

EL EJÉRCITO INDÍGENA Y EL ESTADO MEXICANO*

Adolfo Gilly

Resumen

Su propósito, enunciado desde el título, es reflexionar sobre la peculiar relación entre una rebelión indígena armada que, aun sin combatir, perdura hasta el presente en su territorio y en sus ideas, y la forma específica de Estado mexicano cuyo momento jurídico fundante sigue siendo, pese a incontables modificaciones, la sanción de la Constitución de 1917.

Abstract

The author's purpose, stated from the heading of this essay, is to discuss the peculiar relation between the native's rebellion (that even without fighting still remains in its territory and in its own ideas) and the specific form of the Mexican State, whose founding moment was the 1917 Constitution in spite of its countless amendments.

*Este documento fue presentado en la Conferencia Internacional "Estado, clase, etnicidad y género en América Latina", realizada en la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, los días 4 y 5 de junio de 1999.

Al texto original se ha agregado un epílogo que considera, en particular, el voto por el Congreso de la Unión de una ley indígena la cual, contra lo esperado por muchos, persistió en ignorar los Acuerdos de San Andrés.

1.

La rebelión de los indígenas de Chiapas, como sucede en todas las rebeliones verdaderas, ha sido un revelador de rasgos profundos de la forma del Estado contra el cual se rebelan. La cuestión primordial no es por qué la rebelión estalló: pocas como ésta han expresado en tanto detalle sus razones. Las preguntas son más bien por qué la sociedad la acogió y la protegió una vez iniciada; y por qué el gobierno, antes de dos semanas, detuvo su acción militar y abrió una negociación que, en activo o en suspenso, lleva más de cinco años y en el fondo nunca ha cesado, sin que los rebeldes hayan dejado las armas ni salido del anonimato individual.

Si la forma de Estado es la que contiene y enmarca la relación entre gobernantes y gobernados en una comunidad nacional dada, ¿qué hay de específico en esta forma mexicana que permite esta relación prolongada con un pequeño ejército indígena en rebeldía, cercado por un Ejército Federal de fuerza aplastantemente superior (unos 50 mil hombres bien armados y pertrechados), y que sin embargo puede expresarse con relativa libertad a través de la prensa nacional y mandar sus propagandistas por todo el territorio del país —cinco mil, durante la última consulta organizada por el EZLN—, sin que policías ni militares intervengan para detenerlos?

En otras palabras: ¿qué nos *revela* esta relación específica acerca de esa forma de Estado como relación genérica?

2.

Antes que en sus palabras, las rebeliones hablan en su práctica. Y la mayor parte de las veces, sólo por ella hablan y toca al cronista o al historiador (cuando no al juez de instrucción) desentrañar su sentido verdadero. La rebelión indígena de Chiapas, además de asomarse al mundo con una declaración formal de guerra, unas leyes revolucionarias y una proclama, desde el primer momento se anunció a sí misma en la más alta dimensión simbólica: la toma de cuatro ciudades, la principal de ellas San

Cristóbal de las Casas, la vieja Ciudad Real fundada en 1563, la antigua capital de los señores, los terratenientes y los opresores de los indios chiapanecos.

Miles de indígenas en disciplinado orden militar, encabezados por cientos de combatientes armados y enmascarados, tomaron la ciudad en la madrugada del Año Nuevo, cuando las cabezas políticas del gobierno nacional —el presidente, sus secretarios, sus jefes militares— estaban festejando la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte y el ingreso de México al Primer Mundo. Los más pobres entre los pobres se sublevaron en el día, la hora y el minuto en que los poderosos de México celebraban su ingreso al mundo de los más ricos entre los ricos. Pocas borracheras han tenido crudas tan amargas.

Si vuelvo aquí sobre este gesto inaugural, es porque él marcó todo el curso posterior de la relación entre la rebelión y la mayoría de la sociedad mexicana, por un lado, y entre la rebelión y el gobierno federal, por el otro.

3.

La rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional sintetizó su programa en once puntos. Ninguno de ellos, ni todos juntos, proponían la subversión del Estado mexicano. Todos están dentro de la Constitución y de la ley. En sus términos más generales, no desbordan los límites de un Estado benefactor, con un régimen electoral democrático y un sistema de justicia honesto e independiente.

La Declaración de la Selva Lacandona, dada a conocer el día 2 de enero de 1994, enunciaba once “demandas básicas”: “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”.¹

Las seis primeras de estas demandas son derechos individuales.

¹“Declaración de la Selva Lacandona. Hoy decimos ¡Basta!”, en *EZLN, Documentos y comunicados*, México, Ediciones Era, 1994, pp. 33-35.

Esos derechos están específicamente reconocidos como tales en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en sus artículos 3° (“todo individuo tiene derecho a recibir educación”), 4° (“toda persona tiene derecho a la protección de la salud”, “toda familia tiene derecho a disfrutar de vivienda digna y decorosa”), 123 (“toda persona tiene derecho al trabajo digno y socialmente útil”), 27, fracción VII (posesión de la tierra ejidal y comunal), 4° y 123 (alimentación). Las cinco restantes son demandas generales sobre el régimen político y jurídico de la nación, todas ellas también garantizadas en el texto constitucional.

¿Es que para demandar lo que está en la Constitución y las leyes hay que tomar las armas desde abajo? La contradicción entre la moderación de las demandas y lo desmesurado del gesto —tomar la ciudad de San Cristóbal y declarar la guerra al Ejército Federal— apuntaba ya a una zona de crisis en el régimen político propio de esa forma de Estado, vuelto crecientemente incapaz de garantizar derechos y satisfacer demandas reconocidas en su ley fundamental, es decir, en sus pactos fundadores.

La rebelión armada de 1994 se implantó en esa zona de crisis que, desde las elecciones defraudadas de 1988, había sido abierta por la rebelión cívica del cardenismo. Era la zona donde el componente fundamental de una relación estatal —la legitimidad, eso que los chinos llamaban “el mandato del cielo”— estaba quebrantada.²

El zapatismo no abrió esa crisis de legitimidad. Más bien se instaló en ella con sus hechos, mostrando a la nación como si fuera nueva una antigua y olvidada dimensión: la de la exclusión y la opresión de los indígenas, al menos el 10 por ciento de la población mexicana, los de más abajo entre los de abajo.

Desde allí reivindicó para sí un programa nacional. No lo dijo sólo desde las palabras. Lo dijo desde la toma armada de la ciudad; desde el anonimato político de los jefes enmascarados; y desde la pobreza sin límites de los pueblos indígenas. Armas, máscaras y pobreza definieron el

² Adolfo Gilly, *México: el poder, el dinero y la sangre*, México, Ediciones Aguilar, 1995.

lugar desde donde se legitimaba el discurso del zapatismo; y desde donde éste se colocaba fuera de la forma de Estado y de sus modos de relación en el mundo de la política.

4.

Los de más abajo entre los de abajo, dije. “El estado de Chiapas es el más pobre del país”, escribe Julio Boltvinik,³ y “el área rural de Chiapas es la zona estatal (de un total de 63) más pobre del país, seguida de cerca por las áreas rurales de Guerrero y Oaxaca”. (Guerrero y Oaxaca son también estados con elevado número de población indígena). El estudio de Boltvinik, “Mapa de la pobreza en Chiapas”, está elaborado sobre cifras del censo de 1990, la línea de pobreza (LP) está calculada —dicho en términos aproximados— en un ingreso de 2.7 dólares corrientes por persona y por día, y la línea de pobreza extrema (LPE) en 1.83 dólares corrientes por persona y por día.

La población total de Chiapas (Censo del año 1990) es de 3.21 millones de habitantes, de los cuales 2.90 millones (el 90.2 por ciento) están por debajo de la línea de pobreza, y sólo 314 mil resultan no pobres. De éstos, el 60 por ciento viven en el medio urbano y el 40 por ciento en

³ Julio Boltvinik, “Mapa de la pobreza en Chiapas”, p. 11, en Cesáreo Morales (coordinador), *Chiapas: una nueva visión para una nueva política*, Senado de la República, Grupo Galileo, 1998. Se trata de un informe integrado por 16 ensayos, reunidos en once volúmenes mecanografiados. Los ensayos fueron escritos por destacados académicos especialistas en los respectivos temas. El informe fue encargado por el Grupo Galileo del Senado de la República, integrado por quince senadores del PRI. Como indicio colateral sobre la naturaleza de la forma de Estado mexicano y el tejido de sus relaciones, tal vez conviene señalar que Cesáreo Morales, coordinador de este informe, en 1980 era profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y fue director de la tesis de licenciatura de Rafael Sebastián Guillén, el cual, según el gobierno mexicano, sería el subcomandante Marcos. Dicha tesis se inicia con una cita de *El orden del discurso*, de Michel Foucault: “El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que y por medio del cual se lucha”.

áreas rurales. Lo que puede llamarse clase alta es muy reducida: apenas 4,597 personas, todas ubicadas en zonas urbanas.

Sigue Boltvinik:

Del total de pobres, la mayor parte, casi el 83 por ciento (75 por ciento de la población total) son indigentes. Si a éstos se añaden los muy pobres, tenemos que el 92.5 por ciento de los pobres del estado (83.5 por ciento de la población total) son pobres extremos. Sólo el 7.5 por ciento de los pobres de Chiapas (6.7 por ciento de la población) son pobres moderados. Como se ve, es una estructura absolutamente cargada hacia la pobreza más aguda.

A continuación de esta reflexión, Boltvinik agrega:

En este aspecto, los contrastes entre el campo y la ciudad son muy fuertes. Mientras la incidencia de la indigencia es de 86.8 por ciento en el campo, es de 57.7 por ciento en la ciudad. En tanto, en el medio rural el 93 por ciento de los pobres son indigentes, la proporción es mucho menor en el medio urbano, 67.2 por ciento, aunque también sorprendentemente alta.

En pocas y aproximativas cifras, que dicen menos que una mirada sobre el mundo indígena o que una narración de Rosario Castellanos, éstas son las dimensiones sociales del mundo rural de donde partió la rebelión. Pero esta extrema pobreza —como es bien sabido desde la “economía moral” de E. P. Thompson— no da la explicación del estallido ni de sus formas. La pobreza es de siempre, la rebelión armada es de ahora. La dimensión social es necesaria, pero no suficiente. Es en otra, diferente de ésta y sumada a ella, donde hay que buscar aquella explicación.

5.

Sí: desde su primera proclama, la *Declaración de la Selva Lacandona*, el EZLN reclamó para sí el discurso de la pobreza:

...se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin impor-

tarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. Pero nosotros hoy decimos: ¡Basta!

Con esta palabra última, “Basta”, el discurso de la pobreza desemboca en el recurso de la rebelión. Este recurso, legitimado por todos los mitos fundadores de la nación mexicana —la revolución de Independencia de 1810, en su esencia una revuelta agraria, la revolución mexicana de 1910-1920, la larga historia de sublevaciones campesinas e indígenas desde la mítica resistencia de Cuauhtémoc a la conquista española—, se apoya a su vez en cuatro discursos desde los cuales el zapatismo se dirige a la sociedad y se enfrenta al gobierno. Estos son:

a) El discurso de la resistencia: “Somos producto de quinientos años de luchas”, comienza diciendo la Declaración. En otras palabras: la historia mexicana no es sólo una de opresión, es también una de resistencia. La resistencia es esa dimensión espiritual y material que, en la relación de dominación/subordinación que da sustento a toda forma de Estado, ocupa el lugar intermedio entre ambos términos y permite, casi siempre invisible, que el albedrío libre de cada comunidad y cada ser humano no sea triturado en la fricción entre éstos;⁴

b) El discurso de la dignidad: La dominación y la opresión engendran la humillación. Y de la humillación intolerable e intolerada, no de otra parte, nace la rebeldía. La revuelta contra la humillación hace propio el discurso de la dignidad definitoria del ser humano. Desde sus primeras proclamas, ésta da forma al discurso zapatista. A un mes de iniciada la rebelión, el EZLN se dirigía a los indígenas del estado de Guerrero:

⁴ Ver el libro precursor de Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vols., México, Ediciones Era, 1985.

vimos a nuestros padres con la furia en las manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la dignidad para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron, otra vez, a la dignidad y a la lucha.

c) El discurso de la *historia*: Desde su mismo nombre el zapatismo se propuso disputar la historia nacional y la revolución mexicana al régimen estatal que con ella legitimó su existencia. La primera gran reunión pública del zapatismo, con la presencia de miles de personas de todo el país en el territorio rebelde, se llamó Convención de Aguascalientes, mención expresa a la Soberana Convención Militar Revolucionaria que legitimó el gobierno de los ejércitos campesinos de Villa y Zapata en la ciudad de México en diciembre de 1914, contra el Congreso Constituyente que en febrero de 1917 sancionó la Constitución fundadora de la actual forma de Estado mexicano. En la historia oficial, la Convención de 1914 es un antecedente del Constituyente de 1917. En la historia de las rebeliones, éste es la negación de aquélla, aunque para afirmarse haya debido absorber en su texto sus contenidos sociales;

d) El discurso del *mito*, la *costumbre* y el *idioma*: el EZLN, y en particular el subcomandante Marcos, retoma los mitos indígenas como signo de identidad, de diferencia, de anterioridad a la Conquista y a la evangelización y de fundamento de rituales, costumbres y juicios éticos. No los contrapone a la religión, nada más los coloca antes y junto a ella.

Hay quienes piensan que esta constante alusión al mito es un recurso literario y poco más. Diría lo contrario: si bien para ser eficaz se expresa en lenguaje literario, el discurso del mito se dirige a una dimensión específica de la cultura indígena, entendiendo cultura como el contexto dentro del cual los seres humanos dan un *significado* a sus acciones y experiencias y atribuyen un *sentido* a sus vidas. Esa dimensión, diluída y di-

fusa, tampoco está ausente del mundo cultural y espiritual mexicano y de su particular versión popular del catolicismo.

Aun a riesgo de ser extenso, citaré aquí a Carlos Montemayor,⁵ el autor de *Guerra en el paraíso*:

He explicado en varios momentos que no estamos preparados para saber qué no es indígena o qué sigue siendo indígena. La cultura es un entramado complejo que va abarcando alimentación, parentesco, valores morales, formas de ver el mundo. Los que no somos indios hemos hablado siempre de los indios, hemos tratado de decir qué son, qué no son, qué piensan, qué no piensan. No sabemos todavía en qué medida México es indígena, en qué medida la espiritualidad indígena ha estado ganando terreno con el paso del tiempo en lugar de estarlo perdiendo.

Para los indios la tierra no es algo inerte, sino un ser vivo, y el hombre, o mejor, los pueblos indios, están al servicio del mundo. La tierra, los manantiales, los ríos, las lluvias, las siembras y las cosechas representan procesos de entidades vivientes en el mundo visible e invisible que las comunidades tienen que recorrer día con día. [...] Su relación con el mundo es una relación entre seres vivientes. De aquí que la comprensión que los pueblos indígenas tienen de sus compromisos con la tierra sea sustancialmente distinta a la nuestra.

Lo mismo con la historia:

Para el Occidente es obvia la calendarización de la historia: creemos que lo que ha ocurrido una vez ocurrió sólo en ese momento y nada tiene que ver con el momento siguiente. Para la cultura indígena el tiempo tiene otra naturaleza, otra rapidez (u otra lentitud quizás), y es uno de los secretos de la

⁵ Carlos Montemayor, "Antecedentes históricos de los conflictos armados en Chiapas", en Cesáreo Morales (coord.), *op. cit.* Ver también, entre muchos otros, Guillermo Bonfil, "Historias que no son todavía historia", en Carlos Pereyra (y otros), *Historia ¿para qué?*, México, Ediciones Siglo XXI, 1980; Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, México, Conaculta, 1991; Jan de Vos, "Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes", en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coords.), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de resistencia indígena*, México, Universidad Iberoamericana, 1995; Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.

resistencia cultural y de la capacidad combativa de esos pueblos. Para ellos el pasado se encuentra en otra dimensión que sigue coexistiendo con el presente. La memoria indígena es un proceso de revitalización del pasado. Las festividades, las danzas, los rezos, la tradición oral, son la fuerza de una memoria que se comunica con esa otra dimensión en que las cosas siguen vivas.

Esta dimensión cíclica del tiempo, a su vez, infiltró o permeó desde abajo al catolicismo —cuyo tiempo lineal va desde la Creación hasta el Fin de los Tiempos—, impuesto por los conquistadores sobre la religiosidad prehispánica en el siglo XVI. De esa mezcla nació el catolicismo de los indígenas chiapanecos, la religión india, diferente del catolicismo popular de los mestizos y visible en sus ceremonias, sus creencias y sus templos. Escribe Jan de Vos:

La religiosidad prehispánica tenía raíces demasiado profundas como para poder ser arrancada y sustituida por otra. En esto, la solución encontrada por los indígenas de Chiapas no fue diferente de la de los demás pueblos colonizados de México y Centroamérica. Los nativos aplicaron en el terreno de la religiosidad la misma estrategia que utilizaban en los demás ámbitos de su vida de campesinos pobres y dominados: la incorporación a su mundo de todo elemento que sus amos consideraban como esencial, pero a condición de reinterpretarlos y apropiarlos, de tal manera que terminaban siendo suyos. [...]

Esta construcción muy peculiar iba a recibir de los indígenas mismos el nombre de Costumbre. A mi modo de ver, es el monumento cultural más original y valioso que ellos supieron erigir en medio del espacio social muy limitado que el régimen colonial les había dejado debido a su condición de campesinos pobres y explotados. Por esta razón y por su prevalencia hasta el día de hoy bien merece entrar con mayúscula en los textos etnohistóricos que se dedican al estudio de su desarrollo. La Costumbre fue una verdadera hazaña de pluralismo religioso. [...]

La Costumbre, alejada por la frontera étnica del activismo político del clero y del catolicismo popular de la población ladina, siguió integrando los ingredientes cristianos que le convenían, pero sin abandonar nunca la doble raíz

de la religiosidad prehispánica: la orientación hacia la madre tierra y la recreación cíclica del universo, tanto humano como natural, en sus fiestas. La conservó precisamente como raíz, es decir, de modo subterráneo, debajo de ritos y rezos que aparecían aceptablemente católicos en la superficie. [...]

Sería un error reducir la Costumbre a un fenómeno exclusivamente religioso. [...] La Costumbre es, al mismo tiempo, organización social, participación política, actividad económica, creatividad cultural, permeadas todas por la religión, en el sentido original de esta palabra, es decir, el afán de “re-ligar”, de mantener los lazos que unen a individuos y comunidad con la naturaleza, con los demás humanos y con el más allá que trasciende lo visible. De allí el complejo sistema de cargos comunitarios al que dio nacimiento y que ha sido la fascinación de los antropólogos culturalistas que invadieron a Chiapas desde la década de los cincuenta.⁶

Historia, mito y religión indígenas se implantan, a su vez, en los idiomas indígenas, que son el habla de los sentimientos y de la vida cotidiana, diferente de la lengua de los intercambios mercantiles con el mundo externo, el castellano de construcción indianizada.

6.

¿Pero cuáles y cuántos son, además de este castellano, esos idiomas donde aquellos discursos se implantan? El territorio de Chiapas, con una extensión de 73.887 kilómetros cuadrados, ocupa poco menos del 4 por ciento del territorio mexicano y cuenta con 111 municipios. Del total de la población (3.21 millones en 1990, 3.58 millones estimados en el año 1995), el 26 por ciento es hablante en lengua indígena y la población indígena estimada asciende al 35 por ciento de aquel total. En la región de la rebelión zapatista, esta proporción asciende al 70 por ciento en La Selva y casi al 80 por ciento en Los Altos. Se estima, para todo Chiapas, un total de

⁶ Jan de Vos, “La Iglesia Católica en Chiapas, 1528-1998”, (1998), en Cesáreo Morales (coord.), *op. cit.*, p. 11.

716 mil hablantes de dieciocho lenguas indígenas diferentes. En orden decreciente, éstas son el tzeltal (36 por ciento), el tzotzil (31 por ciento), el chol (16 por ciento), el tojolabal (5 por ciento), el zoque (4.9 por ciento); el kanjobal (1.4 por ciento) y el mame (1.2 por ciento).⁷

En el municipio de Ocosingo, cuya ciudad cabecera fue tomada el 1º de enero del año 1994 por el EZLN, se hablan ocho lenguas indígenas, y en el de Las Margaritas, otra de las localidades tomadas entonces, seis lenguas diferentes. Por otra parte, la población indígena que no habla castellano representa el 38 por ciento del total de hablantes de lenguas indígenas. A su vez, el 84 por ciento de quienes no hablan castellano habita en localidades con menos de 500 habitantes. El 38 por ciento de la población tzeltal, el 36 por ciento de la tzotzil y el 34 por ciento de la chol —para tomar sólo los grupos más numerosos— no hablan castellano. En todos los casos, estas cifras casi se duplican para las mujeres: 64 por ciento para las tzotziles, 63 por ciento para las tzeltales, 67 por ciento para las choles.

Los datos sobre alfabetismo son desoladores. La población de quince años de edad y más que habla lengua indígena es de 462.445 personas. El 54 por ciento de esta población no lee ni escribe. En las mujeres indígenas, este índice sube al 68 por ciento. La escolaridad entre los hablantes de lengua indígena repite esa situación. El 53 por ciento no tiene ningún grado de instrucción. El 28 por ciento no ha concluido la escuela primaria. El 19 por ciento restante terminó la primaria y algún grado de educación postprimaria. En cuanto al acceso a la educación de nivel medio superior y superior, la barrera es casi insalvable para los indígenas: sólo el 2 por ciento ha podido llegar a esos niveles educativos y apenas un 0.6 por ciento, a costa de indecibles sacrificios familiares, ha logrado entrar en la universidad.

⁷ Arnulfo Embriz, "Los universos indígenas", en Cesáreo Morales (coord.), *op. cit.* También a este ensayo corresponden las cifras sucesivas sobre lenguas indígenas, alfabetismo y escolaridad.

7.

Se apuntaron los discursos sobre: la *resistencia*; la *dignidad*; la *historia*; y un cuarto: el *mito*, la *religión india* y el *idioma*.

Los tres primeros comunican al mundo indígena con el Estado nacional: la *resistencia* tiene lugar dentro de la relación estatal de dominación/subordinación; la *dignidad* es la respuesta a la humillación con que esa dominación se manifiesta; la historia es la disputa sobre el pasado común de esa comunidad estatal mexicana.

En los tres, el interlocutor y antagonista, mencionado o no, es el régimen estatal y sus relaciones interiores tal cual las viven los indígenas. Cuando éstos se organizan para resistir la dominación, para negociar sus formas o para rebelarse contra ella, se están dirigiendo a ese interlocutor y esos discursos fluyen: contraponen y a la vez comunican, abren el espacio de la disputa, el litigio y la negociación.

El cuarto discurso, el del *mito*, la *religión india* y el *idioma*, es propio del mundo indígena. No tiene interlocutores en la relación estatal. No es un discurso que comunica con los señores. A él se recurre para negar y contraponer. Son los lenguajes donde se refugian lo que James C. Scott llama “los discursos ocultos” de los dominados, aquellos que el dominador no puede ni debe entender, aquellos donde trascurren las conspiraciones reales o imaginarias y las fantasías de desquite o venganza.⁸ Son el reverso donde se refugia en secreto el orgullo de los oprimidos, los lugares donde se guardan, para el estallido individual o la rebelión colectiva en un mañana indefinido pero cierto, las humillaciones, las ofensas, los agravios venidos del mundo de los señores.

Este cuarto discurso se nutre del pensamiento y el imaginario del mundo encantado, cuyas razones son intraducibles al discurso de la razón de los señores. Esas razones, por lo mismo, están fuera de la relación estatal, pero alimentan en secreto todas las resistencias que dentro de ella se organizan con los otros discursos.

⁸ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, ERA, 2000. (En inglés: James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990).

8.

Resistencia, dignidad e historia son los tres grandes temas sobre los cuales, durante muchos años, se ha ido construyendo la organización de los indígenas chiapanecos dentro de la forma de Estado mexicana. Esta forma estatal, surgida de la revolución de 1910-1920 y su secuela cardenista en los años 30, tiene como peculiaridad que solicita y estimula la organización de campesinos y trabajadores en torno a sus demandas sociales, para disputarlas con los dueños de la tierra o de las empresas dentro de los marcos legales de ese Estado, y negociar la solución con la intervención del gobierno federal o del de cada estado de la República.

Al colocarse como vértice y árbitro en ese triángulo, esos gobiernos adquieren un poder por encima de las fuerzas en disputa y negocian luego con cada una de ellas su propio papel de garantía de los equilibrios. Este árbitro no es neutro: finalmente debe asegurar el motor y objetivo último de este Estado moderno, la acumulación del capital como organizador de la vida social y de sus intercambios mercantiles, materiales y espirituales. Esos equilibrios entre fuerzas organizadas son uno de los pilares de su legitimidad, tal como finalmente surge de la estructura jurídica de la Constitución de 1917 y de su concreción social en las reformas cardenistas que redefinieron el amplio e indeterminado espacio de lo contencioso, de aquello que sólo el litigio determinará vez por vez y caso por caso.

Tales equilibrios demandan un proceso de negociación permanente en el cual vive y del cual se nutre la misma forma estatal, una incesante “negociación del mando”.⁹ La Constitución y las leyes determinan los marcos de esa negociación en la cual la comunidad estatal y la forma de Estado se construyen como un proceso de larga duración y no como una estructura inmóvil dada de una vez para siempre. Dentro de esos marcos es el Estado quien define los significados compartidos por dominados y dominadores en la comunidad estatal (en la comunidad

⁹ Ver Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation in Mexico. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press.

ilusoria o imaginada), a través de los cuales opera la regulación de las relaciones de la comunidad, lo que Corrigan y Sayer llaman la regulación moral:

un proyecto para normalizar, volver natural, dar por descontado, en una palabra considerar "obvio", aquello que en realidad son premisas ontológicas y epistemológicas de una forma particular e histórica de orden social.¹⁰

En esta regulación moral específica, desde la Reforma de los tiempos de Benito Juárez ha quedado excluida del Estado —o, tal vez mejor, marginada— la Iglesia, con sus bienes terrenales expropiados (terrenales en el más estricto sentido de la palabra: era la mayor terrateniente de México) y su función de prestamista trasferida a modernas instituciones laicas. La religión, sin embargo, sigue intensamente presente en la vida mexicana, y con ella la Iglesia, y nunca el Estado laico ha podido dejar de negociar y disputar con ésta el espacio y la función de la regulación moral. Uno de los episodios cruentos de esa negociación sin fin fue la guerra cristera en la segunda mitad de los años 20 del siglo XX. Las reformas al artículo 130 de la Constitución en el sexenio del presidente Carlos Salinas de Gortari han reabierto también en este aspecto el terreno de lo contencioso entre la Iglesia y el Estado.

El Estado mexicano posrevolucionario solicitaba y estimulaba la organización de los campesinos en demanda de tierras cuyo derecho a la posesión les concedía la Constitución. En la lucha permanente por transformar en realidad ese derecho —y sus derivados: agua, semilla, créditos, educación, caminos—, los campesinos organizados se relacionaron con los gobiernos, asumidos como la encarnación de la función protectora asignada al Estado en su forma específica de regulación moral. Esta idea del Estado Padre o del Estado Protector tiene antiguas raíces en la historia mexicana, como herencia viva y directa de la Corona española, la

¹⁰ Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Londres, Basil Blackwell, 1985, introducción.

cual en su forma de dominación a su vez subsumió anteriores modos de relación con el poder de las poblaciones prehispánicas.

Como en otras regiones del país, los indígenas de Chiapas no se organizaron en tanto indígenas sino según la categoría que los legitima como interlocutores para la negociación estatal: en tanto campesinos. A partir de los años del presidente Cárdenas en que el gobierno federal estimuló de manera directa ese proceso, la organización de los campesinos indígenas chiapanecos, con sus altos y sus bajos, fue un proceso ininterrumpido, muchas veces violento en sus enfrentamientos con gobernadores y terratenientes armados, en el cual se formaron ejidos, cooperativas, sindicatos, uniones de crédito y otras formas de organización propias de la relación estatal mexicana. Litigio, negociación, acuerdo, nuevo litigio, siguen siendo partes constitutivas de la forma en que esa relación existe y es reconocida y vivida por todos.

Pero más allá y por debajo seguía viviendo, junto con su cultura y sus creencias, el mundo indígena, la antigua comunidad agraria desvanecida, disuelta, fragmentada por las migraciones en busca de nuevas tierras y nuevas fronteras, reconstituída cada vez en aquello que le es propio y no comparte con el Estado: los mitos, las creencias, la Costumbre, el idioma.

Todo aquello que los une por debajo y por fuera de la relación estatal, es aquello por lo cual son excluidos. Es preciso pensar e imaginar cómo este tejido profundo, oculto porque los otros no lo pueden ver, sostiene y da vigor a las formas de organización reconocidas en la interlocución y la negociación dentro del Estado.

En un notable ensayo,¹¹ Jan Rus estudia el modo en que el Partido Revolucionario Institucional y sus gobiernos actuaron para absorber y disolver estas relaciones de la comunidad dentro de la forma estatal encarnada por ese partido. Creyó que había podido, hasta que la rebelión zapatista dijo que no, anunciando una crisis de época en ese modo de gobernar.

¹¹ Jan Rus, "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*, México, UNAM, 1995.

Sin embargo, en décadas de luchas y de conflictos legales, pacíficos, violentos y muchas veces sangrientos (donde la que siempre corrió, por supuesto, fue la sangre indígena), los campesinos indígenas chiapanecos desarrollaron una *cultura de la organización*. Generación tras generación, se formaron incontables organizadores, expertos en discutir con el gobierno, en organizar asambleas y llegar a conclusiones, en hacer marchas, en tomar tierras, en litigar en los tribunales, en protegerse de los ataques armados de los policías, los soldados y los guardias blancas.

Esos miles conocieron, leyeron, contaron y escucharon la historia de la revolución mexicana diferente a la versión oficial. Se la apropiaron, la vieron como lo que, vista desde abajo, fue una guerra campesina de diez años, no victoriosa pero tampoco derrotada; una guerra cuya secuela pacífica fueron las reformas cardenistas, vistas también desde abajo como una historia de luchas y organizaciones y no como una concesión gratuita del gobierno. Esta cultura y esta visión de la historia nacional los unía a los campesinos de todos los estados de la República.

La cultura histórica que legitima al Estado esconde en su interior una cultura de la rebelión. O, si se quiere: al legitimarse a través de la historia de las revoluciones y del prometido cumplimiento de sus promesas, la forma de Estado mexicana absorbe en su seno pero también legitima una cultura de la rebelión, cuyas raíces no están en el discurso estatal sino, precisamente, en la historia vivida por generaciones sucesivas que el Estado deforma y adapta para sus propios equilibrios, pero que no puede negar ni condenar. El discurso del poder, construido como en todas partes sobre la historia, comparte mitos vivientes con el discurso de las rebeliones.

Es el inevitable reverso implícito en la específica forma estatal mexicana: los instrumentos adecuados para organizar en su provecho el apoyo de los campesinos, los instrumentos para legitimarse como Estado y hacer innecesaria, en consecuencia, toda rebelión, se vuelven los instrumentos conocidos y apropiados por todos con los cuales, llegado el tiempo, se legitima y se organiza la rebelión: cívica, electoral e interna al Estado en el cardenismo de 1988, armada y ajena al Estado en el zapatismo de 1994.

Ese tiempo llega cuando la clase gobernante, cuyo nuevo núcleo

duro es el capital financiero internacionalizado, comienza a dismantelar los pilares jurídicos y materiales de esa forma de Estado y a avanzar en las contrarreformas: privatizaciones, apertura comercial externa, desregulación financiera, modificación del artículo 27 de la Constitución que sancionaba el ejido y el derecho a la tierra, integración económica con Estados Unidos, fin a los subsidios al consumo popular, eliminación de los precios de garantía de los productos de los campesinos. La resistencia, al principio dispersa, comienza a organizarse contra las consecuencias de ese dismantelamiento del Estado protector que, sin embargo, deja en pie sus atributos y sus modos de control.

Por eso, como apunta Neil Harvey,¹² cuando se produjo la insurrección del EZLN en enero de 1994,

los movimientos populares, incluidos los movimientos campesinos en Chiapas, ya habían creado un discurso democrático a través de su insistencia en el respeto de los derechos, en la autonomía de organización y en las promesas incumplidas de la revolución mexicana. Los zapatistas fueron capaces de nutrirse de ambos y a menudo contradictorios elementos de este discurso político, pero también les iban a dar un nuevo significado político.

La lucha económica por tierra, créditos, precios justos para las cosechas, al mismo tiempo que era necesaria para construir organizaciones regionales, se fue articulando cada vez más en un discurso político-cultural de autonomía indígena,

escribe Harvey. “Si algo tienen en común estas diversas luchas es su oposición al caciquismo”, cuyas “raíces pueden encontrarse en la concentración del poder político y económico”.¹³

En otras palabras, aun transcurriendo durante décadas dentro de la

¹² Neil Harvey, *The Chiapas Rebellion-The Struggle for Land and Democracy*, Durham, Duke University Press, 1998. Ver también Carlos San Juan Victoria, “Las organizaciones campesinas en Chiapas: consideraciones y propuestas”, en Cesáreo Morales, *op. cit.*

¹³ *Ibidem*, pp. 199 y 200.

forma estatal mexicana, esas movilizaciones fueron poniendo en cuestión y entrando en conflicto con instituciones informales sustanciales para la existencia y los equilibrios de esa forma de Estado: el cacique como mediador entre ambos mundos, por ejemplo, o el entramado de alianzas e intereses familiares en que se sustenta el poder de la oligarquía agraria chiapaneca.

“La rebelión zapatista”, concluye Harvey, “puede ser vista como la última de un largo ciclo de demandas populares por la dignidad, la palabra y la autonomía”.¹⁴

La migración y la colonización de la Selva Lacandona en busca de una nueva frontera agrícola y huyendo de la opresión de terratenientes y gobiernos, un movimiento social y demográfico con décadas de duración, se convirtió en una forma inédita de resistencia y de relación con la autoridad estatal. Según Neil Harvey:

La migración de colonos a la Selva Lacandona y su organización en cooperativas a nivel de comunidad a través de la Iglesia Católica puede interpretarse como una reconstrucción de la comunidad y de la identidad étnica.¹⁵

Por supuesto, el contraorganizador fundamental de este discurso indígena es la oligarquía chiapaneca, sus gobiernos estatales, sus caciques y su racismo, ajenos al discurso oficial nacional de la revolución mexicana. Pero el tema escapa a los marcos de este ensayo.

9.

En el conflicto chiapaneco tiene un papel decisivo otro elemento, con un pie dentro de la forma estatal y el otro en las comunidades indígenas excluidas de ese Estado: la Iglesia Católica de Chiapas, encabezada por el

¹⁴ *Ibidem*, pp. 204, 36 y 37.

¹⁵ *Ibidem*, p. 66.

obispo Samuel Ruiz. La historia es larga y ha sido referida varias veces. Ella se implanta en la cultura y la religión indígena y, sin asumirlas del todo, comunica con ellas al cuerpo organizado de la Iglesia y a su obispo.

En mayo de 1993, con motivo de la visita del Papa Juan Pablo II a México, Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal desde 1960, escribió una carta pastoral: *En esta Hora de Gracia*. Resume en ella las tres décadas en que estuvo dirigiendo su diócesis, donde la gran mayoría de sus feligreses eran indígenas. Señala cuatro fases en el cambio que él como obispo, y sus colaboradores, fueron viviendo en busca de una mayor cercanía con la población indígena. Según el obispo, esas fases fueron: la renovación de la acción pastoral (de 1960 a 1967), la revalorización de las culturas indígenas (de 1969 a 1978), la captación de la dimensión socio-política de su situación de extrema pobreza (de 1979 a 1991) y la defensa de sus derechos contra la amenaza de la modernidad neoliberal (de 1992 en adelante).¹⁶

En el primer período se formaron más de 700 catequistas. En 1968 se hizo una evaluación de lo hecho hasta entonces, preguntando a los catequistas su opinión. Estos, inesperadamente, respondieron:

La Iglesia y la Palabra de Dios nos han dicho cosas para salvar nuestra alma, pero no sabemos cómo salvar nuestros cuerpos. Mientras trabajamos por la salvación de nuestra alma y por la de los demás, sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y muerte,

Escribe Jan de Vos:

A partir de ese cuestionamiento, tanto los agentes de pastoral como las comunidades, entraron en una dinámica en donde la situación real de los indígenas, como campesinos explotados y despreciados en su cultura, se convirtió en el eje de las reflexiones y actuaciones. Fue también el momento en el cual la Iglesia Católica empezó a distanciarse cada vez más de las iglesias protestantes en cuanto a opción y estrategia pastoral.¹⁷

¹⁶ Jan de Vos, *cit.* en Cesáreo Morales (coord.), *op. cit.*

¹⁷ *Ibidem.*

Era precisamente el año 1968 en México y en el mundo, y el Concilio Vaticano II y la Asamblea Pastoral de Medellín eran novedades recientes. El obispo de San Cristobal descifraba “los signos de los tiempos”:

Para Samuel Ruiz y su equipo, la inspiración vendría en adelante de dos “lugares teológicos”, es decir, realidades en donde según los cristianos, Dios se hace particularmente presente según “los signos de los tiempos”: el evangelio de Cristo redescubierto como anuncio liberador a los pobres; y las comunidades indígenas que, desde su pasado negado y su presente doloroso, eran —al mismo tiempo— los mensajeros y destinatarios de este anuncio liberador. [...] En las propias palabras de Samuel Ruiz: “toda la vida de la comunidad: su realidad social, económica, política y cultural, se nos reveló como un lugar teológico que señalaba con sus varios elementos —las necesidades de los oyentes, sus deseos, su manera de hablar, de pensar, de juzgar y de interrelacionarse con sus prójimos— el contenido del anuncio.”¹⁸

La carta pastoral del obispo se refería a otras tres cuestiones que en su visión confluían en un solo enfoque:

1. La necesidad de “encarnar” el mensaje evangélico en la cultura indígena.
2. La certeza de que la tradicional “redención” cristiana es una “liberación” integral del hombre, a nivel comunitario igual que a nivel individual.
3. La obligación de trabajar, más allá de los intereses de la propia iglesia, para la construcción del “Reino de Dios” que ya se inicia en este mundo a través de la lucha por la justicia y la paz.¹⁹

Samuel Ruiz explicaba las razones de la conversión de su diócesis a la “opción preferencial por el pobre”:

No se trató de ningún decreto, ni de una mera elucubración teológica, sino

¹⁸*Ibidem.*

¹⁹Jan de Vos, *cit.*

de una simple lectura ante una realidad lacerante: [...] altos índices de pobreza, enfermedades, analfabetismo, carencia de comunicaciones, honda marginación y discriminación racial.

Tomo por extenso la descripción de Jan de Vos:

Para describir más detalladamente esta situación de emergencia, Samuel Ruiz recurrió a “la palabra quemante” de los propios campesinos indígenas, recogida durante más de veinte años de reflexión, articulada ésta a través de un sinnúmero de cursos, talleres e intercambios de ideas entre los agentes de pastoral y las comunidades. El diagnóstico hecho por los propios feligreses es una denuncia de los múltiples atropellos sufridos por ellos de las autoridades y sectores dominantes de la región, a nivel político, económico, social e ideológico. [...]

En la carta pastoral queda muy claro que fue esta “realidad lacerante” la que llevó a la diócesis a su “opción preferencial por los pobres”, y con ella a una revisión de fondo de sus diversas acciones pastorales, entre ellas en especial la catequesis. [...] En las palabras de Samuel Ruiz: “Al reflexionar a partir de situaciones vividas muy dolorosas, así los hombres como las mujeres y los niños, intervenían discutiendo al mismo tiempo y en voz alta, según es el estilo indígena, hasta que surgía el ‘acuerdo’ que contenía su visión de fe, su visión teológica sobre la realidad”.²⁰

Este proceso condujo a una transformación en la forma de organizar la acción de la Iglesia y su relación con las comunidades indígenas:

Fueron las comunidades, ya acostumbradas a reflexionar y decidir en conjunto, las que tomaron la iniciativa de presionar al obispo para que, además de nombrar a catequistas, ordenara también a sacerdotes indígenas. Hicieron esta petición invocando la religión antigua prehispánica en la cual había funcionado ese oficio consagrado. [...] Resultado de estas peticiones fue la ordenación por el obispo Samuel Ruiz de más de 400 prediáconos —*tuhuneltik*, en lengua tzetzal— con la esperanza de verlos un día orde-

²⁰ *Ibidem*.

nados como diáconos y posteriormente como sacerdotes. Junto con unos 8.000 catequistas, constituyen ahora los cuadros pastorales de una iglesia autóctona que está presente en más de 2.500 comunidades.²¹

Resulta claro que el discurso de la Iglesia de los pobres de Samuel Ruiz, a diferencia del discurso del Estado de tradición liberal por el cual habla el poder de los señores blancos y ladinos, es aquel que se conecta con el mundo indígena en sus propias lenguas, en su religión, en sus creencias y mitos, en su visión comunitaria del mundo y de las relaciones entre ese mundo y los seres humanos.

Asimilado al pensamiento indígena, incorporado y asumido por éste en sus propios términos, es el discurso a través del cual aquel mundo puede encontrar, en el lenguaje de la religión en apariencia común a ambos, una comunicación angustiada con el mundo moderno. Esa comunicación es en el fondo un malentendido, porque al catolicismo de los señores le resulta incomprensible la religión indígena.

Pero la acción de esa Iglesia no es sólo prédica y discurso, es también organización en formas, términos e idiomas que permiten a los indígenas apropiarse de esa organización a partir de la afirmación de su propio pensamiento y no de una negación de éste.²²

²¹ *Ibidem.*

²² "El trabajo de los catequistas fue complementado con la decisión de preparar a un gran número de diáconos de las comunidades cuya principal responsabilidad sería ayudar a los sacerdotes a administrar los sacramentos. Fueron las propias comunidades las que manifestaron la necesidad de tener sus propios diáconos de modo que así ya no tendrían que depender del número limitado de trabajadores pastorales en la diócesis. Cada comunidad elegiría mediante el consenso su diácono, o tu'hunel, y generalmente elegían a quienes ya habían servido bien en otros cargos. La diócesis aceptó ordenar diáconos después de un período de prueba de tres años. La importancia de la institución de los diáconos fue que convirtió en una característica permanente de la organización de las comunidades, mientras antes de 1970 representaban más bien una solución provisoria a la carencia de sacerdotes". Neil Harvey, *The Chiapas Rebellion, cit.*, p. 74.

10.

Al menos dos formas de organización combinadas y no contradictorias fueron de este modo extendiéndose y cruzándose durante años en Chiapas: la de los campesinos dentro de la relación estatal mexicana; la de los indígenas (que son los mismos) dentro de las estructuras religiosas de la Iglesia de los pobres. Allí se formaron cuadros, experiencia y demandas para la rebelión indígena de 1994.

En ese terreno fértil germinó el pequeño grupo guerrillero encabezado por el subcomandante Marcos. Supieron comprenderlo, aprendieron de él y a él se asimilaron. Al mismo tiempo, Marcos supo dar a sus demandas una voz donde, en sus momentos más felices, hay una conexión entre el mundo encantado y el mundo moderno que deja de volverlos antagónicos: “un mundo donde quepan todos los mundos”. En ese mensaje se mezclan los cuatro discursos de la rebelión: la resistencia, la dignidad, la historia y el mito. Es una de las razones de su eficacia ante sociedades e interlocutores diversos, porque logró ser también un discurso de la diversidad.

Sin ese grupo de militantes que encontró el modo de fusionarse con los organizadores indígenas y campesinos, sin su capacidad de imaginación, de logística y de política, difícilmente habría existido una rebelión como la que hubo. Pero buscar la explicación de la rebelión en ese pequeño grupo o en la Iglesia del obispo Samuel Ruiz o en una conspiración entre ambos, como han hecho políticos y escritores, es volver al antiguo racismo e ignorar a quienes fueron y son los protagonistas de la rebelión: los indígenas con un ejército apoyado y sostenido por sus pueblos y comunidades.

Esas comunidades, que la modernidad del capital condenaba a desaparecer, encontraron en la rebelión armada el modo de forzar el encierro y la inmovilidad de la forma estatal mexicana en crisis para salir con su voz al ancho mundo externo. Su discurso —nutrido en un *humus* profundo común a una inmensa mayoría de los seres humanos— disputa a ese Estado su prerrogativa de regulación moral, su derecho a definir el tiempo y su pretensión de nombrar y dar su propio significado al mundo.

Excluidos del Estado mexicano desde siempre, los pueblos indígenas encontraron con su rebelión el modo de revelar y de develar a su país, México, y a los demás, la naturaleza ambigua y engañosa de ese Estado y de sus promesas constitucionales.

11.

La larga negociación entre el gobierno mexicano y el EZLN ha sido el lugar de encuentro y desencuentro entre ambos mundos y ambos tiempos. Esas negociaciones, a través de muchas vicisitudes, culminaron en los Acuerdos de San Andrés, en marzo de 1996, avalados por la firma de los representantes del gobierno federal y de los del EZLN, que una comisión de legisladores de todos los partidos designada por el Congreso, la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), llevaría a la sede del mismo Congreso para su aprobación como ley de la República.

Los contenidos de los Acuerdos son notables.²³ Aun en la latente ambigüedad de muchos de sus enunciados, proponen una reconstitución de las bases jurídicas de la sociedad mexicana al reconocer a los pueblos indios como sujetos de derechos políticos, sociales e históricos propios y pares con los derechos ciudadanos individuales. Para acceder a plenitud a estos últimos, reconocen por fin los Acuerdos, los pueblos indios requieren, como tales, el reconocimiento jurídico de su existencia propia.

Como enunciado general, la existencia de esos pueblos está reconocida en la Constitución mexicana, en el capítulo de las garantías individuales. Establece el artículo 4º:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios

²³ *Los Acuerdos de San Andrés*, México, Ediciones Era, 1998.

en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

Los contenidos de los Acuerdos de San Andrés implican un cambio de fondo en estos enunciados, en el sentido de un reconocimiento efectivo de la existencia, la juridicidad propia y los derechos de los pueblos indígenas.

Mencionaré, a simple título enumerativo, algunos de esos contenidos:²⁴

- Un reconocimiento extenso de derechos, que tomados en su sentido verdadero tocan no sólo a los indígenas sino además a todos los habitantes de la nación: los derechos a la identidad, a la diversidad, a la comunidad y, sobre todo, a la separación tajante entre derechos y dinero.

- Una revaloración de la palabra “autonomía”: nos gobernamos y nos determinamos nosotros en todo aquello que a nosotros toca. “Los pueblos como tales se constituyen en sujetos de derecho a la libre determinación”, dicen los Acuerdos: “La autonomía es la expresión concreta del ejercicio de la libre determinación”. Y con la autonomía de los pueblos, vuelven a ponerse en el orden del día la autonomía municipal, la autonomía universitaria, la autonomía sindical y la idea doble de la autonomía como algo conquistado, algo que ya se vive; y la autonomía como algo todavía por construir en la realidad mexicana.

- La recuperación del término “pueblos” para el sistema jurídico: “El reconocimiento de los pueblos indios como sujetos sociales e históricos implica modificar las bases constitutivas de la sociedad mexicana al añadir al principio de los ciudadanos el de los pueblos indígenas”.²⁵

- La recuperación del artículo 27 de la Constitución en su sentido original, como relación del pueblo mexicano consigo mismo, con su forma de gobierno y con su territorio como patrimonio originario de la nación.

²⁴ Adolfo Gilly, “Los zapatistas en el Palacio de Minería”, *La Jornada*, México, 19 de marzo, 1999.

²⁵ Luis Hernández Navarro, en *Los Acuerdos de San Andrés*, *op. cit.*

•La recuperación del concepto de soberanía no como una propiedad, sino como una identidad compleja entre nación, pueblo, cultura, historia y territorio.

El gobierno firmó la versión de los Acuerdos para ser presentada al Congreso en nombre de los cuatro partidos que lo integran, incluido el suyo, el PRI. Y como esta versión no contemplaba todas las demandas del EZLN, tal vez pensó que éste la rechazaría. Por el contrario, con los contenidos enunciados los zapatistas aceptaron el proyecto, con lo cual, firmados por ambas partes, los Acuerdos pasaban a su sanción legislativa automática.

Sin embargo, por razones que no fueron explicadas pero pueden ser imaginadas, en diciembre de 1996 el Poder Ejecutivo retiró su firma de los Acuerdos y propuso reabrir la discusión. El EZLN mantuvo la suya y exigió el cumplimiento de lo acordado. Desde entonces, negociación y discusión quedaron suspendidas. Los pueblos indígenas de Chiapas siguen sufriendo cerco, privaciones, asedios paramilitares, secuestros y asesinatos. Siguen también resistiendo.

Sometida a la prueba de la rebelión indígena, la forma de Estado ha tocado uno de sus límites. No pudo admitir dentro de sus marcos a los Acuerdos de San Andrés sin entrar en crisis y desconocer sus pactos. Una futura ampliación de los derechos, de las autonomías y de la democracia debería requerir una ruptura, una recomposición y una transformación hacia una nueva forma de Estado.

12.

En 1938, Graham Green recorrió México y se llevó consigo la visión sombría de un país que amenazaba su razón occidental desde algún enigma anterior, para él indescifrable. Volcó esa visión en *Los caminos sin ley*,²⁶

²⁶ Graham Greene, *The Lawless Roads*, London, Longmans, Green and Co., 1939, p. 230.

crónica de su viaje. Al atravesar a lomo de mula las montañas de Chiapas, consideró la manera en que los indios habían adoptado la religión que él compartía, el catolicismo. Escribió entonces estas líneas, que describían el país y su propia alma confundida y turbada por la aparición presente de un antiguo mundo encantado:

Y había un mundo aún más antiguo más allá de la cumbre: el suelo volvía a escarparse hacia donde se alzaba un bosque de altas cruces negras inclinadas en todos los ángulos, como árboles torcidos por el viento contra el cielo ennegrecido. Era la religión india: un oscuro y atormentado culto mágico. [...] Aquí, en este extraño mundo montañoso del padre Las Casas, la cristiandad proseguía su propio y aterrador camino. Mágico, sí, pues somos demasiado proclives a minimizar el elemento mágico de la cristiandad: el hombre que se levanta entre los muertos, los demonios expulsados, el agua convertida en vino. Las grandes cruces se inclinaban aquí en su negra soledad bajo los vientos, lejos de los pistoleros y los políticos, y uno recordaba la saliva mezclada con arcilla para curar al ciego, la resurrección del cuerpo, la religión de la tierra.²⁷

Epílogo

En las elecciones presidenciales de julio de 2000 el PRI perdió la presidencia de la República y con ella su condición de partido del Estado. Fue elegido el presidente Vicente Fox, candidato del Partido Acción Nacional. Una de sus banderas de campaña había sido resolver en plazo muy breve el conflicto de Chiapas. Asumió su cargo el 1º de diciembre de 2000.

Apenas tres meses después, el 25 de febrero de 2001, una Marcha del Color de la Tierra, organizada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, partió de San Cristóbal hacia el Distrito Federal. La integraba veintitrés comandantes, hombres y mujeres, y el subcomandante Marcos, desarmados pero sin descubrir sus rostros. Recorrieron el país desde Chiapas hasta el Distrito Federal, realizaron multitudinarias concentra-

²⁷ *Ibidem.*

ciones y mítines en diversas ciudades de su recorrido, asistieron al Congreso Nacional Indígena en Nurio, Michoacán, y llegaron a la capital de la República el 11 de marzo, donde realizaron un acto de masas que llenó totalmente la plancha del Zócalo de la ciudad de México. La delegación se alojó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y recibió a diversas personas y organizaciones.

Después de más de dos semanas de tensa espera, el 28 de marzo una representación del EZLN fue recibida en sesión conjunta por las dos Cámaras del Congreso de la Unión. Desde la tribuna del Congreso habló la comandante Esther en nombre del EZLN, con el rostro cubierto por su pasamontañas. Dio las razones y los argumentos en apoyo de la aprobación por el Congreso de un texto legal que convirtiera en ley de la República los Acuerdos de San Andrés. De inmediato la delegación zapatista se regresó a sus territorios en Chiapas. Allí esperó la decisión del Congreso de la Unión.

Esa decisión fue adversa. La ley indígena aprobada por las dos Cámaras del Congreso (en el Senado por unanimidad, en la Cámara de Diputados por mayoría) conservó aspectos formales y omitió puntos sustanciales de esos Acuerdos, en particular los relativos a la autonomía y al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como sujetos de Derecho.

El Estado mexicano, el mismo cuyos gobiernos, sin cesar de hostigar a los zapatistas, habían negociado o convivido con la rebelión desde 1994, se negaba así, una vez más, a modificar su esencia jurídica de exclusión de los indígenas como tales. Pese a los cambios, la política representativa (elecciones competitivas con pluralidad de partidos y alternancia en la Presidencia de la República, por ejemplo), los órganos legislativos de ese Estado confirmaban la continuidad y la permanencia de sus rasgos definitivos como forma específica de Estado, no la transformación tantas veces proclamada. Aceptar el desafío indígena implicaba abrir las puertas a cambios de fondo en esa forma de Estado. Ni el Congreso ni el Poder Ejecutivo estuvieron dispuestos a permitirlo. La Suprema Corte de Justicia de la Nación confirmó con su fallo estos criterios.

Subsiste la tregua armada entre el gobierno federal y el ejército indí-

gena con sus bases de apoyo en los pueblos. Subsiste el hostigamiento militar y paramilitar sobre los pueblos y sobre los municipios autónomos. Hay quien ve esta situación como un límite infranqueable para el movimiento indígena. Hay quien —por el contrario— lo ve como otro indicador de su capacidad de persistir, esperar y no cejar en las adversidades, en una dimensión del tiempo diferente del tiempo del Estado y sus instituciones.

Bibliografía

Bonfil, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, CONACULTA, 1991.

Corrigan, Philip y Derek Sayer, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Londres, Basil Blackwell, 1985 (Introducción).

“Declaración de la Selva Lacandona, ¡Hoy decimos ¡basta!,” en EZLN, *Documentos y comunicados*, México, Ediciones ERA, 1994.

Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.

García de León, Antonio, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vols., México, Ediciones ERA, 1985.

Gilly, Adolfo, “Los zapatistas en el palacio de Minería”, *La Jornada*, México, 19 de marzo de 1999.

Gilly, Adolfo, *México: el poder, el dinero y la sangre*, México, Ediciones Aguilar, 1995.

Greene, Graham, *The Lawless Roads*, London, Longmans, Green and Co., 1939.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (comp.), *Everyday forms of State Formation in Mexico. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham.

Los Acuerdos de San Andrés, México, Ediciones ERA, 1998.

Lloyd, Jane-Dale y Laura Pérez Rosales (coord.), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de resistencia indígena*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Morales, Cesáreo (coord.), *Chiapas: una nueva visión para una nueva política*, México, Senado de la República, Grupo Galileo, 1998.

Neil, Harvey, *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy*, Duke University Press, Durham, 1998.

Pereyra, Carlos *et al.*, *Historia ¿para qué?*, México, Ediciones Siglo XXI, 1980.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones ERA, 2000. En inglés: James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (comp.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México, 1995.