembre de 2009.

—— (1986), "Psicología social desde Centroamérica: retos y perspectivas", *Revista Costarricense de Psicología*, núms. 8 y 9.

—— (1997), "Hacer psicología en Centroamérica", *Subjetividad y política*, ILAS, Chile.

Donnelly, Jack (1989), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca, 2003.

Doyle, Kate, "Archivos improcedentes", The National Security Archive, Washington, DC, 20 de agosto de 2009 [http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB283/index2.htm], fecha de consulta: 13 de septiembre de 2009.

Dugan, Lisa (2003), *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Beacon Press, Boston.

Durand, Jorge y Douglas Massey (2003), *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Porrúa/UAZ, México.

Dzidzienyo, Anani y Suzanne Oboler (comps.) (2005), *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

Eakin, Hallie y Kirsten Appendini (2005), "Subsistence Maize Production and Maize Liberalization in Mexico", en *Boletín del Programa Internacional sobre las Dimensiones Humanas del Cambio Ambiental Global*, núm. 1, pp. 4-6.

Eber, Christine y Christine Kovic (eds.) (2003), *Women of Chiapas: Making History in Times of Struggle and Hope*, Routledge, Nueva York.

Edelman, Marc (1999), *Peasants against Globalization: Rural Social Movements in Costa Rica*, Stanford University Press, Stanford.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional-Comité Clandestino Revolucionario Indígena (EZLN-CCRI) (2005), *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* [www.ezln.org/documentos/2005/sexta.es.htm], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

EZLN-CCRI (2004), *¡Viva Nuestra Historia! Libro de historias de la organización de mujeres zapatistas "Compañera Lucha"*, Ediciones Autónomas en Rebeldía, Las Cañadas, Chiapas.

—— (2003), "Chiapas: la treceava estela" (quinta parte).

—— (1994), "Chiapas: el sureste en dos vientos", 27 de enero.

—— (1993), "Ley revolucionaria de las mujeres zapatistas" [www.palabra.ezln.org.mx], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

—— (2004), "Leer un video", agosto.

—— (2001), "Discurso de la comandanta Yolanda durante la Marcha del color de la tierra", 8 de marzo.

—— (2007), "Palabras de la Comisión Sexta del EZLN en la clausura del Encuentro de Pueblos Indios de América", Vicam, Sonora, 14 de octubre, p. 3.

Escobar, Arturo (2000), "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo", en Andreu Viola (comp.), *Antropología del desarrollo*, Paidós, Barcelona, pp. 169-216.

Esteva, Gustavo (2002), "Sentido y alcances de la lucha por la autonomía", en Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, México, pp. 365-401.

Estrada Saavedra, Marco (ed.) (2009), *Chiapas después de la tormenta: estudios sobre economía, sociedad y política*, El Colegio de México/Gobierno del Estado de Chiapas/Cámara de Diputados, México.

—— (2007), *La comunidad armada rebelde y el EZLN: un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, El Colegio de México, México.

Fajans, Jane (1997), *They Make Themselves. Work and Play among the Baining of Papua New Guinea*, University of Chicago Press, Chicago.

Fals Borda, Orlando y Carlos R. Brandão (1986), *Investigación participativa,* Instituto del Hombre, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

—— *et al*. (1972), *Causa popular, ciencia popular*, Publicaciones de la Rosca, Bogotá.

Fanon, Frantz (1961), *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1997.

Farmer, Paul (2005), *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, University of California Press, Berkeley.

Fazio, Carlos (1996), *El tercer vínculo*, Joaquín Mortiz, México.

Fernández C., Paulina (2010), "Gobierno autónomo zapatista: característica antisistema político mexicano", *Tlacuache, suplemento cultural de La Jornada-Morelos*, 3 de mayo [www.rebelion.org/noticia.php?id=105187], consultado el 4 de mayo de 2010.

Fetterman, Douglas (1988), "Qualitative Approaches to Evaluating Education", *Educational Research*, núm. 17, pp. 17-23.

Fillieule, Olivier (2005), *Le désengagement militant*, Belin, París.

Foran, John (ed.) (2003), *The Future of Revolutions: Rethinking Radical Change in the Era of Globalization*, Zed Books, Nueva York.

Foucault, Michel (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*, Random House, Nueva York.

—— (2000), *Defender la sociedad*, FCE, México.

Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (2004), *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos*, H. Cámara de Diputados LIX Legislatura/Universidad de California/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa, México.

Freire, Paulo (1970), *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI Editores, México.

Freyermuth Enciso, Graciela (1993), *Médicos tradicionales y médicos alópatas: un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, CIESAS-Sureste/Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Gabriel, Leo y Gilberto López y Rivas (comps.) (2005), *Autonomías indígenas en América Latina: nuevas formas de convivencia política*, Plaza y Valdés, México.

—— (comps.) (2008), *El universo autonómico: propuesta para una nueva democracia*, Plaza y Valdés, México.

Galtung, Johan (2004), *Transformar y trascender los conflictos*, Quimera, México.

Gamio, Manuel (1916), *Forjando patria*, Porrúa, México.

García A., Miguel Ángel y Gildardo Mendoza (2006), "El impacto del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede) en los recursos naturales, la vida comunitaria y el tejido social de comunidades indígenas tseltales en la región Selva Norte de Chiapas", Maderas del Pueblo del Sureste, AC, y Foro para el Desarrollo Sustentable, AC, San Cristóbal de Las Casas [www.maderasdelpueblo.org.mx/], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

García de León, Antonio (2002), *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, Océano, México.

García, María Inés (2002), *Foucault y el poder*, UAM-Xochimilco, México.

Garza Caligaris, Anna María; María Fernanda Paz Salinas, Juana María Ruiz Ortiz y Angelina Calvo Sánchez (1993), *Sk'op Antzetik: una historia de mujeres en la selva de Chiapas*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez.

Garza, Anna María y Sonia Toledo (2008), "Women, Agrarian Movements, and Militancy: Chiapas in the 1980s", *Latin American Perspectives*, vol. 35, núm. 6, pp. 63-76.

Gasché, Jorge (2001), "El difícil reto de una educación indígena amazónica: alcances y abandonos", *Cultura y Educación*, vol. 13, núm. 1, pp. 59-72.

Gasché, Jorge (2008), "Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares", en María Bertely, Jorge Gasché y Rossana Podestá, *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, Ediciones Abya-Yala/CIESAS, Quito.

Gasparello, Giovanna, y Jaime Quintana Guerrero (2009), *Otras geografías: experiencias de autonomías indígenas en México*, UAM-Iztapalapa, México.

Gill, Lesley (2000), *Teetering on the Rim: Global Restructuring, Daily Life, and the Armed Retreat of the Bolivian State*, Columbia University Press, Nueva York.

Giménez, Gilberto (2002), "Paradigmas de la identidad", en Aquiles Chihu Amparán (coord.), *Sociología de la identidad*, Porrúa/UAM-Iztapalapa, México.

Giroux, Henry (1992), *Teoría y resistencia en educación*, UNAM/Siglo XXI, México.

Gledhill, John (1997), "Liberalism, Socio-economic Rights and the Politics of Identity: From Moral Economy to Indigenous Rights", en Richard Wilson (ed.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, Londres, pp. 70-110.

Godínez, Lourdes y Elena Lazos (2003), "Sentir y percepción de las mujeres sobre el deterioro ambiental: retos para su empoderamiento", en Esperanza Tuñón (coord.), *Género y medio ambiente*, Ecosur/Semarnap/Plaza y Valdés, México.

Golden, Tim (1994), "Rebel Attacks Hit Four Towns in Mexico", *New York Times*, 2 de enero.

Gómez Lara, Horacio (2002), "Educación, identidad y género en San Andrés Sakamch'en (Larrainzar), Chiapas", tesis de licenciatura en Antropología, UNACH.

González Casanova, Pablo (2003), "Los Caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación)", *Perfil de La Jornada*, 26 de septiembre.

—— (2006a), "El zapatismo y el problema de lo nuevo en la historia", *Contrahistorias*, núm. 6, pp. 31-40.

—— (2006b), "Las razones del zapatismo y La otra campaña", en *Observatorio Social de América Latina/CLACSO*, vol. 6, núm. 19, pp. 291-303 [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/], fecha de consulta: 15 de agosto de 2009.

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

González Stephan, Beatriz (1995), "Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado", en Beatriz González Stephan, Javier

Lasarte, Graciela Montaldo, y María Julia Daroqui (comp.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Monte Ávila, Caracas.

Goodale, Mark, y Sally Engle Merry (2007), *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Global and the Local*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gordon, Edmund T. (1991), "Anthropology and Liberation", en *Decolonizing Anthropology: Moving further toward an Anthropology for Liberation*, Faye Harrison (ed.,) AAA Association of Black Anthropologists, Washington, DC, pp. 149-167.

Guehenno, Jean Marie (1995), *The End of the Nation State*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Gupta, Akhil y James Ferguson (1997), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham.

Gustafson, Bret (2002), "Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia", en David Maybury-Lewis (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Gutiérrez Narváez, Raúl de Jesús (2005), "Escuela y zapatismo entre los tsotsiles: entre la asimilación y la resistencia. Análisis de proyectos de educación básica oficiales y autónomos", tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste.

Gutiérrez, Margarita y Nelly Palomo (1999), "Autonomía con mirada de mujer", en *México: experiencias de autonomía indígena*, Araceli Burguete (coord.), IWGIA, Copenhagen.

Hale, Charles A. (1990), *The Transmission of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton University Press, Princeton.

—— (2000), "The Civil Law Tradition and Constitutionalism in Twentieth-Century Mexico: The Legacy of Emilio Rabasa", *Law and History Review*, vol. 18, núm. 2, pp. 257-280.

Hale, Charles R. (2002), "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, núm. 3, pp. 485-524.

—— (2004), "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'", *NACLA Report on the Americas*, vol. 38, núm 2, pp.16-21.

—— (2008), *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*, University of California Press, Berkeley.

Haraway, Donna (1995), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", en Andrew Feenberg y Alastair Hannay (eds.), *Technology and the Politics of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington.

Hardin, Garrett (1968), "The Tragedy of the Commons", *Science*, núm. 162, pp. 1243-1248.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2000), *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

—— (2004), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, Nueva York.

Hardt, Michael (1998), "The Withering of Civil Society", en Eleanor Kaufman y Kevin Jon Heller (eds.), *Deleuze and Guattari: New Mapping in Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Harlow, Barbara (1992), *Barred: Women, Writing, and Political Detention*, Wesleyan University Press, Hanover y Londres.

Harvey, Neil (1995), "Rebelión en Chiapas: reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, México.

—— (1999), "Resisting Neoliberalism, Constructing Citizenship: Indigenous Movements in Chiapas", en Wayne A. Cornelius, Todd A. Eisenstadt, y Jane Hindley (eds.), *Subnational Politics and Democratization in Mexico*, Center for US-Mexico Studies, San Diego, pp. 239-65.

—— (2000), *La rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia*, Era, México.

—— (2004), "Disputando el desarrollo: derechos indígenas y el Plan Puebla-Panamá en Chiapas", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa/LIX Legislatura de la Cámara de Diputados, México, pp. 115-136.

—— (2005a), "Who Needs Zapatismo? State Interventions and Local Responses in Marqués de Comillas, Chiapas", *Journal of Peasant Studies*, vol. 32, núm. 3-4, pp. 629-50.

—— (2005b), "Zapatismo y sustentabilidad", *La Jornada*, 14 de agosto.

—— (2006), "La disputa por los recursos naturales en el área del Plan Puebla-Panamá", en Daniel Villafuerte Solís y Xóchitl Leyva Solano (coords.), *Geoeconomía y geopolítica en el área del Plan Puebla-Panamá*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa/LIX Legislatura de la Cámara de Diputados, México, pp. 205-234

Havice, Elizabeth (2004), "Free Trade of Labor? The Relationship among Migration, Development and Free Trade in Rural Mexico", University of California-Berkeley Human Rights Center, Human Rights Research Report 2004 [www.hrcberkeley.org/download/report04_ehavice.pdf].

Hellman, Judith Adler (1992), "The Study of New Social Movements in Latin America and the Question of Autonomy", en Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, Westview Press, Boulder, pp. 52-61.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2001), *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas postcolonial*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México.

—— (2003), "Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad", *Revista de Estudios de Género La Ventana*, núm. 23, pp. 7-39.

—— (2006), "La violencia del Estado y el silencio de la academia", en *Ichan Tecolotl*, núm. 190, p. 12, junio.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2006b), "Socially Committed Anthropology from a Dialogical Feminist Perspective", Panel, Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice, Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, DC.

—— (ed.) (2008), *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, CIESAS, México.

—— y Héctor Ortiz Elizondo (1996), "Las demandas de la mujer indígena en Chiapas", *Nueva Antropología*, vol. 15, núm. 49, pp. 31-39.

——; Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.) (2004), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa/ LIX Legislatura de la Cámara de Diputados, México.

Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera (1998) (comps.), *Los Acuerdos de San Andrés*, Era, México.

Hewitt de Alcántara, Cynthia (1984), *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, Routledge & Kegan Paul, Boston.

Hidalgo, Onésimo (2006), *Tras los pasos de una guerra inconclusa. Doce años de militarización en Chiapas*, CIEPAC, San Cristóbal de Las Casas.

Higgins, Nicholas (2001), "Mexico's stalled peace process: prospects and challenges", *International Affairs*, vol. 77, núm. 4, pp. 885-903.

Híjar González, Cristina (2008), *Autonomía zapatista: Otro mundo es posible*, Arte Música y Video, México.

Hill Collins, Patricia (1991), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, Nueva York.

Holland, William R. (1963), *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Holloway, John (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, El Viejo Topo, Barcelona.

—— (2004), "Gente común, es decir, rebelde. Mucho más que una respuesta a Atilio Boron", *Chiapas*, núm. 16, pp. 155-162.

—— y Eloína Peláez (1998), *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Pluto Press, Londres.

Holloway, John; Fernando Matamoros Ponce y Sergio Tischler Visquerra (2008), *Zapatismo: reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Ediciones Herramienta/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.

Horizontes (1991), *Manual de guerra de baja intensidad y guerra psicológica*, Material de apoyo en un taller para organizaciones sociales de Chiapas.

Hurtado, Aída (1996), *The Color of Privilege: Three Blasphemies on Race and Feminism*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Ignatieff, Michael (2003), *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2005), *Mujeres y hombres en Chiapas*, INEGI, Aguascalientes.

Instituto Nacional de Salud Pública y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS, "Evaluación externa del impacto del Programa Oportunidades 2004", Cuernavaca, 2005, cap. III, pp. 180-5 [http://evaluacion.oportunidades.gob.mx:8010/descargar_n1.php?x=impacto/2006/libro_ciesas/capitulo3.pdf].

Instituto Nacional Indigenista (1997), *Seminario Latinoamericano La mujer y los derechos fundamentales de los pueblos indígenas*, INI/Sedesol, México.

Jackson, Jean E. y Kay B. Warren (2006), "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions", *Annual Review of Anthropology*, núm. 34, pp. 549-573.

Jaffee, Daniel (2007), *Brewing Justice: Fair Trade Coffee, Sustainability, and Survival*, University of California Press, Berkeley.

James, Allison; Chris Jenks y Alan Prout (1998), *Theorizing Childhood*, Teacher's College Press, Columbia University, Nueva York.

Jameson, Fredric y Slavoj Žižek (1998), *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.

Juntas de Buen Gobierno (JBG) (2007), "Intervenciones de las Juntas de Buen Gobierno en el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo", *Contrahistorias*, núm. 8, marzo-agosto.

Jelin, Elizabeth (ed.) (2003), *Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.

Kabeer, Naila (ed.) (2007), *Ciudadanía incluyente: significados y expresiones*, PUEG-UNAM, México.

Kapur, Ratna (2002), "The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the Native Subject in International/Postcolonial Feminist Legal Politics", *Harvard Human Rights Law Journal*, vol. 15, p. 1.

Kaus, Andrea (1993), "Environmental Perception and Social Relations in the Mapimi Biosphere Reserve", *Conservation Biology*, vol. 7, núm. 2, pp. 398-406.

Kearney, Michael (1996), *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Westview Press, Boulder.

Klein, Naomi (2007), *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Madrid, Paidós.

Korsbaek, Leif (1996), *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, Toluca.

Kumar, Corinne (2005), *A South Wind: Toward a New Political Imaginary. Dialogue and Difference*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.

Laclau, Ernesto (2003), "Can immanence explain social struggles?", en Paul Passavant y Jodi Dean (coords.), *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*, Routledge, Londres, pp. 21-30.

—— y Chantal Mouffe (2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires.

Lairap-Fonderson, Josephine (2002), "The Disciplinary Power of Micro Credit: Examples from Kenya and Cameroon", en Jane L. Parpart, Shirin M. Rai y Kathleen Staudt (comps.), *Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World*, Routledge, Nueva York, pp. 182-198.

Lander, Edgardo (1998), "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano", en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntry, *Pueblo, época y desarrollo: la sociología en América Latina*, CENDES/LACSO/Nueva Sociedad, Caracas.

Lazos, Elena y Luisa Paré (2000), *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM/Plaza y Valdés, México.

Le Bot, Yvon (1997), *El sueño zapatista*, Plaza y Janés, México.

Legorreta Díaz, María del Carmen (1998), *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México.

Lenkersdorf, Carlos (1996), *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México.

—— (2002), *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México.

—— (2004), *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, México.

Lewis, Stephen E. (2005), *The Ambivalent Revolution: Forging State and Nation in Chiapas, 1910-1945*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Leyva Solano, Xóchitl (1999), "De las cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del nuevo movimiento zapatista (NMZ) (1994-1997)", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 1.

—— (2001), "Neo-zapatismo: Networks of Power and War", tesis de doctorado en Antropología Social, Universidad de Manchester.

—— (2002), "Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México)", en Shannan Mattiace, Aída Hernández Castillo y Jan Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, pp. 57-82, CIESAS/IWGIA, México.

Leyva Solano, Xóchitl (2007), "Antropología de la ciudadanía?... étnica. En construcción desde América Latina", *Liminar*, vol. 5, núm. 1, pp. 35-59.

—— y Gabriel Ascencio Franco (1996), *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS/UNAM/CIHMECH/UNICACH/FCE, México.

Leyva Solano, Xóchitl, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.) (2008), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS, México.

Lobato, Rodolfo (1992), "Lacandonia, la última frontera", tesis de maestría en Antropología Social, ENAH.

Lomelí, Arturo (2009), *Maestros y poder en los pueblos indios de Los Altos de Chiapas*, Secretaría de Educación del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

López Arellano, Olivia y José Blanco Gil (1993), *La modernización neoliberal en salud: México en los ochenta*, UAM, México.

López y Rivas, Gilberto (1999), "Paramilitarismo e insurgencia en México", *Memoria*, núm. 133, pp. 44-48.

—— (2003), "Contrainsurgencia y paramilitarismo en Chiapas en el gobierno de Vicente Fox", en *Chiapas*, núm. 15, pp. 97-119.

—— (2004), *Autonomías: democracia o contrainsurgencia*, Ediciones Era, México.

Lowe, Lisa y David Lloyd (1997), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Duke University Press, Durham.

Maass, Manuel; Patricia Balvanera, Alicia Castillo, Gretchen Daily, Harold Mooney, Paul Ehrlich, Mauricio Quesada *et al*. (2005), "Ecosystem Services of Tropical Dry Forests: Insights from Longterm Ecological and Social Research on the Pacific Coast of Mexico", *Ecology and Society*, núm. 10, pp. 1-23.

Maldonado, Benjamín (2002), *Los indios en las aulas, dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, INAH, México.

Marcos, Subcomandante (2001), *Comunicado del 29 de abril de 2001 del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional* [www.fzlnnet.org], fecha de consulta: 15 de octubre de 2005.

—— (2004), "Leer un video I-VIII" [www.ezln.org/], fecha de consulta: 20-28 de agosto de 2004.
—— Comunicado del 18 de enero de 1994, *La Jornada*, México.
—— (2005), "La (imposible) ¿geometría? del poder en México", *La Jornada*, 20 de junio.
—— (2005a), "Un pingüino en la Selva Lacandona I y II" [www.ezln.org/], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.
Marcos, Subcomandante (2005b), "Una pequeña historia del señor Ik'" (leído al inicio de la cuarta reunión preparatoria de La otra campaña, en el nuevo poblado Juan Diego, Chiapas, el 27 de agosto), *La Jornada*, 31 de agosto.
—— (2007a), *Según cuentan nuestros antiguos*, Rebeldía, México.
—— (2007b), "Ni el centro ni la periferia" (parte V: Oler el negro: el calendario y la geografía del miedo), *La Jornada*, 17 de diciembre.
—— y Juana Ponce de León (2001), *Nuestra arma es nuestra palabra: escritos selectos*, Seven Stories Press, Nueva York.
Marina, José Antonio y María de la Válgoma (2000), *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*, Anagrama, Barcelona.
Mariscal, Ángeles (2005), "Una de cada tres familias de Chiapas depende de las remesas", *La Jornada*, 24 de diciembre.
—— (2006), "Chiapas depende cada vez más de la migración", *La Jornada*, 10 de febrero.
Marshall, Thomas y Tom Bottomore (1998), *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, Barcelona.
Martín Beristain, Carlos (1999), *Reconstruir el tejido social. Un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*, Icaria, colección Antrazyt, Barcelona.
Martín-Baró, Ignacio (ed.) (1990), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*, UCA Editores, San Salvador.
—— (1990), "De la guerra sucia a la guerra psicológica: el caso de El salvador", en Ignacio Martín-Baró (comp.), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*, UCA Editores, pp. 159-153
—— (1995), "Procesos psíquicos y poder", en Orlando D'adamo, Virginia García Beaudoux, y Maritza Montero (comps.), *Psicología de la acción política*, Paidós, Madrid.
—— (2000a), "Guerra y salud mental", en Ignacio Martín-Baró (comp), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*, UCA Editores, San Salvador.
—— (2000b), "Guerra y trauma psico-social del niño salvadoreño", en Martín-Baró, Ignacio (comp), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*, UCA Editores, San Salvador.

—— y Amalio Blanco (eds.) (1998), *Psicología de la liberación*, Trota, Madrid.

Martínez-Torres, María Elena (2006), *Organic Coffee: Sustainable Development by Mayan Farmers*, Ohio University Press, Athens, Ohio.

Massey, Doreen B. (1994), *Space, Place, and Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Mattiace, Shannan L. (2003), *To See with Two Eyes: Peasant Activism and Indian Autonomy in Chiapas, Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Mattiace, Shannan L.; Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (eds.) (2002), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS/IWGIA, México.

McLaren, Peter (1998), *Multiculturalismo revolucionario. Pedagogías de disensión para el nuevo milenio*, Siglo XXI Editores, México.

Melucci, Alberto (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, Colmex, México.

Mena, Patricia; Héctor Muñoz y Arturo Ruiz (2000), *Identidad, lenguaje y enseñanza en escuelas bilingües de Oaxaca*, UPN/UABJO, Oaxaca.

Menchú, Rigoberta, con Elizabeth Burgos (1985), *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI Editores, México.

Menon, Nivedita (2004), *Recovering Subversion: Feminist Politics Beyond the Law*, University of Chicago Press, Illinois.

Mentinis, Mihalis (2006), *Zapatistas: The Chiapas Revolt and What it Means for Radical Politics*, Pluto Press, Londres.

Mertes, Tom (ed.) (2004), *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?*, Verso, Londres.

Millán, Márgara (1996), "Las zapatistas del fin del mundo: hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas", *Chiapas*, núm. 3, pp. 19-32.

Millet, Stanley (1999), "Reflections on Traditional Medicine", *Journal of Alternative and Complementary Medicine*, vol. 5, núm. 2, pp. 203-205.

Moguel, Julio; Luis Hernández Navarro y Carlota Botey (eds.) (1992), *Autonomía y nuevos sujetos en el desarrollo rural*, Siglo XXI Editores, México.

Mohanty, Chandra (2003), *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham.

Montag, Warren (2000), *Bodies, Masses, Power*, Verso Press, Londres.

Montoya Gómez, Guillermo; José Francisco Hernández Ruiz y Alfredo Velasco Pérez (2007), "El lado flaco del desarrollo sustentable: organización y gestión en un ejido de la región de Marqués de Comillas, Chiapas", en Raúl Miranda Ocampo y Luz María Espinosa Cortés (eds.), *Chiapas: La paz en la guerra*, Comuna/UNAM/Ecosur, México, pp. 237-258.

Mora, Mariana (2007), "Zapatista Anticapitalist Politics and the Other Campaign: Learning from the Struggle for Indigenous Rights and Autonomy", *Latin American Perspectives*, vol. 34, núm. 2, pp. 64-77.

Moreno, Florentino; Luis de la Corte Ibáñez y José Manuel Sabucedo Cameselle (2004), "Psicología de la guerra: causas y efectos", en Luis de la Corte, Amalio Blanco y José Manuel Sabucedo Cameselle (eds.), *Psicología y derechos humanos*, Icaria, colección Antrazyt, Barcelona.

Moreno, Martín Florentino (1991), *Infancia y guerra en Centroamérica*, Flacso, San José de Costa Rica.

Morin, Edgar (1994), *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.

Motta, Sara C. (2009), "Old Tools and New Movements in Latin America: Political Science as Gatekeeper or Intellectual Illuminator?", *Latin American Politics and Society*, vol. 51, núm. 1, primavera, pp. 31-56.

Muñoz Cruz, Héctor (2001), "Trayectoria de las políticas de educación indígena en México", en Héctor Muñoz (comp.), *De prácticas y ficciones comunicativas y cognitivas en educación básica*, SEP/Conacyt México.

Muñoz Ramírez, Gloria (2003), *20 y 10: el fuego y la palabra*, Revista Rebeldía/La Jornada Ediciones, México.

—— (2004), "Chiapas la resistencia", *Rebeldía*, núm. 24.

—— (2004b), "Los Caracoles: reconstruyendo la nación", *Revista Rebeldía*, núm. 23, pp. 3-24.

Naples, Nancy A. (2003), *Feminism and Method: Ethnography, Discourse Analysis, and Activist Research*, Routledge, Nueva York.

Nash, June C. (2001), *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, Routledge, New York/Londres.

Negri, Antonio (1990), *The Savage Anomaly*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Neurath, Jean (2000), "El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión Huichola", *Desacatos*, núm. 5, pp. 57-77.

Newdick, Vivian (2005), "The Indigenous Woman as Victim of Her Culture in Neoliberal Mexico", *Cultural Dynamics*, vol. 17, núm. 1, pp. 73-92.

Nigh, Ronald, E. N. Anderson, Brent Berlin, Elois Ann Berlin, y John Richard Stepp (2002), "On Maya Medicine and the Biomedical Gaze", *Current Anthropology*, vol. 43, núm. 5, pp. 789–793.

Núñez Patiño, Kathia (2005), "Socialización infantil en dos comunidades ch'oles, rupturas y continuidades: escuela oficial y escuela autónoma", tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste.

Núñez Rodríguez, Violeta R. (2004), *Por la tierra en Chiapas... el corazón no se vence. Historia de la lucha de una comunidad maya-tojolabal para recuperar su nantik lu'um, su Madre Tierra*, Plaza y Valdés, México.

Olesen, Thomas (2005), *International Zapatismo: The Construction of Solidarity in the Age of Globalization*, Zed Books, Londres.

Olivera Bustamante, Mercedes (2004), "Sobre las profundidades del mandar obedeciendo", en Maya Lorena Pérez Ruiz (ed.), *Tejiendo historias: tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, México, pp. 219-247.

——— y María Dolores Palomo (eds.) (2005), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, CIESAS/Cocytech, México.

Olivera, Mercedes y Roberto Ramírez Méndez (2001), "Poder e identidades de etnia y género en el estado de Chiapas", en Mercedes Olivera (ed.), *Identidades indígenas y género*, Conacyt/UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

Ong, Aihwa (2006), *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke University Press, Durham.

Ornelas, Raúl, "La construcción de las autonomías entre las comunidades zapatistas de Chiapas" [www.rebelion.org/hemeroteca/sociales/04012ornelas.htm], fecha de consulta: 15 de agosto de 2009.

Ortiz, Teresa (2001), *Never Again a World without Us: Voices of Mayan Women in Chiapas, Mexico*, Ecumenical Program on Central America & the Caribbean, Washington.

Ortiz-Espejel, Benjamín y Víctor Toledo (1998), "Tendencias en la deforestación de la Selva Lacandona (Chiapas, México): el caso de Las Cañadas", *Interciencia*, núm. 23, pp. 318-327.

Ostrom, Elinor (2000), *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, Fondo de Cultura Económica, México.

Otero, Gerardo (2004), "Cuestión india y transición democrática en Latinoamérica: Clase, Estado y construcción de la identidad", *Memoria*, núm. 184 [www.memoria.com.mx/184/otero.htm], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

Otunnu, J. (2003), "Relatoría del alto comisionado de la ONU sobre niños víctimas de guerra", Consejo Económico y Social, Ginebra.

Page Pliego, Jaime T. (2000), "Medicina indígena: interrelación y globalización", en *Segundo encuentro indígena de las Américas: Memoria 1999,* 19-21 de abril, Chiapas, México, Sna Jtz'ibajom, San Cristóbal de Las Casas.

Painemal Morales, Millaray (2005), "Mujeres mapuche: resistencias y desafíos ante una doble discriminación", en Martha Sánchez Néstor y Alma Gilda López Mejia (comps.), *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México, pp. 77-87.

Panikkar, Raimon (1999), *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid.

Paoli, Antonio (2003), *Educación, autonomía y* lekil kuxlejal*: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, UAM-Xochimilco, México.

Paradise, Ruth (1991), "El conocimiento cultural en el aula: niños indígenas y su orientación hacia la observación", *Infancia y Aprendizaje*, núm. 55, pp. 73- 86.

París Pombo, María Dolores (2000), "La mujer, el indio y la patria en el discurso político chiapaneco (1970-1993)", *Desacatos*, núm. 4, pp. 103-118.

Parish, Helen Rand y Harold E. Weidman (1992), *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*, FCE, México (1980, versión inglesa, *Las Casas as a Bishop*).

Pérez Ruiz, Maya Lorena (ed.) (2004), *Tejiendo historias: tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, México.

—— (2005), *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, INAH, México.

Pérez, Emma (1999), *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*, Indiana University Press, Bloomington.

Pérez-Sales Pau, Cecilia Santiago-Vera, Rafael Álvarez-Díaz (2002), *Ahora apuestan al cansancio. Chiapas: fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea*, Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez y Grupo de Acción Comunitaria, México.

Pérez-Sales, Pau *et al*. (2003), *Programa de autoformación. Psicoterapia de respuestas traumáticas*, vol. 1, "Trauma y resistencia", GAC, Escuela de Salud Mental de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, Instituto Universitario IEPALA/Rafael Burgaleta de la Universidad Complutense, Madrid.

Petras, James y Henry Veltmeyer (2007), *Imperio con imperialismo*, Siglo XXI Editores, México.

Pickard, Miguel (2005), "Entre fuegos cruzados: Los migrantes mesoamericanos en su travesía hacia el norte", *International Relations Center/Americas Program* [www.ircamericas.org/esp/743], fecha de consulta: 2 de mayo de 2009.

—— (2006), "La migración vista desde Chiapas", *Chiapas al Día*, núm. 519 [www.ciepac.org], fecha de consulta: 20 de julio de 2007.

Pineda, Francisco (1996), "La guerra de baja intensidad", *Chiapas*, núm. 2.

Pineda, Luz Olivia (1993), *Caciques culturales. El caso de los maestros bilingües en Los Altos de Chiapas*, Altres Costa-Amic, Puebla.

Portes, Alejandro (2006), "Un diálogo transatlántico: el progreso de la investigación y la teoría en el estudio de la migración internacional", en Alejandro Portes y Josh DeWin (coords.), *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Miguel Ángel Porrúa, México.

Postero, Nancy (2001), "Constructing Indigenous Citizens in Multicultural Bolivia" [www.geocities.com/], fecha de consulta: 15 de octubre de 2005.

—— (2004), "Indigenous Responses to Neoliberalism: A Look at the Bolivian Uprising of 2003", *Political and Legal Anthropology Review*, *PoLAR*, vol. 28, núm. 1.

Pozas, Ricardo (1959), *Chamula: un pueblo indio de Los Altos de Chiapas*, INI, México.

Presidencia de la República (2005), "Gasto federal en el Programa de Desarrollo Humano Oportunidades por entidad federativa", *Quinto Informe de Gobierno* (México, 1 de septiembre de 2005) [http://quinto.informe.fox.presidencia.gob.mx/docs/anexo/pdf/P086.pdf]; Secretaría de Desarrollo Social, "Oportunidades: Informe de actividades 2005" [www.oportunidades.gob.mx/e_oportunidades/publicaciones/Informe_2005_Oportunidades_PDF.pdf].

Preston, Julia (2007), "Fewer Mexican Immigrants Are Sending Money Back Home, Bank Says", *New York Times*, 9 de agosto; "Pierde fuerza el envío de remesas a México en primer semestre del año", *La Jornada*, 4 de agosto.

Prigogine, Ilya (2001), *La fin des certitudes. Temps, chaos et les lois de la nature*, Odile Jacob, París.

Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas, *Revista Rebeldía*, 57(5), enero, 2008.

Punamaki, Raija-Leena (1990), "Una infancia a la sombra de la guerra. Estudio psicológico de las actitudes y vida emocional de los israelíes y palestinos", en Ignacio Martín-Baró (comp.), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*, UCA Editores, pp. 253-267.

Quijano, Aníbal (1998), "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntry, *Pueblo, época y desarrollo: la sociología en América Latina*, CENDES/CLACSO/Nueva Sociedad, Caracas.

Quintana, Víctor (2007), "Corporativizar al descampesinado", en *La Jornada*, 27 de abril.

Rabasa, José (2003), "Negri por Zapata. El poder constituyente y los límites de la autonomía", *Chiapas*, núm. 15, pp. 25-65.

Ramírez Cuevas, Jesús (2002), "El Estado mexicano a juicio", *La Jornada*, 5 de mayo.

Relator@s del encuentro de Moisés Gandhi (1997), *Salud en manos del pueblo: Memoria del primer foro encuentro de promotor@s de salud, Moisés Gandhi*, CIEPAC, San Cristóbal de Las Casas.

Restall, Matthew (comp.) (2005), *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Reyes Ramos, María Eugenia (1998), "Los acuerdos agrarios en Chiapas: ¿una política de contención social?", en María Eugenia Reyes Ramos, Reyna Moguel Viveros y Gemma van der Haar (eds.), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, UAM-Xochimilco/Ecosur, México, pp. 21-47.

Reyes Ramos, María Eugenia (2001), "El movimiento zapatista y la redefinición de la política agraria en Chiapas", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 63, núm. 4, pp. 197-219.

——; Reyna Moguel Viveros y Gemma van der Haar (eds.) (1998), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, UAM-Xochimilco/Ecosur, México.

Reygadas, Luis; Teresa Ramos y Guillermo Montoya (2006), "Los dilemas del desarrollo territorial: repercusiones del zapatismo en la Selva Lacandona de Chiapas", en *InterCambios. Boletín RIMISP*, núm. 65.

Richards, Patricia (2004), *Pobladoras, Indígenas, and the State: Conflicts over Women's Rights in Chile*, Rutgers University Press, New Brunswick, Nueva Jersey.

Rivera Zea, Tarcila (2005), "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos", en Martha Sánchez Néstor y Alma Gilda López Mejía (comps.), *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México, pp. 33-50.

Rockwell, Elsie (1995), *La escuela cotidiana*, FCE, México.

—— (1998), "Democratización de la educación y autonomía: dimensiones históricas y debates actuales", *El Cotidiano*, núm. 87, pp. 38-47.

—— (2006), "Historias contrastantes de la apropiación de la escritura en dos pueblos indios: los nahuas de Tlaxcala y los tseltales de Chiapas", en María Bertely (coord.), *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*, CIESAS, México, pp. 35-68.

—— (2009a), *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*, Paidós, Buenos Aires.

—— (2009b), "Rethinking Indigenous Education from a Latin American Perspective", *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 40, núm. 2.

Rodríguez Lazcano, Sergio (2004), "¿Slogan Moral? Otra forma de hacer la política", *Revista Rebeldía*, núm. 23, pp. 25-30.

Rogoff, Barbara (1993), *Aprendices del pensamiento. El desarrollo cognitivo en el contexto social*, Paidós, Barcelona.

Rojas, Rosa (1994), *Chiapas, y ¿y las mujeres qué?*, Ediciones la Correa Feminista, México.

Rosaldo, Renato (2000), "La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural", *Desacatos*, núm. 3, pp. 39-49.

Rose, Nikolas (1999), *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rosenthal, Joshua P. (2006), "Politics, Culture, and Governance in the Development of Prior Informed Consent in Indigenous Communities", *Current Anthropology*, vol. 47, núm. 1, pp. 119–142.

Rovira, Guiomar (1997), *Mujeres de maíz*, Ediciones Era, México.
—— (2001), "Entrevista a la comandanta Esther" [www.palabra.ezln.org.mx], fecha de consulta: 15 de agosto de 2008.
—— (2009), *Zapatistas sin fronteras: las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*, Ediciones Era, México.
Rubio López, Marín (1985), "Formas de organización campesina y conciencia de clase: el caso de la Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel del Municipio de Ocosingo, Chiapas", tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma Chapingo.
Rubio, Ana (2007), *Feminismo y ciudadanía*, UNAM, México.
Rus, Diane y Jan Rus (2008), "La migración de trabajadores indígenas de Los Altos de Chiapas a Estados Unidos, 2001-2005; el caso de San Juan Chamula", en Daniel Villafuerte y María del Carmen García Aguilar (coords.), *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*, UNICACH, San Cristóbal de Las Casas.
Rus, Jan (1977), *¿El indigenismo contra el indígena? Balance de 50 años de antropología en Chiapas?* Apuntes de lectura no. 3, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.
—— (1995), "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (comps.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, pp. 252-277, UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara, México.
Saldaña Portillo, María Josefina (2003), *The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development*, Duke University Press, Durham.
Salles, Vania (1992), "Las familias, las culturas, las identidades", en José Valenzuela (comp.), *Decadencia y auge de las identidades*, Colef, Tijuana.
Sánchez Néstor, Martha (2003), "Derechos de la mujer indígena", *Memoria*, núm.174, pp. 19-20.
—— y Alma Gilda López Mejía (2005), *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México.
Sánchez Pérez, Héctor Javier, Marcos Arana Cedeño y Alicia Ely Yamin (2006), *Pueblos excluidos, comunidades erosionadas: la situación del derecho a la salud en Chiapas, México*, Physicians for Human Rights/Ecosur/Centro de Capacitación en Ecología y Salud para Campesinos/Defensoría del Derecho a la Salud, Estados Unidos.
Sánchez, Consuelo (2003), "Identidad, género y autonomía: las mujeres indígenas en el debate", *Memoria*, núm. 174, pp. 12-18.
Sanders, Nichole (2007), "Improving Mothers: Poverty, the Family, and 'Modern"' Social Assistance in Mexico, 1937-1950", en Stephanie Mitchell y Patience A. Schell (comps.), *The Women's Revolution in Mexico, 1910-1953*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD, pp. 287-314.

Sandoval, Chela (2000), *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Santos, Carlos, José Plaza y Amado Ramírez (1993), "De Los Altos a la Selva Lacandona. La colonización de la subregión Las Cañadas", en Haidea Izazola y Susan Lerner (eds.), *Población y medio ambiente ¿Nuevas interrogantes a viejos problemas?*, Sociedad Mexicana de Demografía/Colmex/The Population Council, México.

Scientific Software Development (1997), "Atlas Ti-5.1 The Knowledge Workbench. Short user's manual", ResearchTalk Inc., Long Island, Nueva York.

Scott, Peck M. (1986), *La nueva psicología del amor*, Emecé, Buenos Aires.

Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), "Procampo: Informe sobre la incorporación de nueva superficie al padrón del Procampo", octubre de 2005 [www.aserca.gob.mx/artman/uploads/informe_final-28oct_2005.doc].

Secretaría de Educación Pública (1993), *Plan y programas de estudio 1993. Educación básica*, SEP, México.

Secretaría de Relaciones Exteriores (1995), *Informe sobre la situación de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales en México*. Secretaría de Relaciones Exteriores, Gobierno de México, México, 1995.

Secretaría de Salud (2005), *Salud: México 2004. Información para la rendición de cuentas*, segunda edición, Secretaría de Salud, México.

Sedena (1994) [www.frayba.org.mx/archivo/articulos/941001_plan%20de_campana_chiapas94_sedena.pdf].

Sedesol, Programa Oportunidades "¿Quiénes somos?" [www.oportunidades.gob.mx/htmls/quienes_somos.html], 23 de mayo de 2009.

Sierra, María Teresa (2001), "Human Rights, Gender, and Ethnicity: Legal Claims and Anthropological Challenges in Mexico", *Political and Legal Anthropology Review, PoLAR*, vol. 23, núm. 2, pp. 76-92.

Simmel, Georg (1923), "Filosofía de la moda", *Revista de Occidente*, vols. 1 y 2.

—— (2002), *La Philosophie de l'aventure*), L'Arche, París.

Socolovsky, Maya (1998), "Moving Beyond the Mint Green Walls: An Examination of (Auto)Biography and Border in Ruth Behar's Translated Woman", *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 19, núm. 3, pp. 72-97.

Speed, Shannon (2007), *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford University Press, Stanford.

—— y Álvaro Reyes (2002), "'In Our Own Defense'; Globalization, Rights and Resistance in Chiapas", *Political and Legal Anthropology Review PoLAR*, vol. 25, núm. 1, pp. 69-79.

—— (2005), "Rights, Resistance, and Radical Alternatives: the Red de Defensores Comunitarios and Zapatismo in Chiapas", en *Humboldt Journal of Social Justice*, pp. 47-83.

——, R. Aída Hernández Castillo y Lynn M. Stephen (eds.) (2006), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas Press, Austin.

Stahler-Sholk, Richard (2001), "Globalization and Social Movement Resistance: The Zapatista Rebellion in Chiapas, Mexico", *New Political Science*, vol. 23, núm. 4, pp. 493-516.

Stahler-Sholk, Richard (2007), "Resisting Neoliberal Homogenization: The Zapatista Autonomy Movement", *Latin American Perspectives*, vol. 34, núm. 2, pp. 48-63.

Stahler-Sholk, Richard; Harry E. Vanden y Glen David Kuecker (eds.) (2008), *Latin American Social Movements in the Twenty-first Century: Resistance, Power, and Democracy*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD.

Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (comps.) (1990), *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, III/IIDH, México.

Street, Susan (1996), "La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco (Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia)", *Chiapas* 2, Era-IIEc, México.

Subcomandante insurgente Marcos (1999), *Relatos de El Viejo Antonio*, Grupo Editorial Guarache, México.

Sudbury, Julia (1998), *'Other Kinds of Dreams': Black Women's Organisations and the Politics of Transformation*, Routledge, London.

Summerfield, Derek (1998), "El impacto de la guerra y de la atrocidad en las poblaciones civiles. Principios básicos para las ONG y una crítica de los proyectos de trauma psico-social", en Castaño, Jaramillo y Summerfield (eds.), *Violencia política y trabajo psicosocial*, Corporación Avre, Santa Fe de Bogotá, Colombia.

Swords, Alicia (2008), "Neo-zapatista Network Politics: Transforming Democracy and Development", en Richard Stahler-Sholk *et al*. (eds.), *Latin American Social Movements in the Twenty-first Century: Resistance, Power, and Democracy*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 291-305.

Taylor, Charles (1994), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, pp. 25-73.

Tello Díaz, Carlos (2000), *La rebelión de Las Cañadas: origen y ascenso del EZLN*, Cal y Arena, México.

Terrazas, Carlos R. (1996), *Los derechos humanos en las Constituciones Políticas de México*, Miguel Ángel Porrúa, México.

Todorov, Tzvetan (2000), *Los abusos de la memoria*, Paidós, Madrid.

—— (2001), *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI Editores, México.

Toledo, Víctor M. (2000), *La paz en Chiapas: ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*, UNAM/Ediciones Quinto Sol, México.

—— (2005), "El zapatismo rebasado. Sustentabilidad, resistencias indígenas y neoliberalismo", *La Jornada*, 18 de julio.

Trask, Haunani-Kay (1999), *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawai'i*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Trouillot, Ralph (2001), "The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind", *Current Anthropology*, vol. 42, núm. 1, pp. 125-138.

Tuhiwai Smith, Linda (1999), *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, Nueva York.

Tuñón Pablos, Esperanza; Martha Rojas Wiesner y Georgina Sánchez Ramírez (1998), *Las mujeres del estado de Chiapas: diagnóstico sociodemográfico de las mujeres de Chiapas, 1990-1997*, Programa Estatal de la Mujer de Chiapas/UNICEF/El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas.

Urías Horcasitas, Beatriz (2007), *Historias secretas del racismo en México (1920-1950). Tiempo de memoria*, Tusquets, México.

Van Cott, Donna Lee (2000), *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

—— (2001), "Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America", *Studies in Comparative International Development*, vol. 35, núm. 4, pp. 30-58.

Van der Haar, Gemma (2001), *Gaining Ground: Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*, Rozenberg Publishers, Amsterdam.

—— (2004), "Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica", en Maya Lorena Pérez Ruiz (ed.), *Tejiendo historias: tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, México, pp. 119-42.

Velasco Cruz, Saúl (2003), *El movimiento indígena y la autonomía en México*, UNAM/UPN, México.

Villafuerte Solís, Daniel *et al.* (2002), *La tierra en Chiapas: viejos problemas nuevos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (1995), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara, México.

Visweswaran, Kamala (1994), *Fictions of Feminist Ethnography*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Vogt, Evon Z. (1973), *Los zinacantecos, un grupo maya en el siglo XX*, SEP-Setentas, México.

Wade, Peter (1997), *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Londres.
Wallerstein, Immanuel (1997), *Abrir las ciencias sociales, Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI Editores, México.
—— (1998), *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, Siglo XXI Editores, México.
—— (2002), *Conocer el mundo, saber el mundo, el fin de lo aprendido, una ciencia social para el siglo XXI*, Siglo XXI Editores, México.
—— (1999), *The End of the World as we Know it. Social Science for the Twenty-first Century*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
—— (2003), *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI Editores, México.
—— (2003b), *Crítica del sistema-mundo capitalista*, Era, México
—— (2004), *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos, un análisis de sistemas-mundo*, Akal, Madrid.
—— (2005), *Los intelectuales en una época de transición*, Centro de Documentación y Difusión de Sociología Crítica, México, Ciudad de Guatemala.
—— (2006), "La otra campaña en perspectiva histórica", *Contrahistorias*, núm. 6, pp. 73-92.
Warren, Kay B. y Jean E. Jackson (eds.) (2001), *Indigenous Movements, Self Representation, and the State in Latin America*, University of Texas Press, Austin.
Warren, Kay B. (1998), *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton University Press, Princeton.
Whyte, Anne (1985), "Perception", en W. Kates, H. Ausubel y M. Berberian (eds.), *Climate Impact Assessment*, John Wiley, Chichester, Reino Unido, pp. 403-435.
Wieviorka, Michel (1998), *Raison et conviction. L'engagement*, Textuel, París.
Wolf, Eric R. (1974), *Las luchas campesinas del siglo XX*, Siglo XXI Editores, México.
—— (1982), *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.
WRM (Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales) (2001), *El amargo fruto de la palma aceitera*, Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales/Novib/Sociedad Sueca para la Conservación de la Naturaleza/Secretaría Regional Latinoamericana de la UITA, Montevideo.
—— (2006), *Palma aceitera de la cosmética al biodiesel. La colonización continúa*, Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales/Novib/Sociedad Sueca para la Conservación de la Naturaleza/Secretaría Regional Latinoamericana de la UITA, Montevideo.
Yashar, Deborah J. (2005), *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, Nueva York.

Zermeño, Sergio (2005), "Zapatismo y anticapitalismo", *La Jornada*, 18 de agosto.
Zibechi, Raúl (2006a), *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antisistémicos*, Tinta Limón, Buenos Aires.
—— (2006b), "El zapatismo y América Latina: La Otra y nosotros", *Contrahistorias*, núm. 6, pp. 57-72.
—— (2006c), "Movimientos indígenas: entre el neoliberalismo y los gobiernos de izquierda", en *Programa de las Américas del IRC* [www.ircamericas.org/esp/3215], fecha de consulta: 18 de abril de 2006.
—— (2005), "Espacios, territorios y regiones: La creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina", *Contrahistorias*, núm. 5.
—— (2005), "La emancipación como producción de vínculos", en Ana Esther Ceceña (ed.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, UNAM, México, pp. 123-149.
Zoomers, Annelies (2002), "Rural Development Policy in Latin America: The Future of the Countryside", *Centre for Latin American Research and Documentation* [www.cedla.uva.nl], fecha de consulta: 02 de mayo de 2009.

Los autores

BRUNO BARONNET es doctor en sociología por El Colegio de México y por la Universidad de París Sorbonne Nouvelle (2009) con una tesis sobre la educación indígena y la lucha por la autonomía. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y es investigador asociado al Laboratoire d'Anthropologie des Institutions et des Organisations Sociales (LAIOS), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) en Francia. Antes de llevar a cabo su investigación en Las Cañadas de Ocosingo, fue educador popular en contextos rurales y urbanos. Se formó en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL-París III), en la Universidad de Toulouse II y en el Instituto de Estudios Políticos de Toulouse I donde presentó una tesis sobre la cobertura del conflicto chiapaneco por el periódico *Le Monde*. Realizó además investigaciones sobre políticas educativas en varios estados mexicanos, en Guatemala, en Colombia y en el Instituto Internacional de Planificación de la Educación (Unesco).

MARIANA MORA BAYO es profesora en el Departamento de Antropología en Tulane University. Es doctora en antropología social por la University of Texas-Austin (2008) y maestra en estudios latinoamericanos por la Stanford University (2002). Sus publicaciones incluyen artículos sobre zapatismo y derechos indígenas, en *Latin American Perspectives* (marzo 2007), y en los libros, *Pueblos indígenas y política en América Latina: el reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI* (2007) y *La autonomía a debate: políticas de reconocimiento y Estado plurinacional en América Latina* (2010). Trabajó de 1997-2000 con las bases de apoyo en los Caracoles de Morelia y La Garrucha con la organización de mujeres K'inal Antzetik A.C. en San Cristóbal de Las Casas, y ha realizado trabajo de campo en el Caracol de Morelia.

RICHARD STAHLER-SHOLK es profesor de ciencias políticas en Eastern Michigan University. Su doctorado en ciencias políticas es de la University of California-Berkeley.

Tiene artículos sobre el movimiento zapatista de autonomía en *Latin American Perspectives*, *NACLA Report on the Americas*, y *New Political Science*, entre otros. Es coeditor (con Harry E. Vanden y Glen David Kuecker) de la compilación *Latin American Social Movements in the Twenty-first Century: Resistance, Power, and Democracy* (Rowman & Littlefield Publishers, 2008). Es miembro de la junta directiva del Servicio Internacional para la Paz (Sipaz). Ha participado como observador voluntario de derechos humanos en Chiapas en numerosas ocasiones de 1994-2005. Realizó investigaciones en 2005-2006 en los cuatro municipios autónomos del Caracol de La Garrucha.

XIMENA ANTILLÓN NAJLIS es licenciada en psicología, con área de concentración en Psicología Social en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y con trabajo de investigación sobre el impacto psicosocial del desplazamiento en comunidades indígenas tsotsiles de Chenalhó, Chiapas. Desde 1999 ha trabajado con diversas organizaciones de derechos humanos en San Cristóbal de Las Casas. Ha trabajado en la realización de talleres en salud mental y acciones psicosociales a multiplicadores de comunidades de la Sierra de Chiapas damnificadas por el huracán Stan; támbién ha impartido talleres de salud mental con formadores y promotores de salud indígenas además de trabajo con un grupo de mujeres ch'oles en la zona norte de Chiapas.

ALEJANDRA AQUINO MORESCHI es doctora en sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) y actualmente es investigadora del CIESAS-Pacífico Sur. Sus temas de interés son los movimientos indígenas y la migración a Estados Unidos, cuenta con publicaciones al respecto en revistas como *Migraciones Internacionales* (2010), *Cuicuilco* (2010), *Norteamérica* (2010), *Cuadernos del Sur* (2010), *Migración y Desarrollo* (2009). Ha realizado trabajo de investigación en Chiapas, Oaxaca, California y Mississippi.

ANDRÉS AUBRY (fallecido en 2007) fue historiador francés. Realizó estudios de etnosociología en Beirut, Líbano, y de sociología e historia en París. Además de ejercer su actividad profesional en Francia, España y Bélgica, había fungido como asesor en el concilio Vaticano II, Celam, la UNESCO, y la Conai. En 1973 fundó en Chiapas el Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (Inaremac). Fue autor de múltiples artículos y libros sobre la historia colonial y poscolonial en Chiapas, incluyendo *Chiapas a contrapelo: una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica* (México: Editorial Contrahistorias/Centro Immanuel Wallerstein, 2005).

ALEJANDRO CERDA GARCÍA es médico cirujano por la Universidad Autónoma Metropolitana, maestro en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e

Historia, y doctor en sociología con especialidad en antropología social por la Universidad de la Sorbona París III y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Actualmente se desempeña como profesor en la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra el libro *Para comprender las autonomías. Una aproximación desde tres experiencias indígenas en Chiapas* (en coautoría con Miguel Ángel Paz y Cristina Larrea).

MELISSA M. FORBIS es profesora de Estudios de Género y de Sociología en la State University of New York-Stony Brook. Es doctora en antropología social por la University of Texas en Austin; maestra en antropología visual. Sus publicaciones incluyen artículos sobre zapatismo, género y derecho indígena en *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, editado por Lynn Stephen, Aída Hernández Castillo y Shannon Speed (Austin: University of Texas Press, 2006); en *Women of Chiapas: Making History in Times of Struggle and Hope*, editado por Christine Eber y Christine Kovic (Nueva York: Routledge Press, 2003); y en LASA Forum (Latin American Studies Association) 36:1 (primavera 2005). Trabajó de 1996 al 2000 con organizaciones independientes de desarrollo en Chiapas, y ha realizado investigación de campo en varios municipios zapatistas en los Caracoles de Morelia y La Garrucha. Realizó además investigaciones en Chile con comunidades Mapuches y con inmigrantes Latin@s en los Estados Unidos..

ADRIANA GÓMEZ BONILLA es candidata a doctora en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, donde ha impartido cursos de ecología y manejo de recursos naturales. Su tesis doctoral versa sobre la participación de las mujeres zapatistas y el manejo de recursos naturales. Es maestra en ciencias por la Universidad Nacional Autónoma de México, con licenciatura en biología. Ha participado en investigaciones sobre el manejo de bosques tropicales y sus consecuencias sociales. Los resultados de sus investigacicones han sido presentados en congresos nacionales e internacionales sobre medio ambiente y desarrollo. Ha publicado sobre las mujeres zapatistas (Revista *La Ventana*, 2009), capítulos en el libro *El desarrollo rural en México y Colombia*, editado por la UAM (2010). Trabajó apoyando proyectos autónomos zapatistas de 2001 a 2008.

RAÚL DE JESÚS GUTIÉRREZ NARVÁEZ es maestro en antropología social y técnico académico del CIESAS-sureste, con licenciatura en economía en la Unach en San Cristóbal de Las Casas. Actualmente es responsable del seguimiento de modelos educativos compatibles y alternativos de educación primaria intercultural bilingüe en Chiapas. A raíz de su trabajo de investigación y participación en proyectos de educación básica, oficiales

y autónomos, con organizaciones indígenas, ha publicado en 2006 en la revista *Liminar* del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Unicach el artículo "Los zapatistas toman la escuela: recuento de la dinámica educativa indígena en Chiapas (1994-2003)", ha participado como coautor de diversos textos en materia de educación intercultural: artículos, materiales educativos y diseños curriculares y ha impartido cursos a nivel licenciatura, maestría y diplomados.

NEIL HARVEY es profesor y director del Departamento de Gobierno en la Universidad Estatal de Nuevo México. Autor de *La rebelión de Chiapas* (México: Ediciones Era, 2000), coautor de *Governing Latin America* (Cambridge: Polity Press, 2003), y compilador de *Mexico: Dilemmas of Transition* (Londres: British Academic Press/Institute of Latin American Studies, 1993). Tiene artículos recientes sobre el zapatismo en *Journal of Peasant Studies* (julio-octubre de 2005), *NACLA Report on the Americas* (sept.-oct. 2005), y en el libro compilado por Araceli Burguete y Xóchitl Leyva, Los *nuevos municipios en Chiapas* (México: CIESAS/conaculta, 2005), y en el libro coordinado por Xóchitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed, *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina* (México: CIESAS/Flacso, 2008). Ha realizado trabajo de campo extensivo en la zona de Marqués de Comillas.

KATHIA NÚÑEZ PATIÑO es docente de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma de Chiapas (Unach) en San Cristóbal de Las Casas. Ha sido coordinadora de la Red de Defensores Comunitarios por los Derechos Humanos (2001-2003). Es licenciada en ciencias de la comunicación (1997) y presentó además una tesis de licenciatura en sociología en la UAM-Xochimilco sobre la diversidad cultural (2002). Se tituló como maestra en antropología social en el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste) con la tesis "Socialización infantil en dos comunidades ch'oles. Rupturas y continuidades: escuela oficial y escuela autónoma".

ANGÉLICA RICO MONTOYA es maestra en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco, donde realizó una tesis sobre los efectos de la guerra de baja intensidad en los niños zapatistas de un municipio autónomo de la Selva Lacandona. De 1994 a 1997 fue corresponsal de guerra en Chiapas para distintos medios impresos regionales y nacionales. Se tituló como licenciada en comunicación y mercadotecnia con una tesis sobre el papel de los medios masivos en el conflicto armado en Chiapas, en la Universidad de la Comunicación. Colabora en Asociación Civil Colabal en la elaboración de proyectos productivos y de difusión de derechos humanos en pueblos indígenas de varios estados desde 1995. Actualmente labora en la Secretaría de Educación del Distrito Federal, en el área de Planeación y Evaluación

de Proyectos Educativos para población migrante, personas con alguna discapacidad, madres solteras y niños en situación de calle. Ha publicado *Helos ahí* (1999); *13 canicas* (2000) y *Cuando el cielo llora* (2007).

CECILIA SANTIAGO VERA es psicóloga social por la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach), con diplomados de la Universidad de la Tierra-Oaxaca, UAM-Xochimilco, y la Universidad Complutense de Madrid. Es coautora de la serie *La cárcel y su afrontamiento personal y colectivo* (México: Cideci Las Casas AC., Universidad de la Tierra-Chiapas, Médicos del Mundo-España, 2005); y de *Ahora apuestan al cansancio. Chiapas: fundamentos de una guerra psicológica* (México: Grupo de Acción Comunitaria, Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, 2002). Es fundadora del Colectivo Ik' que brinda acompañamiento psicosocial a diversas organizaciones sociales y defensoras de derechos humanos, desde un enfoque de género, intercultural, de fortalecimiento comunitario y partiendo de una psicología social hacia la liberación de los pueblos.

SHANNON SPEED es profesora de antropología en la Universidad de Texas en Austin, y doctora en antropología social por la Universidad de California en Davis. Sus publicaciones incluyen *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas* (Stanford University Press, 2008), y varios artículos sobre temas de justicia y derechos humanos en Chiapas. Es co-compiladora (con Xóchitl Leyva Solano y Araceli Burguete Cal y Mayor) de *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas en América Latina* (México: CIESAS/Flacso, 2008); co-compiladora (con Petro Pitarch y Xóchitl Leyva Solano) de *Human Rights in the Maya Region: Global Politics, Moral Engagements, and Cultural Contentions* (Duke University Press, 2008); y co-compiladora (con R. Aída Hernández Castillo y Lynn M. Stephen) de *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas* (University of Texas Press, 2006). Ha realizado estudios en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Chiapas, y ha colaborado como asesora en la Red de Defensores Comunitarios por los Derechos Humanos.

Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas, de Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, número 16 de la Colección Teoría y Análisis de la DCSH de la UAM-Xochimilco, terminó de imprimirse el...

La edición consta de 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.