

## Causas de la rebelión en Chiapas

Pablo González Casanova

### La arbitrariedad



parece anticuado hablar de causas. El concepto es sin embargo legítimo. Su uso se hace necesario para contestar a las explicaciones arbitrarias de lo que pasa.

La rebelión indígena y campesina en Chiapas ha dado pie a que grandes escritores y poetas, coreados por la televisión y los círculos oficiales, elaboren nuevos mitos satánicos, parecidos a los que en la Edad Media desorientaban el conocimiento de los infelices e intimidaban a los incrédulos con el fuego de la hoguera en que se quemaban los valientes.

Los ideólogos neoliberales de hoy intentaron explicar la rebelión de Chiapas como obra de «estalinistas» y «extranjeros», de minorías de obsecados y advenedizos que manipulan a los «pobrecitos indios».

Si por «causa» entendemos los factores que anteceden y determinan un hecho, la explicación con mitos modernos, por distinta que sea de las medievales, atribuye a fuerzas malignas las batallas que desagradan a los poderosos.

La violencia en la interpretación obliga a recurrir y esclarecer las «verdaderas causas».

#### Primera: Una herencia rebelde

Los mayas destacan entre los pueblos que más han resistido a la conquista. En Yucatán y Guatemala, no fueron sometidos sino hasta 1703 y pronto volvieron a rebelarse. En Chiapas organizaron una gran revuelta en 1712<sup>1</sup>. Dice el Chilam Balam: «Vino el pleitear ocultamente, el pleitear con furia, el pleitear con violencia, el pleitear sin misericordia». Y esos mismos pueblos se volvieron a rebelar el 1º de enero de 1994. ¿Por qué y contra qué? Contra una violencia renovada que ha intentado destruir la identidad, la personalidad, la dignidad de hombres y mujeres a los que les arrebató constantemente sus tierras, los explota en forma inmisericorde, y los hambrea hasta convertirlos en seres pequeñitos que parecen niños de tan poco que han comido en muchas generaciones. Que hoy los mayas se rebelen de nuevo como tzeltales, tzotziles, choles, zoques y tojolobales corresponde a un legado que produce los mismos efectos en otras regiones de Mesoamérica.

En la Lacandona y los Altos de Chiapas está

vivo el mito de Juan López, hombre invencible venido del cielo que luchó contra el ejército hace muchísimos años, y que prometió regresar para ayudar a los indios en sus siguientes batallas.

## SEGUNDA: La crisis de la hacienda tradicional

En el origen de la rebelión también está el desarrollo de Chiapas. Desde los años treinta había empezado la crisis de los latifundios cafetaleros. Los peones acasillados huían a otras regiones menos desgraciadas. En los cincuenta vino la liberación de los peones por las haciendas ganaderas en formación. Estas, ya no necesitaban sus servicios. En la década de los 70 terminó virtualmente «el peón acasillado». Chiapas se convirtió en gran productor de electricidad y petróleo. De nueva cuenta los peones «libres» abandonaron las fincas cafetaleras, cañeras, maiceras, e incluso ganaderas. Se fueron a los trabajos de electricidad y petróleo, de presas y de carreteras. Otros se encaminaron a la Selva para hacerse a una vida pobre pero propia; son los que hoy habitan el territorio donde se encuentra el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

En la selva, tzeltales, tzotziles, choles, zoques, tojolobales y mestizos se relacionaron entre sí. Surgió entre todos una identidad de etnias oprimidas frente a finqueros, ganaderos, y «kaxlanes», como llaman a los «ladinos» o mestizos. La identidad empezó a formarse a mediados de los setenta. Aumentó en los ochenta con la Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones (ARIC U de U), y culminó a fines de la década con un proceso de integración de las organizaciones de etnias y trabajadores. Sus integrantes habían dejado la servidumbre sin encontrar acomodo en el nuevo desarrollo del país.

## TERCERA: La acción pastoral

La tercera causa del cambio —en un orden difícil de determinar— provino de la Iglesia Vaticana II y de la Conferencia Episcopal de Medellín. Desde allá llegó una renovación pastoral «auxiliada de la sociología religiosa y con la animación del Movimiento por un Mundo Mejor»<sup>2</sup>. La sistematización del cambio se expresaría en la teología de la liberación, hoy violentamente censurada por los ideólogos neoliberales, y mundialmente famosa. La teología de la liberación sería un importante

movimiento cristiano que respetando el dogma y la fe impediría que uno y otra se usen contra los débiles y los pobres.

La acción pastoral de ese movimiento empezó por los años sesenta: curas y catequistas se dedicaron a enseñar a los indios que son seres humanos<sup>3</sup>. Con fundamento en el Concilio Vaticano II les enseñaron a expresar su pensamiento, a valorar la vida de su comunidad con la palabra de Dios y con la interpretación de la Biblia. Los adiestraron —con base en sus costumbres de discutir y llegar al «acuerdo»— en nuevas formas de organización para el trabajo colectivo, en la discusión fraternal y en la toma de decisiones. Desde la fe les llevaron a interpretar los textos sagrados, como Iglesia Católica que incluye al tzeltal, al chol, al tojolobal: a leer el *Exodo* para que lo identificaran con sus pueblos, y hallaran en la historia de los judíos la de su propia opresión. Les enseñaron a interpretar la utopía cristiana del Reino de Dios en su propia tierra. Es más, les dieron las bases de una cultura democrática en que empieza uno por respetarse a sí mismo para respetar a los demás, y para construir con todos las organizaciones que representan los intereses comunes.

Los propios curas oyeron a los indios y cambiaron su pastoral, incrementaron «la reflexión y la práctica» de lo que llamaron «catequesis de encarnación» que tendía «a que la palabra de Dios se revistiera y divinizara» del acontecer histórico, de la cultura, de la vida comunitaria de los pueblos indios. Los catequistas «se convirtieron en portavoz de la reflexión de la comunidad y dejaron de ser los maestros que llevaban una reflexión prefabricada».

El trabajo de educación y catequesis fue extraordinario. También el de organización. Ningún partido político ha hecho algo parecido. Un obispo de San Cristóbal llamado Samuel Ruiz, con los sacerdotes, párrocos y diáconos del Obispado prepararon en 2.608 comunidades a más de 400 prediáconos y a 8.000 catequistas. «Vivieron la caridad» como pobres y como indios, y transmitieron a los pobres y a los indios «todas esas maldades» que consisten en creer, pensar y «ser» orgullosamente indios.

En la diócesis nacieron diversos «ministerios de la comunidad»; desde sus culturas indígenas mayenses «adquirieron el compromiso que lleva a la construcción del Reino de Dios en la justicia y la verdad». Catequistas, secretarios, principales, mayordomos, presidentes, coros, responsables de regiones, promotores de salud, coordinadores de

mujeres, tuhumes (o diáconos) y servidores en la defensa de los derechos humanos «respondieron a la necesidad de que los despojados caminen»<sup>4</sup>.

#### CUARTA: Los estudiantes del 68

Después del 68 —que en México terminó con el sacrificio de Tlatelolco— los líderes estudiantiles siguieron muchos caminos: unos se integraron al sistema, o el sistema los cooptó; otros organizaron movimientos sociales urbanos y colonias populares; otros contribuyeron a formar partidos políticos, como el PRD (Partido de la Revolución Democrática), el más grande de la izquierda en la historia de México; otros ayudaron a organizar movimientos campesinos, o se fueron a las guerrillas de Sonora, Chihuahua, Guerrero. En la ideología de los antiguos estudiantes había un elemento común: luchar por una democracia en que el pueblo trabajador y explotado tome las decisiones por sí mismo y se prepare para dar fin a un sistema represivo, autoritario y excluyente.

A mediados de los 70, los antiguos sobrevivientes del 68 empezaron a llegar a Chiapas. Se integraron a las organizaciones populares. Las «ayudaron a organizarse y a adquirir una mayor conciencia para llevar adelante sus luchas». En 1976, los militantes de la Unión del Pueblo se internaron a la Selva: tenían ricas experiencias de organización en el Valle del Mayo y del Yaqui, y en la Laguna.

En medio de errores, desencuentros, crisis teóricas y estratégicas, los líderes del 68 plantearon la necesidad de la unión y organización de todos los «obreros, campesinos, colonos, estudiantes, pequeños comerciantes, empleados, profesionales». Propusieron elaborar un programa de luchas por tierras y salarios, por escuelas y clínicas, y en general por mejores condiciones de vida.

Las principales diferencias internas surgieron por el mayor o el menor respeto a la democratización de las organizaciones. El triunfo de la posición democrática se debió a tesis que ligaban la expresión de opiniones, la información y la participación: «Es necesario que exista —afirmaba un documento de 1977— la más amplia democracia, que consiste en una gran participación de ideas y opiniones sobre el punto que se está tratando. En una reunión o asamblea debemos lograr que todos tengan suficientes informaciones para que puedan opinar... Se requiere escuchar el mayor

número de opiniones e ideas y proporcionar una amplia participación...» El principal objetivo es —añadían—: «que a partir de las demandas más sentidas del pueblo, se formen organizaciones de masas...» El movimiento expresaba «el aire revolucionario», característico de la época, con sus variantes en la lucha contra la explotación del hombre por el hombre. Postulaba también la instauración de un sistema que hiciera de la democracia en las propias organizaciones de masas, su arma fundamental. Los dos objetivos —el de la lucha contra la explotación y el de la lucha por la democracia— se mantienen hasta hoy, y se han extendido como valores ya internalizados por las organizaciones de la Lacandona y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Otros —como el socialismo y la lucha de clases— perdieron su valor estratégico y salieron del escenario por un tiempo indeterminado.

Un sistema de «asambleas itinerantes» permitió que todos aumentaran su capacidad y práctica milenaria de discutir y decidir. La disensión y el «Acuerdo» se extendieron a lo largo y ancho de la Selva. Quienes habitan en ella adquirieron una cultura común que con distintas lenguas une a etnias, religiones, e ideologías en las mismas metas y en las mismas acciones. Aprendieron algo nuevo: cómo discutir y decidir sobre la lucha revolucionaria y cómo defender a sus organizaciones de los agentes provocadores. Los revolucionarios aprendieron que los ritmos del pueblo no son los de ellos. Aprendieron que no sólo es cosa de organizar a los indios sino de aprender cómo están organizados. Construyeron organizaciones y politizaron a las existentes. Se politizaron ellos mismos. Dejaron sus ideas marxista-fundamentalistas. Descubrieron que el «reordenamiento del mundo» sólo podría venir de una lucha por la democracia que incluyera y partiera de las autonomías y los derechos de los pueblos indios y de los pobres que no son indios hasta abarcar a toda la nación. Contando con ella, con sus trabajadores y su pueblo.

El gran plan de provocación oficial se montó en la ultraizquierda. Buscaba derivar en la desorganización de las bases independientes y en el fortalecimiento de las organizaciones de masas del Estado. Provocadores y ultraizquierda no lucharon por lo posible. Tampoco por lo imposible. En lo que podían desorbitaban las ideologías, desquiciaban las acciones y encarecían su propia exaltación verbal de gesticuladores revolucionarios.

Los dirigentes de la Selva enfrentaron a la provocación y a la ultra-izquierda con una nueva cul-

tura y una nueva política de preservación vital y de autonomía, de serenidad y firmeza. También disuadieron y derrotaron a los acomodaticios y su propensión a aceptar concesiones individuales y colectivas con pérdida de la dignidad personal y de la autonomía política. Los argumentos ultraizquierdistas sobre «la línea correcta», con batallas de antemano perdidas, y los de cooptación e integración de individuos y clientelas, fueron enfrentados y encauzados por la democracia con justicia y dignidad. Así, muchos revolucionarios venidos de fuera de la selva pasaron de la revolución esperada a la inesperada <sup>5</sup>. Aprendieron a luchar por lo imposible para adelantar lo posible.

#### QUINTA: Menos tierras para más «pobres»

En 1971 por decreto presidencial se entregó media Selva a una etnia casi extinta: los lacandonnes. Con el pretexto de preservar a unos cuantos que quedaban, se pretendió arrebatar las tierras a tzeltales, tzotziles, choles, tojolobales y zoques, que las habitaban desde hacia dos o tres décadas, y a quienes se acusó de «usurpadores». Detrás del decreto había un gran negocio de políticos y madereros. Todos se presentaron como la *Compañía Forestal Lacandona, S. A.* Esta se apresuró a firmar un contrato con los «legítimos dueños» de la tierra. Adquirió así el derecho de extraer al año 35 mil metros cuadrados de madera, lo que equivalía a 10 mil árboles de cedro y de caoba. La selva se volvió monopolio de la compañía. Su extensión era nada menos que de 614,321 hectáreas.

Ayudada por el gobierno, la Compañía se propuso «reubicar», esto es, expulsar a los intrusos. Algunos se fueron de la región; otros empezaron a luchar por defender sus tierras. Eran la mayoría.

Los cientos de líderes indígenas del Exodo, los ocho mil «catequistas», los ex-líderes del 68, los de las guerrillas del Norte y el Pacífico empezaron una nueva etapa de movilizaciones que los llevó a la capital del estado y hasta la capital de la República (1981). Fue el inicio de grandes luchas legales, que se combinaron con acciones directas.

Los habitantes de la Selva ya habían sido expulsados de otras tierras. En los valles centrales, con la construcción de las presas, más de 100 mil personas tuvieron que emigrar. Sus tierras quedaron bajo el agua. La explotación del petróleo inutilizó grandes extensiones, convertidas en eriales o veneros. Alrededor de 50 mil personas se vieron obligadas a salir. La crisis económica de fines de

los 70 y principios de los 80 disminuyó la fuente de trabajo urbana. 200.000 trabajadores resultaron cesantes. Fueron obligados a volver a la tierra que habían dejado. Para colmo, en 1982, hizo erupción el Chichonal e inutilizó 70.000 hectáreas. Cerca de 20.000 pobladores debieron reubicarse <sup>6</sup>. Muchos iniciaron el éxodo a la Selva Lacandona. No sabían que de allí también intentarían expulsarlos. Y por todos los medios.

La tierra en Chiapas, fuente de sustento principal de «los pobres», se volvió cada vez más escasa. Al mismo tiempo hubo un crecimiento natural de la población; en el área rural creció a una tasa de 3.6 % anual. Hacia 1985 en las regiones con disponibilidad familiar de 16 hectáreas se pasó a tener en promedio menos de 4 hectáreas por familia. El crecimiento de la población fue factor muy importante para el empobrecimiento de los campesinos *que ya eran pobres, sobre todo porque se combinó con el despojo de tierras y recursos por las compañías y los terratenientes.* Aún antes de ser muchos, los campesinos ya carecían de créditos, de asistencia técnica y de mercados humanamente aceptables. Su producción era y es extensiva, con técnicas de «roza-tumba y quemar», y siembras frecuentes que aumentaron las «tierras cansadas». Por todo eso, la presión demográfica, que resultaba cada vez mayor, se volvió intolerable.

Los conflictos agrarios se acentuaron en el Estado. A principios de los 80, 400 fincas y latifundios fueron invadidos por los campesinos; 100 mil sobrevivieron como precaristas, 70 mil solicitaron tierras al Departamento Agrario sin que nadie los atendiera.

Las demandas e invasiones continuaron. A principios de los 90 Chiapas tenía sin satisfacer el 27 % de las demandas de tierras de todo el país. De los 10.600 expedientes en trámite, en la Secretaría de la Reforma Agraria, tres mil eran de Chiapas. Tras largos y costosos procesos, los campesinos no lograban nada. Cuando había una resolución presidencial en su favor no era ejecutada <sup>7</sup>.

Los sin tierra cobraron cada vez más conciencia de que mientras a ellos los habían empobrecido, marginado y excluido, los grandes propietarios tenían latifundios simulados que ni siquiera explotaban. Como no sólo realizaron movilizaciones de protesta, sino empezaron a ocupar algunas parcelas y a cultivarlas, el carácter violento de la respuesta de los finqueros se volvió sistemático. Si antes atacaban violentamente a los indios para

quitarles sus derechos ahora los atacaban con más «razón» y con mucha saña acusándolos de violar la sagrada propiedad privada, la paz social y el derecho. Líderes encarcelados y asesinados, familias y comunidades desalojadas y perseguidas<sup>8</sup>, tierras recuperadas por el ejército o por las guardias blancas. En todas partes se mantiene el recuerdo de las respuestas violentas: en Simojovel, Huitiupan, Sabanilla, Yajalón, Chilón, Ocosingo, Las Margaritas. Aún así había la esperanza de que un día se aplicara la Constitución y se hiciera justicia. Para alimentar esa esperanza, el gobierno, de vez en cuando, compraba algunas tierras a los propietarios y se las entregaba a los indígenas.

El 7 de noviembre de 1991 el Ejecutivo Federal —en cumplimiento de la política neoliberal acordada con el Fondo Monetario Internacional, de las exigencias para el Tratado de Libre Comercio (TLC-NAFTA), y siguiendo los intereses de los grandes latifundistas y políticos mexicanos y extranjeros— envió al Congreso un proyecto de reforma al Artículo 27 Constitucional. El nuevo texto no sólo legalizaba los latifundios simulados y legitimaba las declaraciones de que ya no hay más tierras que repartir, sino facilitaba la privatización de tierras ejidales y comunales por los latifundistas.

El nuevo texto fue aprobado en una alianza del PRI y el PAN que fundó el nuevo Estado Mexicano. «Uno de los efectos más inmediatos de la reforma Constitucional —escribió Ma. del Carmen Legorreta, hoy de la ARIC Oficial— es el fortalecimiento implícito de los antiguos hacendados». Estos se sintieron desde entonces favorecidos por el marco legal. Amparados por sus guardias blancas y por los aparatos del Estado formaron una moderna organización para gobernar a Chiapas: la «Unión para la defensa ciudadana»<sup>9</sup>. Los latifundistas se volvieron «demócratas». De su democracia ladina expulsaron a los indios que no les eran útiles, y cuando también pretendieron expulsarlos de la Selva, muchos desgraciados se prepararon para resistir. Era su último refugio y resolvieron defenderlo. Pero no sólo ellos lucharon, sino los campesinos y los indios de muchas regiones de Chiapas, en especial de Los Altos. Durante esos años se habían organizado cada vez más mientras el gobierno y los terratenientes pretendían seguirlos tratando como cuando no estaban organizados: con las mismas políticas de ninguneo, de represión y de cooptación. Ya no funcionaron.

## SEXTA: La politización de los «pueblos indígenas»

En la conciencia política se encuentran los fracasos electorales de los indios. Hacia 1982, dentro del Partido Socialista Unificado de México (PSUM), en Las Margaritas, los tojolobales lucharon por la presidencia municipal. Al perder, «perdieron la esperanza», según decían. En 1974, los indios de San Juan Chamula tomaron la presidencia municipal como protesta ante el fraude electoral cometido por el PRI. Días después fueron desalojados por el ejército. A partir de entonces un gobierno de caciques inició la persecución de miles de chamulas a los que acusó de ser protestantes. Los expulsados se quedaron sin casas y sin tierras. Hoy, más de ellos 20.000 viven en las afueras de San Cristóbal. Están en la miseria. Los caciques, ejercen en Chamula una dictadura autónoma y brutal dizque por respeto a su «costumbre»<sup>10</sup>. Se apoyan en maestros «bilingües» que forman con ellos un nuevo grupo de poder vinculado al gobierno estatal e incluso federal, y a los comerciantes y finqueros. «En Mitontic, Chenalhó, Tenejapa dominan a su antojo». (Para que algunos expulsados regresaran fueron necesarias inmensas presiones y distraer a los caciques con un viaje a Roma y a Israel).

La democracia electoral en las regiones indígenas es una ficción. Los gobiernos locales se parecen a los de la época colonial. En los ritos electorales, los ladinos y sus aliados indios discriminan, reprimen, encarcelan, expulsan y asesinan a sus opositores. La crónica de sus crímenes políticos es interminable. A veces ejercen el poder en forma paternalista, e incluso en alianza con los «Consejos Supremos Indígenas» y con otros organismos oficiales que practican un cierto populismo limitado. El paternalismo beneficia poco y a muy pocos.

La política de partidos es en general un movimiento de cúpulas. Los «líderes» indios se meten al PRI, al PAN, al PSUM, al PST, al PRD. Con frecuencia cambian de partido, para «ver» cuál les resuelve sus problemas comunitarios o personales. Sus luchas desembocan a lo sumo en fenómenos de clientelismo que permiten realizar presiones conjuntas en las que «algo» se gana. Incluso los miembros del PRI participan en distintos tipos de presiones y hasta se movilizan para la toma de Palacios Municipales y oficinas de gobierno. El conjunto de las luchas no altera la estructura de poder en que dominan finqueros y ganaderos. Cuando ocurren explosiones locales sus efectos son efímeros y el sistema poco a poco se recupera.

En Pantelhó, tras las elecciones de 1984, todos los indios bajaron con sus machetes. Decían que ya se les había acabado la paciencia. Como tenían la mayoría, y los machetes en la mano, los mestizos se vieron obligados a reconocer su triunfo: pacientaron un tiempo. Después de unos meses fueron a ver al presidente municipal que los indios habían puesto. Le pidieron que rindiera cuentas. El presidente municipal —antes rebelde y gritón— se volvió manso. «Desde entonces —dice un delegado del PRI— don Dionisio se ha alineado cada vez más»<sup>11</sup>.

La experiencia indígena en materia política es que los representantes inmediatos de los indios pueden ser democráticamente controlados en sus propias comunidades; pero cuando entran a formar parte del gobierno municipal u ocupan puestos más altos «no les queda otra», que corromperse, someterse o morir. Aunque algunos se someten a medias y piden algo para su gente<sup>12</sup>, la pérdida de su dignidad les hace mucho daño, y es causa de verdaderos estragos para cualquier política de acumulación de fuerzas.

En muchos poblados de México, la oficina municipal del PRI está ubicada en la presidencia municipal. Lo mismo ocurre en Chiapas. Sólo que en las zonas indígenas, por lo general «las autoridades rechazan la intromisión de cualquier partido político que no sea el oficial. Terratenientes y ganaderos las apoyan. Nada que afecte al PRI o a los grandes propietarios es tolerado. La función electoral se hace sin planteamientos que atenten contra los privilegios y los privilegiados, o que impliquen la posibilidad jurídico-política de elegir representantes contrarios al PRI y a los ganaderos o finqueros»<sup>13</sup>.

La experiencia de ser «manejados por el PRI o por partidos que parecen ser de oposición y no lo son, como el PAN, el PST o el PARM», provoca antipatías políticas en muchas agrupaciones. Los indígenas sienten que en las condiciones actuales «no tienen una visión clara de para qué sirve la política», salvo cuando buscan ventajas personales o triunfos efímeros. Para muchos, la politización en los partidos de oposición sólo se asocia a una radicalización contraria al populismo indigenista oficial, y a otras formas de autoritarismo. Ir más allá, hacia la construcción de una alternativa, resulta difícil.

En 1994 —con la solidaridad del EZLN— se hace un primer intento de la lucha electoral en la que los pueblos indios participan a la ofensiva con una gran parte de la ciudadanía. Distintas organizacio-

nes lanzan un candidato de la sociedad civil y del PRD a la gubernatura del Estado; es una circunstancia novedosa que parece inaugurar una nueva etapa de las luchas políticas y sociales. La vieja clase-etnia dominante reacciona con extremada violencia y logra el apoyo deseado cuando el 9 de enero de 1995 el Ejército ataca en la Selva destruyendo a los poblados zapatistas. Si el nuevo movimiento busca una lucha política con dignidad de sus integrantes y autonomía de sus organizaciones, la vieja-nueva clase colonial pone todo el peso en una política que destruya vida o dignidad de los indios, y cualquier asomo de autonomía o mediación política por la defensa de sus derechos e intereses vitales. De paso, y «como quien no quiere la cosa» ataca en general al bajo pueblo, a los movimientos populares urbanos y a las clases medias que luchan contra el orden secular y «moderno».

En todo caso se estructura claramente una fuerza y una organización política, democrática y autónoma en las propias formaciones indígenas y campesinas. Es el caso de la coordinación de los Consejos Supremos Tzeltales y Tzotziles, que son democráticos y representativos y de la CEOIC, creada en 1994 con decenas de organizaciones campesinas indígenas, que se enfrentan a la cooptación gubernamental y empresarial. En ellas nace la voluntad organizada y civil de una democracia con dignidad, justicia y libertad. Es la voluntad que también va a animar y modular la rebelión en Chiapas. Su definición incluye la lucha por la ciudadanía, la lucha por la tierra y la lucha por la liberación de los pueblos indios, objetivos articulados en la conciencia política de las organizaciones indígenas agrarias y cívicas desde 1992, en que tras la Marcha de los 500 Años de Resistencia Indígena Popular los participantes formaron el Frente de Organizaciones Sociales Chiapanecas. En él se esbozó algo así como un frente cívico y urbano, no partidista ni electorero, que planteó la Nueva Lucha Política de los Indios, por la Tierra, la Nación Mexicana y un sistema Democrático con justicia y dignidad, y con autonomía respecto de organizaciones sociales y políticas, e instituciones municipales, gubernamentales y culturales.

Semejante proyecto irritó visceralmente la «larga duración» de los sentimientos colonialistas, racistas, etnicistas, «fascistas» de las viejas oligarquías blanco-mestizas que dominan la región desde hace 500 años, y cuyos intereses se empalman con los de las compañías dispuestas a perseguir y exterminar a los indios, cuando sea necesario, para quitarles sus propiedades o los territorios

en que sobrevivan. Es cierto que las fuerzas dominantes, en sus expresiones más reaccionarias, están dispuestas a impulsar un proyecto de democracia con colonialismo. La simulación es parte de su lógica. En los hechos, la conciencia notable de los indios, la cada vez más poderosa organización de sus fuerzas, el evidente ascenso de sus luchas desde que en octubre de 1974 organizaron en San Cristóbal de las Casas el Congreso Indígena; nada les permitió resolver sus más elementales problemas. Al contrario, éstos se agravaron con la crisis, el neoliberalismo y la creciente represión<sup>14</sup>.

### SEPTIMA: La violencia y la ley

En el régimen racista y oligárquico de Chiapas la violencia institucional es la ley. Sin arriesgarse a ningún tipo de castigo, en la tierra, el trabajo y la política, quienes detentan el poder tienen la posibilidad de violar la ley sea ésta agraria, laboral o electoral. Lo contrario ocurre con quienes son indígenas o mestizos pobres, campesinos, trabajadores y hasta empleados: en cualquier momento se les pueden lanzar falsas acusaciones y aplicarles todo tipo de castigos por delitos imaginarios.

Hay un racismo y un crimen cosificador de que ni se habla en las reuniones elegantes o cívicas. En 1970, en la ribera de Cupic algunos jóvenes terratenientes se divertían practicando el tiro al blanco con indígenas medieros. En Simojovel, región donde continuaron existiendo de facto los «peones acasillados», hacia 1975 estaba vigente el derecho de pernada. En Tapachula, Pichualco, La Concordia, Joltenango, La Paz, había unos cementerios escalofrantes llamados «particulares» en donde se enterraba a los desaparecidos. «La ley del monte ordena que al indio y al zanate se les mate»<sup>15</sup>.

En las líneas hay cárceles. En las cárceles hay cepos. En los cepos, hay encarcelados que no están encauzados. Los indios no entienden el lenguaje del fiscal, ni el juez entiende el de los encarcelados. La mayoría, no tienen amigos o padrinos que los defiendan. «No hay profesionistas tojolobales. No hay sacerdotes, no hay gente de gobierno —dice un antropólogo—... El sistema difícilmente toleraría que un tojolobal ocupara la presidencia municipal. Al desapocho se añade la ignorancia y a la ignorancia el terror interiorizado»<sup>16</sup>. Un indio que reclama sus derechos es un terrorista. Provoca irritación y da miedo.

La ley sólo regula las relaciones entre los poderosos o justifica sus atropellos. Y esto sí es necesario. La mayoría de las veces no es necesario justificar los atropellos de los poderosos. Hay sistemas de racionalización y de «opción racional» que permiten renovar el sistema sin el menor complejo de culpa, como «lo debido», «lo natural» y «lo racional».

Algunos ganaderos y finqueros se mueven entre la violencia y la negociación. Traen herencias de antiguas concesiones coloniales y otras más o menos recientes. En épocas revolucionarias de «ascenso de las masas» dotaron de tierras a sus campesinos o les vendieron algunas parcelas. Hoy, renace en algunos de ellos la idea de vender tierras a los nuevos invasores, pues hasta como negocio, y para mayor tranquilidad propia piensan que les conviene. Pero el primer impulso de todos es amenazar de muerte a los invasores y hasta preparar y realizar brutales «escarmientos».

Tras la nueva rebelión zapatista, muchos propietarios se armaron hasta los dientes, aumentaron sus guardias blancas y aprovisionaron sus arsenales. La represión y la negociación quedan abiertas y contenidas, se ejercen con violencia y se proponen como sometimiento a los que reniegan de sus valores, traicionan o delatan a sus gentes.

Desde hace años, los campesinos no han dejado de tomar tierras y alcaldías. El hecho ocurre de nuevo tras tres gobiernos particularmente represivos, el de Juan Sabines, el de Absalón Castellanos —a quien secuestraron y amnistiaron los zapatistas—, y el de Patrocinio González Garrido, secretario de Gobernación al estallar el conflicto: todos ellos se dedicaron a reprimir las nuevas demandas de los indios que reclamaban sus derechos, y cuyo punto de partida más reciente fue el Congreso Indígena de 1974.

Las estadísticas del terror no son confiables; son terribles. De 1974 a 1987 se cuentan 982 líderes asesinados tan sólo en una parte de la región indígena de Chiapas; 1.084 campesinos detenidos *sin bases legales*; 379 heridos de gravedad; 505 secuestrados o torturados; 334 desaparecidos; 38 mujeres violadas; miles de expulsados de sus casas y sus tierras; 89 poblados que sufrieron quemaduras de viviendas y destrucción de cultivos.

Absalón, «aumentó la violencia en ciento por ciento», dice un ex líder<sup>17</sup>.

Conforme la crisis se acentuó, los campesinos descubrieron que si protestaban los reprimían aunque fueran del PRI —como ocurrió con un movimiento en 1986. Su politización y su firmeza los hicieron defenderse de la muerte inútil, de provocadores como los de «Antorcha Campesina», que

los llevaban a luchas suicidas, y de quienes buscaban mediatizarlos y corromperlos, atados al sistema, como los de la «ARIC Unión de Uniones» que se juntaron al PRI. Más y más campesinos e indígenas defendieron con prioridad la autonomía de sus organizaciones. Muchos se pasaron a los contingentes del EZLN en una actitud originalmente defensiva; pero que hacía de la «autonomía» ese concepto irrenunciable y generalizado, comprensivo y mucho más profundo que la autonomía de la persona humana, o que la autonomía municipal, o que la autonomía de los partidos respecto al Estado, o que la autonomía universitaria, o que la autonomía de las regiones étnicas y multiétnicas. Entre incomprensiones, el concepto de «autonomía» como el de «dignidad», adquirió todos los perfiles de un nuevo proyecto de democracia. Muchos todavía *no entienden*. No descubren hasta qué punto, el movimiento iniciado en la Lacandonia y en Chiapas —como el de México— no se detendrá hasta que se construya un sistema que respete las autonomías y que no quiera cooptar e integrar a los ciudadanos, que respete su dignidad no sólo en la guerra sino en la paz.

#### **OCTAVA: La violencia negociada con pérdidas y ganancias.**

Desde el terror internalizado se lucha por superarlo. Con decisión, frialdad y fraternidad, a veces se logra dar un primer paso. Surgen intentos de lucha unida, asociada, con tejidos y nexos que se amplían en uniones de ejidatarios, en centrales campesinas, en sindicatos. En ellos se lucha contra la cooptación, contra la corrupción de líderes y allegados, y se va a un endurecimiento persistente en que se expresan las corrientes políticas del México moderno y las posiciones revolucionarias más variadas.

Las organizaciones sociales se defienden de ser mero instrumento de los partidos políticos. Sus integrantes aprenden a tomar decisiones colectivas estratégicas y no sólo circunstanciales. Alcanzan posiciones de fuerza en las comunidades, en los barrios y centros de trabajo, se coordinan con otras organizaciones; incluso usan a los partidos políticos. Se trata de organizaciones campesinas de *resistencia cívica* que trabajan en comisiones y en asambleas generales a las que convocan personalmente para tomar acuerdos. En ellas el idioma franco es por lo general el castellano. «Los bilingües» (entre los que hay muchos maestros de ense-

ñanza primaria aliados con los pueblos indios) ocupan posiciones de enlace fundamentales. Las mujeres y hasta los niños participan activamente, más de lo que se piensa. Las agrupaciones sirven también para organizar la economía, los transportes, la siembra y la pizca, el crédito y la comercialización. Algunas representan el germen de una economía alternativa de producción y crédito colectivo, con «cooperación» que permite acumular pequeños capitales y obtener créditos. No dejan de darse actos de solidaridad por parte de campesinos y obreros de otras regiones de la República. Los Ejidos del Valle del Yaqui en Sonora o los sindicatos mineros y siderúrgicos de Monclova y Monterrey, entre otros, han hecho efectiva su solidaridad. Con los fondos recibidos las organizaciones indígenas contratan empleados y hasta abogados; en algunos casos llegan a comprar tierras que sus miembros han ocupado previamente.

Dadas las características del Estado Mexicano, los campesinos e indígenas de Chiapas enfrentan varios tipos de experiencias en la lucha: la cooptación de algunos dirigentes, la represión selectiva de otros, la acción directa de las propias masas (para la toma de tierras, de palacios municipales, de oficinas gubernamentales), y la negociación de las masas y sus líderes con las autoridades y con los propietarios.

La violencia puede ser individual o colectiva. También la negociación. Matan al líder, o lo golpean, o lo encarcelan, o masacran a los invasores, o los encarcelan para diezmarlos, o cooptan a una parte de la «gente», o hacen concesiones que dizque «acepta toda la gente». A veces las negociaciones benefician a muchos; y hasta resuelven el problema de la mayoría de *un* movimiento. Pero por lo general los beneficiados sólo son *una parte* a la que se busca separar de *la mayoría*. Ese tipo de negociación es también causa de la rebelión.

Es una técnica de negociar antigua, que se desarrolló por los años veinte. Hoy continúa. A lo largo del tiempo ha forjado una cultura de cálculos sobre costos-beneficios entre gobernantes, hacendados, pobladores, obreros, indígenas y campesinos. Es una cultura que convive con la de la violencia «señorial». Si ésta se retrae y encastilla en visiones orgullosas de caciques «muy machos» o «muy cabrones», con asesinos a sueldo, aquélla se levanta con tradiciones populistas o innovaciones que apuntan a la cultura de una negociación social todavía imprecisa. Evoca también las técnicas de domesticación con «pan y palo».

El Estado mediatizador —con *la mediación* al



servicio del Estado y de los poderosos— responde acordando concesiones a ciertos movimientos y organizaciones violentas, por escandalosos que sean, cuando están organizados, y cuando su represión implicaría costos políticos y sociales «demasiado» altos.

Estado y organizaciones tienen una cultura relativa del derecho. Saben que la ley no se aplica *necesariamente* antes de la violencia ni después. Practican una cierta forma de legislar y de interpretar el espíritu de la ley dentro de un orden a la vez violento y civilizado. *Legalizan* las concesiones después de ejercida la violencia por ambas partes, o con la amenaza —implícita— de volver a ejercerla.

La principal novedad del siglo xx y su derivada populista consiste en que la violencia con negociación deja de ser monopolio de ganaderos, finqueros y gobernantes. Indios y campesinos también ejercen la violencia aunque sea para negociar. Negocian tierras, créditos, liberación de presos. Y si logran algunas ventajas adquieren compromisos de paz, y hasta se obligan a apoyar al PRI y al gobierno. De negarse viene la represión selectiva. Se dificultan los créditos, se acaban las concesiones; se levantan acusaciones contra los insumisos ante las instancias gubernamentales; se suprime a los líderes y hasta a las organizaciones. En el camino, y por las dudas, se usan una y otra vez «agentes provocadores» que con posiciones en apariencia más radicales descalifican a los verdaderos líderes, o hacen abortar los movimientos. El sistema resiste con sus antiguas tradiciones colonialistas y oligárquicas. También con las populistas. Y renueva unas y otras con las de la «guerra sucia» o de «baja intensidad» que incluye las medidas de división de las poblaciones, de corrupción de los asustados y de «acción cívica» a cargo de los mismos soldados y fuerzas represivas que destruyen las casas, bienes, semillas y aperos de los levantados y tienden la mano «humanitaria» a los «condenados» que aceptan pasarse a sus filas y convertirse en delatores y otras fuerzas auxiliares.

Muchas «comunidades» y gente de los pueblos indios que «no tenían una visión clara de la política», perciben cada vez más las diferencias del PRI, el PRD, o el PAN. En las uniones campesinas e indígenas aparecen planteamientos nacionales que son motivo de discusión. Esos planteamientos dan a sus integrantes una visión más amplia de la lucha. Llevan a proponer la derogación de la Ley de Fomento Agropecuario, la necesidad de una producción al servicio del pueblo, la nacionaliza-

ción indispensable de la industria alimentaria, la reducción de la propiedad a 20 hectáreas de riego, y una nueva reforma al mutilado artículo 27 constitucional.

Al no quedarse en consignas, al profundizar en ellas, surgen procesos de radicalización intelectual, individual y colectiva. Pero a veces surge también una especie de dialéctica entre radicalización y desánimo. Las luchas legales no rinden casi nunca. Las que recurren a actos de fuerza tienen costos crecientes, sobre todo con la crisis del populismo, el neoliberalismo y la contra-revolución global. Los problemas más elementales no se arreglan. La represión sin negociación regresa hacia el antiguo régimen prepopulista. La política se paternaliza a la antigua. Ni ley ni negociación; pura represión con vulgares intentos de cooptación-transición: es una amenaza que parece extenderse y crecer.

En la dialéctica del desánimo-radicalización, los jornaleros agrícolas y los precaristas tienden a mantener posiciones de lucha más firmes. Aunque a muchos les falta educación política, todos poseen una cierta educación, una cierta información, una cierta articulación de la cultura campesina de la resistencia y el acoso. Aparece en las asambleas, en las juntas, en las pláticas. En ellas se plantea la necesidad de superar las luchas populistas del pasado con una organización democrática disciplinada, digna del conjunto de los pueblos, y en la que participen los viejos y los niños con los hombres y las mujeres.

Los líderes de las uniones, los catequistas, los maestros y algunos antiguos o nuevos estudiantes colaboran en la creación de esa nueva posición democrática que se inserta en la propia cultura democrática indígena con sus «coordinadoras» y sus «consejos supremos» de base popular. La tierra, y la lucha «contra la represión en que se vive», siguen siendo objetivos principales<sup>18</sup>, pero a ellos se suma la democracia de los pueblos indios y de la nación mexicana. Esta es una novedad de peso creciente, tan grande que ya se volvió también irrenunciable, lo que todavía no entienden muchos líderes gubernamentales y empresariales dispuestos sólo a volver a la negociación populista y mediatizadora, o que aplican una política de «aguante» para ver cuándo se cansan las masas.

Detrás de la nueva lucha por la democracia que viene desde los indios y desde abajo aparece, en forma reiterada, la lucha contra la discriminación, contra la exclusión y la explotación de los pueblos «indios». La cúpula política y social sigue tratando

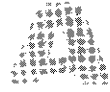
a los indios como los trataron sus antepasados españoles, criollos o mestizos aladinados. El ladino o «kaxlán» hereda las costumbres y privilegios de una situación colonial, hoy inserta en esa «trampa de la pobreza» a que se refiere Alan B. Durning, y que abarca desde las estructuras locales y nacionales hasta la global. Tras la nueva lucha de los pueblos indios se encuentra el Tratado de Libre Comercio que los deja desamparados para competir en el «moderno» mundo actual. Para ellos, el TLC y su expresión inmediata en las modificaciones al artículo 27, y en el intercambio comercial excluyente, cada vez más desigual, constituye una verdadera amenaza a su sobrevivencia.

Al empobrecimiento, marginación y exclusión que en los años ochenta se ha acentuado con las políticas neoliberales fuertemente articuladas a un renacer de los caciques indios y blancos, en Chiapas y el país se añaden todo tipo de explotaciones y abusos con salarios de hambre y con precios irrisorios que se pagan por el trabajo —que disminuye— y por los productos indígenas que se malbaratan. Algunos de esos productos como el café se articulan a la economía transnacional, que comparte los beneficios de lo que Miguel Hernández Navarro ha llamado la ley de San Garabato —vender caro y comprar barato<sup>19</sup>. «El ejemplo del café —escribe ese autor— es uno entre muchos de un modelo de desacumulación y desempleo destinado a dejar a los pobres en la pobreza por los siglos de los siglos. En la última semana, —añade— el precio del café en el mercado mundial subió casi 100 %, en el nacional subió 60 %, mientras a la Cooperativa Cholón B'ala en Tila, Chiapas, se le siguió pagando lo mismo por kilo». El autor afirma que hay campesinos que venden lo que producen sin ganancia, o con pérdida. Y piensa, con razón, que «la diferencia se queda en alguna parte». Descapitalizados, los pobres productores de café «no pueden aprovechar el 'boom' para producir más: no tienen crédito, y en su mayoría necesitarían un financiamiento nueve veces superior a la garantía que pueden ofrecer a la banca. Ni para ellos ni para los productores de maíz ni para todos los demás hay visos de solución a «la trampa de la pobreza».

Para vencerla, se plantea una lucha defensiva democrática, una revolución defensiva democrática cuya única posibilidad de ganar es que se transforme en una gran lucha política y social, capaz de cambiar la correlación del poder y el mercado en un proyecto local, nacional y eventualmente global. Acerca de esa lucha democrática

no se conocen suficientemente las variantes y tendencias y se carece de una teoría general. Sólo se sabe que sin lucha democrática con dignidad y autonomía de los de abajo, no habrá ganancia social segura ni negociación que le permita al pueblo acumular las fuerzas para enfrentarse a la opresión y a la explotación del PRI, de los caciques, del gobierno, del sistema.

## La primera revolución del siglo XXI



Antes del cese al fuego me llamó la atención ver en una pared de San Cristóbal un graffitti que decía: «Nosotros no somos guerrilleros, somos revolucionarios». Días antes don Samuel Ruiz, el obispo heredero de Las Casas, me había dicho refiriéndose a ellos: «Es extraño. Como revolucionarios son muy raros. Interpelan al gobierno para que haga elecciones honradas».

En torno a esos primeros acercamientos fui descubriendo que la rebelión en Chiapas tiene dos grandes líneas de comunicación y de acción particularmente novedosas en la historia de las revoluciones. Esas dos líneas parecen heredar y superar los planteamientos anteriores, no sólo los que se han dado en otras partes del mundo, sino en México y Chiapas. En ellas están herencias descubiertas de éxitos y fracasos rusos, chinos y cubanos, o las más recientes de Nicaragua, El Salvador y la vecina Guatemala; de las revoluciones, las guerrillas, los movimientos campesinos de pueblos indios y, con muchos detalles simbólicos, políticos y militares, la de México de 1910 a 1917.

En una línea, la memoria-y-la-creación-histórica están relacionadas con lo que podríamos llamar una política de empatía y de hegemonía. En otra línea, memoria y creación están relacionadas con una política de acumulación de mediaciones propias que permita avanzar hacia objetivos cada vez más profundos en que aparezcan otras calidades de vida. En breves palabras, el discurso zapatista parece buscar un interlocutor múltiple y dirigirse, alternativa o simultáneamente, a una gran cantidad de públicos, potencialmente actores. El hecho mismo de llamarse zapatistas y revolucionarios es de por sí un mensaje a todos los campesinos y a todos los mexicanos, pues en el subcons-

ciente colectivo de México y en la educación sentimental, genuina y falsa de los mexicanos, todos nos sentimos «zapatistas» y todos somos «revolucionarios». El discurso no descuida al interlocutor más cercano —el indio— ni a las fuerzas progresistas del mundo, ni a los periodistas y los medios de México y los países lejanos, ni a los intelectuales, por sofisticados que sean. A aquéllos se les habla en su propio idioma, y en él se les escucha, y a éstos se les envían mensajes y metamensajes con citas en inglés y hasta en francés, y con correcciones en la pronunciación del castellano e invitaciones al bien decir y escribir de que ellos mismos dan pruebas.

Los zapatistas muestran que dominan dialectos, lenguas francas y frasecitas «im». El discurso de comunicación múltiple, o el enfocado o «focalizado» hacia un público especial, aumentan su capacidad persuasiva con el manejo multidimensional de la razón, del entendimiento y el juicio, y con la expresión de las formas de pensar en estilos que no son pomposos ni contundentes. A veces aparece en sus rostros semi-ocultos una leve ironía inesperada o una grosería juvenil que pide permiso con sentido del humor. Se inserta en el mensaje moral y político como lo cotidiano alegre que no se acaba y tras lo que se oculta la firme decisión de igualar la conducta con el pensamiento, o de cumplir la palabra. Surge también como la alegría de la muerte que es una forma de la vida osada, y un medio de identidad del héroe con el que no lo es, o que todavía no lo es. Aparece así un teatro en la revolución, para Hamlets indecisos y espectadores distantes.

La motivación de la «dignidad» constituye una base moral de la lucha zapatista que corresponde en México a lo que ha sido la prédica político-moral de Martí en Cuba. Es difícil alcanzar a los mexicanos con razones «morales»; en nuestra cultura la «dignidad» desata una dinámica mucho más poderosa.

La política de mediación, o de medios y caminos para lograr objetivos es muy original. En los planteamientos que los zapatistas hacen al respecto, objetivos y medios aparecen a menudo como intercambiables. Aparte de que exigen al gobierno realizar elecciones honestas (en el año de la insurrección que es año de elecciones presidenciales) luchan por la democracia, la justicia y la libertad y, aseguran su lucha con las armas. En una palabra, los zapatistas se suman a la más popular y exigida de las luchas actuales del pueblo mexicano y de otros pueblos del mundo. Al hacerlo no optan por

un sólo camino con una sola hipótesis: exploran para ver cuál funciona mejor. Al mismo tiempo programan una democracia nueva entre los revolucionarios; una democracia plural en las ideologías, las religiones y las políticas, que no es necesariamente camino para el socialismo, y en el que no se acepta que la democracia «formal» sea sólo «mediatización», en que incluso se exige aplicarla efectiva y honestamente, sin trampas. Pero lejos de detenerse allí, los zapatistas piden democracia con justicia, libertad de los individuos y no sólo de los pueblos. O viceversa. Hacen suya la idea de un régimen que no sea presidencialista y de una federación que sea real, en que haya un cierto equilibrio de poderes soberanos. Plantean el problema de la justicia para los «hombres de la sombra» y con ellos. Exigen la democratización en todos los niveles del gobierno, la sociedad civil y el Estado.

En el terreno de las persuasiones con fuerte impacto, ni como revolucionarios se declaran vanguardia ni como jefes muestran esbozo de caudillos. Es más afirman no ser vanguardia; y haber calculado que el triunfo es imposible sin un movimiento que no venga de todos los movimientos dispersos y juntos. En cuanto a Marcos, el más conocido de sus voceros y líderes, es a propósito «subcomandante», y al presentarse a sí mismo dice que tiene superiores, y que éstos, para ciertas decisiones, consultan a sus pueblos en forma exhaustiva en que vota la gente mayor y hasta los niños. El movimiento zapatista supera las graves experiencias autoritarias antiguas y modernas, de caudillos latinoamericanos y «nomenklaturas» al estilo ruso.

Por si lo anterior fuera poco, hay otros hechos notables en los cuales cuenta la imaginación histórica que se alimenta de experiencias, o la teoría general, que se construye desde las abstracciones locales y regionales. En estos terrenos es impresionante ver cómo se combinan las políticas de conflicto y consenso, de enfrentamiento y negociación, y cómo en ambas, con intereses y principios indeclinables, se juntan expresiones muy corteses y respetuosas y disposiciones de diálogo.

En materia de desestructuraciones, tras la ausencia de una teoría de la historia universal pasada y futura, se diría que los zapatistas son como una especie de revolucionarios de la llamada «post-modernidad», de esa época en que «la Razón estalló» con el triunfo universal del capitalismo.

Conflicto y consenso, guerra y negociación, enfrentamiento y diálogo, rupturas y treguas, desacuerdos y pactos con gobiernos y propietarios, someten a prueba las hipótesis o proyectos para

avanzar y profundizar y ampliar los logros con los integrantes del movimiento, con los que simpatizan, con los que se resisten, con los que miran, (con «los públicos» de Kierkegaard en México). A todos les piden que se organicen en torno a una esperanza, o contra su propio temor. Y que logren por la paz lo que ellos tal vez no puedan lograr por la guerra. Ni siquiera les piden que si no lo logran por la paz vayan a la guerra. Su llamado al resto del país es como para que se dé cuenta de que si lucha y no los deja solos, y sus pueblos luchan *como un todo* —en serio— por la democracia con justicia y dignidad, se podría alcanzar por la paz lo que de otro modo sería inalcanzable por la guerra o la paz. El *todo organizado* es el objetivo y el medio principal, el que puede asegurar el cambio pacífico y cualquier cambio.

La contribución del EZLN quiere ser muy modesta y es también muy ambiciosa: defender por las armas, en la Selva Lacandona y en los Montes Azules, la tierra, la libertad y la dignidad que los alzados no pudieron defender de otra manera, e iniciar un cambio en la conciencia del pueblo de Chiapas y de México para que con la democracia y la paz se logren objetivos de libertad y justicia no sólo en las nubes, ni sólo en la Selva, ni sólo en Chiapas, sino en el país. El EZLN recuerda la bella imagen de la mariposa que desata una tormenta, y la más exacta de los grandes movimientos que parecen empezar desde cero y que se vuelven universales. Implica una negociación que no sea «tranza» y una revolución que ponga un alto a la violencia contra los pueblos indios, para abrir el paso a una democracia con libertad y justicia, con dignidad y autonomía.

El proyecto se formula en dialectos particulares que se universalizan y en lenguajes universales que florecen entre mexicanos tzeltales, tzotziles, choles, zoques y tojolobales. Tal vez se realice. Pero en todo caso, sería una tragedia para la humanidad que no se realizara.

## NOTAS

<sup>1</sup> Vid. Ruiz, Mario Humberto: «La cultura maya: vigencia de la pluralidad», *Universidad de México*, diciembre 1993, págs. 4-9; Juan Pedro VIDUERA: *María de la Candelaria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>2</sup> Vid. la extraordinaria «Carta Pastoral en esta hora de la Gracia con motivo del saludo de S.S. al Papa Juan Pablo II a los indígenas del continente. Samuel Ruiz García. Obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 6 de agosto de 1993. Fiesta de la Transfiguración del Señor».

<sup>3</sup> LILYVA SOLANO, Xóchitl: «Militancia político-religiosa e identidad de la Lacandona», Mimeo, s.f.

<sup>4</sup> Cf. RUIZ GARCÍA, Samuel: *Op. cit.*

<sup>5</sup> Cf. «Chiapas 94: Carnaval de la Historia». Entrevista con Luis y Antonio García de León, 11 y 12 de noviembre de 1994. Guadalajara, Jalisco (México).

<sup>6</sup> Cf. ERWÍN RODRÍGUEZ: «La agudización de los problemas agrarios en Chiapas durante la década de los 80», de Luis Hernández Palacio y Juan Manuel Sandoval (compiladores), «El Redescubrimiento de la Frontera Sur», México, Ancien Régime, 1989, págs. 141-152.

<sup>7</sup> Pablo E. MUELNER NAVARRO: «La Reforma Agraria en Chiapas», México *Cuadernos de Centros Regionales*, núm. 7, México, Chiapas, enero de 1994.

<sup>8</sup> Héctor TEJERA GAONA: «Organización Comunal y Conflicto Político en Chiapas», págs. 253, en Hernández Palacios, *op. cit.*

<sup>9</sup> M.<sup>ª</sup> del Carmen LEGORRELLA DIAZ: «La Reforma al artículo 27 Constitucional y su efecto en la Unión de Campesinos de Ocosingo, Chiapas», *Cuadernos de Carlos Reynosa*, núm. 7, México, Chapingo, enero de 1994. Vid. Antonio García de León, «Chiapas y la reforma del artículo 27. Los regresos de la historia», *Ojarasca*, núm. 11, agosto de 1992, págs. 20-27, y «Prólogo» a *EZLN. Documentos y Comunicados*, México, Era, 1995.

<sup>10</sup> HERNÁNDEZ PALACIO: *Op. cit.*, págs. 253 y 266.

<sup>11</sup> Erwín RODRÍGUEZ: *Op. cit.*, págs. 209 y 305.

<sup>12</sup> Héctor TEJERA GAONA: *Op. cit.*

<sup>13</sup> José Eduardo TAPPAN MIRAS: «Legislación y práctica de la democracia en Chiapas», CIII, 1985, México.

<sup>14</sup> Para un excelente análisis de la politización-organización de los indios-campesinos de Chiapas y la agudización de sus problemas, ver Taller de Análisis de las Cuestiones Agrarias. Los zapatistas de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, s.p.l., Junio de 1988, 93 págs.

<sup>15</sup> Cf. Erwín RODRÍGUEZ: 147. El *Zanatec* es un pájaro icterido «sumamente nocivo en las sembreras de cereales, cuyo grano sembrado arranca y cuyas frutas devora. El macho es negro... etc.», cf. FRANCISCO J. SANTAMARÍA: *Diccionario de mexicanismos*, México, Porrúa, 1974, 2.<sup>ª</sup> ed.

<sup>16</sup> VÁZQUEZ SOTO, Luz Idolina: «Organización Campesina Tojolobal. Instancias Organizativas y sus luchas», Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 1983.

<sup>17</sup> Los datos anteriores sólo corresponden a 38 de los 110 municipios con que cuenta Chiapas; se refieren sólo a cuatro de las seis regiones indígenas de la entidad. Vid. *Boletines Informativos* del Centro de Derechos Humanos «Fray Bartolomé de las Casas», San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1989 y ss.; Patricia Jovita GÓMEZ CRUZ y Cristina María KOVIC: «Con un pueblo vivo, en tierra negada», México, Centro de Derechos Humanos «Fray Bartolomé de las Casas», 1994, 185 págs.

<sup>18</sup> VELÁZQUEZ SOTO, Luz Idolina: *Op. cit.*

<sup>19</sup> Luis HERNÁNDEZ NAVARRO: «El drama cafetalero», *La Jornada*, 3 de septiembre de 1994.

# ANEXO

## INTRODUCCIÓN

La discusión en torno a las características que asume el desarrollo del capitalismo en América Latina había producido un fuerte afianzamiento de las propuestas dependencistas a fines de los años sesenta. La mayoría de los trabajos se vieron influenciados por el texto de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto: *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Obra que, publicada en 1969, tenía ya en 1970 una tercera edición en la editorial Siglo XXI. Teothonio do Santos, Aníbal Quijano, Ruy Mauro Marini, Octavio Ianni, Edelberto Torres Rivas, Mario Arrubla, Tomás A. Vasconi, entre otros, producían a escala nacional análisis donde las proposiciones dependencistas eran el núcleo de explicación de las situaciones históricas que asumía la dependencia. La historia de América Latina pasó a ser la historia de la dependencia en sus diferentes formas: Dependencia colonial, dependencia industrial financiera y dependencia industrial tecnológica o nueva dependencia.

Los países latinoamericanos pasaron a ser definidos como sociedades de capitalismo dependiente. La necesidad de aclarar hasta dónde era posible extender el concepto teórico de dependencia, en la explicación de las relaciones de poder y dominación, provocó un fuerte debate entre quienes cuestionaban el carácter explicativo de la teoría de la dependencia y aquéllos que entendían que sin este marco teórico era imposible dar explicación a las características del poder político de las clases dominantes en América Latina. El pensamiento crítico latinoamericano cobró carta de ciudadanía con la formulación teórica de la dependencia. La izquierda política se dividió surgiendo la denominada «nueva izquierda», que asumió las propuestas dependencistas llegando a definir el problema en términos de dependencia o revolución. Subdesarrollo o revolución. Socialismo o fascismo: el dilema de la nueva dependencia en América Latina será el título de la obra clave de Teothonio do Santos.

Sin embargo, las críticas que ésta tenía y que provenían del propio pensamiento crítico y del marxismo que, como señalará Cardoso, era el punto de partida teórico que encuadraba los estudios sobre la dependencia, quedaron relegadas a un segundo lugar. Estas no lograron un espacio hasta la realización del XI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología realizado en 1974 en San José de Costa Rica.

La popularización de la crítica realizada por Agustín Cueva en dicho congreso: «Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia», puso en evidencia los límites comprensivos del dependencismo teórico, pero al mismo tiempo oscureció la crítica realizada en 1970 por Francisco Weffort y a la cual Fernando Henrique Cardoso había contestado sin lograr refutar los argumentos del primero.

¿Por qué esta situación?

Lo cierto es que el enfrentamiento Weffort-Cardoso no llegó a publicarse en revistas y sólo quedó reflejado en ediciones mimeografiadas de circulación restringida. Su recuperación ahora muestra cómo se produjo la discusión y señala los límites que la teoría de la dependencia mostraba para dar cuenta de la realidad social latinoamericana.

Su publicación, después de veinticinco años de haberse producido, sigue siendo necesaria, ya que forma parte del acervo intelectual del pensamiento crítico latinoamericano. Más aún cuando ambos científicos sociales se encuentran hoy compartiendo, a pesar de sus diferencias, puestos de responsabilidad política en Brasil. Francisco Weffort, dirigente del PTE brasileño, es hoy ministro de Cultura y Fernando Henrique Cardoso es el nuevo presidente de una coalición de centro-derecha en Brasil. Las circunstancias vuelven a encontrar hoy a dos de los principales teóricos del pensamiento social latinoamericano.

