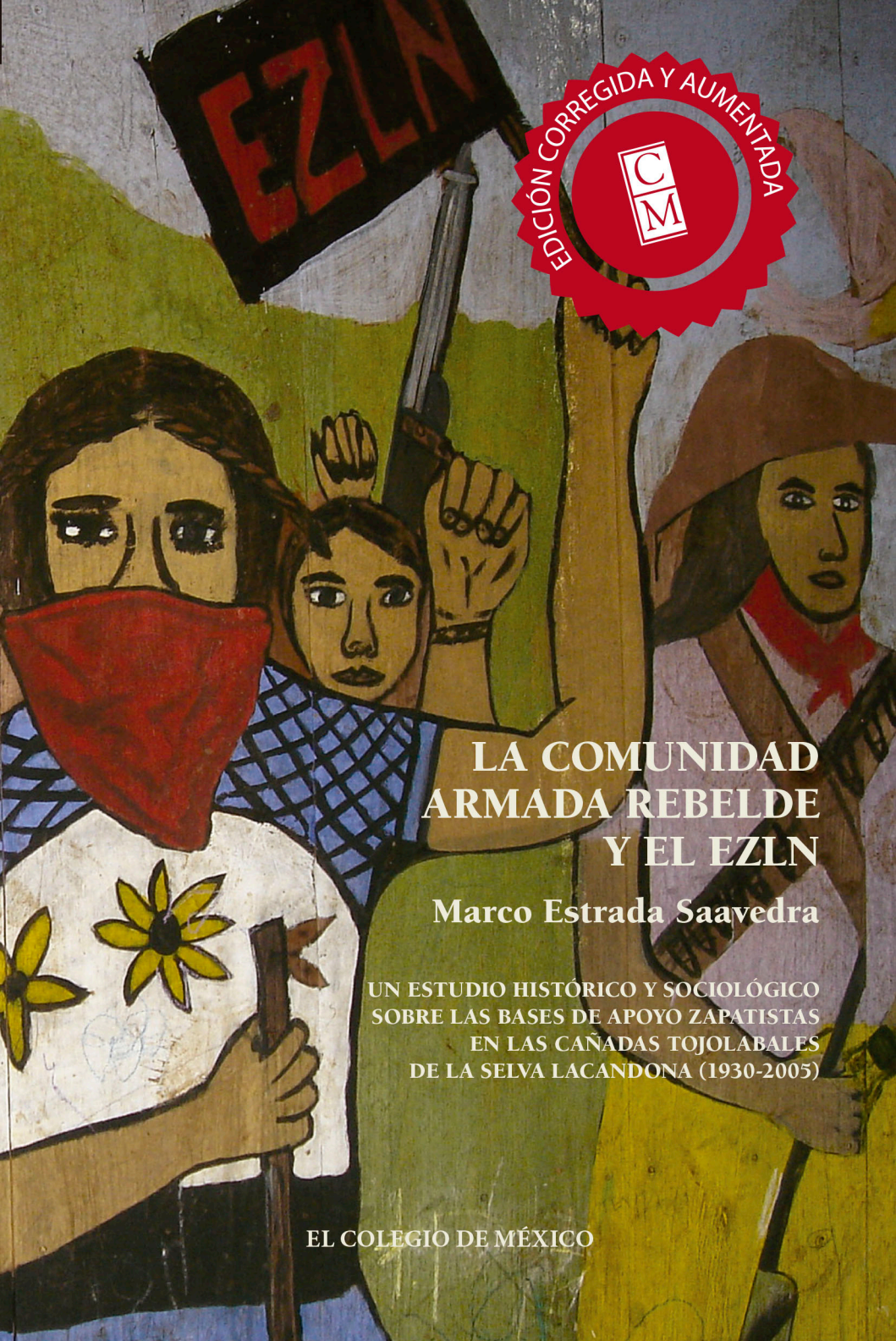


EDICIÓN CORREGIDA Y AUMENTADA

CM

LA COMUNIDAD ARMADA REBELDE Y EL EZLN

Marco Estrada Saavedra

UN ESTUDIO HISTÓRICO Y SOCIOLÓGICO SOBRE LAS BASES DE APOYO ZAPATISTAS EN LAS CAÑADAS TOJOLABALES DE LA SELVA LACANDONA (1930-2005)

EL COLEGIO DE MÉXICO

LA COMUNIDAD ARMADA REBELDE Y EL EZLN. UN ESTUDIO HISTÓRICO Y SOCIOLÓGICO SOBRE LAS BASES DE APOYO ZAPATISTAS EN LAS CAÑADAS TOJOLABALES DE LA SELVA LACANDONA (1930-2005)

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

La comunidad armada rebelde y el EZLN

Un estudio histórico y sociológico
sobre las bases de apoyo zapatistas
en las cañadas tojolabales de la
Selva Lacandona
(1930-2005)

Marco Estrada Saavedra

EL COLEGIO DE MÉXICO

972.015
E822c
2016

Estrada Saavedra, Marco, 1971-

La comunidad armada rebelde y el EZLN : un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005) / Marco Estrada Saavedra. — 2a ed. rev. y aum. — Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2016.

614 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-462-906-4

1. Tojolabales (Indios) — México — Las Margaritas (Chiapas : Municipio)— Condiciones sociales. 2. Las Margaritas (Chiapas, México : Municipio) — Condiciones sociales — Siglo XX. 3. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (México) I. t.

Fotografía de portada: Marco Estrada Saavedra, fragmento del mural de la escuela zapatista en la comunidad Buena Vista Pachán.

Segunda edición, 2016
Primera edición, 2007

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 Ciudad de México
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-906-4

Impreso en México

Für Luise, die das Versprechen des
wiedergefundenen Paradieses
erneuernd erfüllt

Porque un evento de esta naturaleza jamás
se olvida en la historia de la humanidad…
Immanuel Kant

NOTA

En esta segunda edición de *La comunidad armada rebelde y el* EZLN he revisado múltiples erratas y corregido varios errores fácticos, pero sobre todo la he completado con nuevos textos, en particular los capítulos II, III, IV y el *post scriptum*. Parte de la información agregada la he publicado con anterioridad en distintos artículos y capítulos de libro.

Agradezco a la maestra Priscila Cedillo Hernández y a los doctores Édgar Guerra Blanco y Rebeca Pérez León por su invaluable apoyo en esta labor.

Marco Estrada Saavedra
10 de mayo de 2015

ÍNDICE

Índice de mapas y gráficas 19
Siglas y acrónimos 21
Agradecimientos 23
Introducción 27

Primera parte

Nota geográfica y sociodemográfica de la región estudiada 51

I. Para un nuevo mundo, una nueva comunidad: la apropiación campesina de la tierra en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-1959) 65
El ocaso del mundo finquero en los valles y las cañadas tojolabales de Las Margaritas 65
El preludio de la formación de los ejidos y los ranchos 65
¡Y nos dieron la tierra! La afectación agrarista de la gran propiedad privada 73
Relaciones y conflictos entre rancheros y ejidatarios a partir de la segunda mitad del siglo xx 81
Los rancheros: los nuevos propietarios 82
Configuración del mundo rural de los rancheros y ejidatarios 84
La colonización de la selva 122
Entre el rancho y el ejido: el sistema de organización social de los *encabezados* 122
La domesticación de la selva 129
En los laberintos del Leviatán: la lucha por la regularización de la tierra 134

Excurso. La otra colonización: la experiencia ranchera en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona 142
Una nueva comunidad para un nuevo mundo: el ejido y la organización social y política tojolabal 152
Conclusión 156
Anexos 158

II. La *civitas christi*: pastoral y catequesis en las cañadas tojolabales (1960-1974) 167
La reclusion en la catacumba 167
El camino a una nueva luz 171
La misión 172
La renovación del trabajo pastoral de la diócesis de San Cristóbal y las escuelas de catequistas 179
Fundación y función de las escuelas de catequistas .. 179
Etapas del proyecto de formación de catequistas 183
La Misión de Guadalupe de los hermanos maristas .. 185
El encuentro entre las comunidades tojolabales y los agentes de pastoral 198
Conflictos y tensiones al interior de la diócesis en torno a la orientación teológico-pastoral 201
Líneas y criterios pastorales de la diócesis de San Cristóbal 201
Conflictos teo-ideológicos internos 204
Tensiones estructurales y organizacionales en la diócesis 209
Construyendo la *civitas christi* 212
El entrecruzamiento de lo espiritual y lo sociopolítico 212
La catequesis y la formación de liderazgos sociales .. 222
La formación de una identidad regional-selvática 227
Excurso. La congregación de los santos: los tojolabales evangélicos en la selva 230
Conclusión: hacia la formación de las organizaciones campesinas 246
Anexos 250

III. La comunidad republicana de masas: la constitución de las organizaciones campesinas en las cañadas tojolabales (1975-1987) 259
La politización del reino de Dios: la formación de las organizaciones campesinas y la configuración de la *comunidad republicana de masas* 259
Estructura, funciones y procesos de las organizaciones campesinas 259
Tensiones entre la *comunidad republicana de masas* y la organización campesina 274
Líderes y organización campesina. 280
La formación de liderazgos comunitarios y organizacionales 280
Excurso. Tres viñetas biográficas de líderes campesinos . 287
Feliciano García, de la Unión de Ejidos Lucha Campesina 287
Genaro Jiménez, de la Unión de Ejidos de la Selva . . 289
Guadalupe Santos, de la Asociación Rural de Interés Colectivo-Unión de Uniones. 291
Los asesores políticos de las organizaciones campesinas: su función organizacional y su concepción política 293
La dialéctica del "servir sirviéndose": conflictos entre líderes campesinos, asesores políticos y agentes de pastoral 303
Excurso. El Estado mexicano en el "Desierto de la Soledad" 315
Conclusión 329

Segunda parte

IV. La comunidad armada rebelde: la constitución del movimiento neozapatista en las cañadas tojolabales (1988-1996). 341
El desencanto de la vía política: la crisis de las organizaciones campesinas 341

El contacto entre el EZLN y las organizaciones y comunidades tojolabales. 351
La infiltración guerrillera de las organizaciones campesinas 351
El reclutamiento de los líderes campesinos y la penetración zapatista de las comunidades tojolabales. 357
Excurso. La formación ideológico-militar zapatista en las "casas de seguridad" y los "campamentos guerrilleros". 365
Motivaciones para participar en el proyecto del EZLN 368
Excurso. Viñeta biográfica de una insurgente zapatista. . 373
Religión y guerrilla 380
La política de la fe 381
Del Apocalipsis al fin de la historia 385
Las relaciones de los agentes de pastoral con el EZLN (1983-1997) 390
La constitución de la *comunidad armada rebelde* 398
El "responsable": el vínculo entre las comunidades y el EZLN 399
Las "bases de apoyo". 406
Promociones de salud y educación. 409
Colectivos y servicios zapatistas 415
Renacimiento: la identidad zapatista y el sentido de la resistencia 420
Simpatía y apoyo externo a la resistencia rebelde: redes y actores solidarios con el zapatismo 426

V. LA COMUNIDAD DIVIDIDA: LA CRISIS DEL ZAPATISMO EN LAS CAÑADAS TOJOLABALES (1997-2005) 441
Tensiones y conflictos internos en el zapatismo 441
Disfunciones de la estructura organizativa del EZLN . . 442
Los costos de la resistencia: el desgaste y descontento de las bases de apoyo. 460
La subversión del *mandar obedeciendo*: la militarización de la vida pública y la subordinación de las bases de apoyo al EZLN. 467

Excurso. El subcomandante Marcos y el dominio de la Comandancia General sobre el EZLN y las comunidades armadas rebeldes 474
Ruptura con el zapatismo 487
Los parias en el zapatismo 490
La oposición organizada contra el zapatismo 492
La minoría zapatista fuera de la comunidad armada rebelde 494
¿Comunidad fragmentada o plural? El caso de los "neutrales y libres" 500
Exclusión e identidad: espacios (simbólicos) en disputa 501
La Junta de Buen Gobierno *Hacia la Esperanza* 514
Sentido, función y organizacion de las Juntas de Buen Gobierno 514
La Junta de Buen Gobierno y su relación con las comunidades armadas rebeldes y los otros actores en las cañadas tojolabales 530

CONCLUSIÓN 547
¡Ya basta! A 20 años del levantamiento del EZLN de 1994. *Post scriptum* 577
TABLA CRONOLÓGICA: EL ZAPATISMO Y LA POLÍTICA EN CHIAPAS 589
BIBLIOGRAFÍA 595

ÍNDICE DE MAPAS Y GRÁFICAS

Mapa 1. El Lacandón en 1992, según su máxima y mínima extensión 53
Mapa 2. Subregiones de la Selva Lacandona contemporánea 54
Mapa 3. Microrregiones de Las Margaritas 55
Mapa 4. Ejidos tojolabales estudiados 56

I

Mapa 1. El Desierto del Lacandón y la franja finquera 67
Mapa 2. Fincas en Las Margaritas en el siglo xx 72
Mapa 3. Rutas de colonización en los municipios de Ocosingo y Las Margaritas, Selva Lacandona, 1930-1980 128

II

Mapa 1. Las diócesis de Chiapas. 181
Mapa 2. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas. 182

III

Gráfica 1. Organización de la Unión de Ejidos. 268
Mapa 1. Zonas de influencia de las organizaciones campesinas a principio de los años ochenta 278

IV

Mapa 1. Municipios con presencia zapatista en Chiapas 399
Gráfica 1. Organización regional del zapatismo 405
Gráfica 2. La comunidad armada rebelde y el ezln 419
Gráfica 3. La comunidad armada rebelde y los grupos solidarios filozapatistas 432

v

Gráfica 1. Organización del EZLN 446
Gráfica 2. Jerarquías militares en el EZLN 448
Gráfica 3. Organización militar del EZLN. 480
Mapa 1. Ubicación geográfica de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno en los municipios constitucionales de Chiapas 522
Gráfica 4. La Junta de Buen Gobierno en las cañadas tojolabales 532

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

AGA	Archivo General Agrario
ARIC	Asociación Rural de Interés Colectivo
CAM	Comisión Agraria Mixta
CCRI	Comité Clandestino Revolucionario Indígena
CIOAC	Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
Cocopa	Comisión de Concordia y Pacificación
Conafe	Consejo Nacional de Fomento Educativo
DOF	*Diario Oficial de la Federación*
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FLN	Fuerzas de Liberación Nacional
FZLN	Frente Zapatista de Liberación Nacional
Inmecafe	Instituto Mexicano del Café
JBG	Junta de Buen Gobierno
Marez	Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas
Musa	Mujeres de la Unión de la Selva
OCEZ	Organización Campesina Emiliano Zapata
OPET	Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales
Pemex	Petróleos Mexicanos
PFLN	Partido de las Fuerzas de Liberación Nacional
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PT	Partido del Trabajo
RPP	Registro Público de la Propiedad
Sedesol	Secretaría de Desarrollo Social
SEP	Secretaría de Educación Pública
SRA	Secretaría de la Reforma Agraria
SSS	Sociedades de Solidaridad Social
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UES	Unión de Ejidos de la Selva
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

AGRADECIMIENTOS

Un proyecto científico de esta envergadura no puede llevarse a cabo sin la cooperación de muchas personas e instituciones. En primer lugar deseo agradecer la inigualable generosidad de todas las comunidades tojolabales que accedieron a compartir conmigo su historia colectiva. Espero haber hecho un libro digno de su pasión por su infatigable lucha por la "liberación". Asimismo, debo mucho a mis asistentes de investigación, Carolina Espinosa Luna y Rebeca Pérez León, ya que sin su alegría, inteligencia, dedicación, disciplina, profesionalismo y entusiasmo —cualidades difíciles de encontrar "en racimo" entre personas de su edad— este estudio hubiera tomado, sin duda, derroteros menos afortunados. Estoy seguro de que las dos desarrollarán una brillante carrera académica en las disciplinas científicas que han escogido. Agradezco también a Úrsula Alanís Legaspi por su excelente trabajo documental para la última versión del manuscrito. Emiliano Mora elaboró los cuadros y gráficas del primer capítulo, y Emelina Nava y Raúl Lemus, del Sistema de Información Geográfica de El Colegio de México, realizaron varios de los mapas del libro. Me encuentro en deuda con ambos. Ma. de Jesús García Hernández, asistente de presupuesto de El Colegio de México, hizo todo lo necesario para establecer, con competencia y entusiasmo, una relación institucional con el Conacyt que me permitió dedicarme a mi trabajo sin preocuparme en exceso de la administración de los recursos financieros de mi proyecto de investigación. Por ello le reitero mi más sincera gratitud.

Al fin y al cabo humano, el mundo de la academia se caracteriza, entre otras cosas más, por la competencia y los celos profesionales. No es una comunidad armónica sino una asociación agonal. Por esta razón, resulta tanto más grato expresar un agradecimiento profundo y sincero a dos colegas excepcionales como personas, amigos y académicos. Me refiero, primero, a Carmen Le-

gorreta Díaz, actualmente profesora-investigadora de la UNAM, quien no sólo me permitió acceder a sus archivos y me facilitó una larga lista de contactos personales e institucionales fundamentales para la reconstrucción de la historia de las organizaciones campesinas de la región, sino que acogió con entusiasmo y sentido crítico mi investigación dedicándome, a costa de sus propias laborales científicas y familiares, largas horas de conversación en San Cristóbal de Las Casas y la Ciudad de México.

Por múltiples razones ha sido un auténtico golpe de suerte haber conocido a Juan Pedro Viqueira, compañero de El Colegio de México, quien es, con toda probabilidad, uno de los historiadores de Chiapas más originales e importantes y, también, un conocedor profundo de la realidad contemporánea de este estado. Apenas leyó la primera versión del proyecto de investigación que estaba formulando, me lanzó una pregunta ("¿has leído a los críticos del zapatismo?") que me despertó de mi sueño zapatista. Con su generosidad natural me presentó de inmediato con la comunidad de "chiapanólogos" para beneficiarme de su experiencia, sus conocimientos y relaciones con el mundo indígena. Gracias a su sugerencia hemos podido organizar juntos, desde 2003, un seminario de investigación dedicado a Chiapas, en el que participan investigadores y estudiantes de posgrado de diferentes instituciones de la capital del país y de las más variadas disciplinas (amén de invitados ocasionales), en un ambiente de camaradería y pluralidad, que ha contribuido a llenar múltiples lagunas de mis conocimientos sobre la región. Por supuesto, no han faltado las incontables conversaciones en cubículos, restaurantes y cantinas, en las que su espíritu crítico y libre me ha hecho revisar, más de una vez, mis planteamientos. Y, por si esto fuera poco, ¡todo ello acompañado de su inteligente, desternillante e incombustible ironía!

La científica es una empresa cada vez más costosa y enmarcada necesariamente en estructuras organizacionales. La época del *Privatgelehrter* es ahora un simple recuerdo edénico. Por eso, tanto más oportuno es reconocer el apoyo eficaz y sin condiciones que Gustavo Verduzco, director del Centro de Estudios Sociológicos, me ha brindado desde mi ingreso a El Colegio de México. Por otro lado, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología ha asumi-

do la mayor carga económica de mi investigación con su generoso financiamiento entre 2003 y 2006. Mi más sincero agradecimiento a esta institución por ello.

San Mateo, Estado de México, 31 de agosto de 2006

INTRODUCCIÓN

En cada generación viven apenas diez personas, que lo que más temen es tener una opinión equivocada; sin embargo, existen miles y millones cuyo mayor miedo consiste en que nadie comparta su opinión, aunque ésta fuese la más correcta.

Sören Kierkegaard

I

En términos generales, el presente libro es una contribución al conocimiento de la historia social y política de los indígenas tojolabales del municipio chiapaneco de Las Margaritas desde 1930 hasta 2005;[1] es decir, siete décadas y media en las que este pueblo ha intentado conseguir por los más diferentes medios su "liberación" (como nombra su anhelo de autonomía, influido por el lenguaje de la teología de la liberación de la diócesis de San Cristóbal).[2]

[1] El de los tojolabales es uno de los múltiples pueblos de la familia maya. De acuerdo con el censo del año 2000, existen en Chiapas 37 667 hablantes de tojolabal, distribuidos en un territorio de alrededor de 5 500 km^2 en seis municipios del sureste estatal: Las Margaritas, Altamirano, Comitán, Independencia, Trinitaria y Maravilla Tenejapa. De esta población, 79% de los tojolabales reside en Las Margaritas.

[2] A pesar de que a lo largo de este trabajo se hacen copiosas referencias etnográficas y de que se ha concebido con un enfoque interdisciplinario, me ha sido imposible completarlo con una perspectiva antropológica, en virtud de que carezco de la competencia profesional adecuada para ocuparme del sistema simbólico-cultural de los indígenas tojolabales. Quien desee saber más sobre este pueblo y su etnografía —que, por cierto, no es muy abundante, pero en los últimos años ha empezado a crecer y ocuparse de diferentes aspectos—, recomiendo la siguiente bibliografía: sobre su historia pue-

En particular, me he ocupado de estudiar en este trabajo las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), su constitución, su estructura, su organización, sus formas de cooperación con la guerrilla, sus conflictos internos y con esta última, así como sus relaciones con el conjunto de comunidades ejidales y organizaciones campesinas de la región. Así pues, para entender por qué y cómo un importante segmento de la población selvática se radicalizó políticamente y decidió apoyar el proyecto revolucionario del EZLN y, tras el fallido levantamiento armado de 1994, continuar en su lucha por "la libertad, la justicia y la democracia", me resultó conveniente "combinar" la miopía de la sociología con la amplia mirada de la historia. En este sentido, este trabajo es de una clasificación incómoda, pues conjuga la sociología, la ciencia política y la historia de una manera en que no predominan abiertamente ni el análisis tipológico sociológico o politológico ni la narración histórica de sucesos concatenados. El híbrido resultante tal vez incomode a los puristas de la academia que pudieran pensar que sus disciplinas han sido ultrajadas con gesto bárbaro; sin embargo, sus temores son infundados, puesto que hoy sabemos, mejor que hace 140 años (en aquella época de la fundación de nuestras especialidades científicas), que la realidad social se caracteriza por una complejidad que invita al diálogo interdisciplinario para dar cuenta de ella de manera más apropiada.

Esta obra se compone de dos partes, con un total de cinco capítulos. En la primera me aboco a estudiar los antecedentes históricos, sociales y políticos de la vida colectiva tojolabal, que posibilitarían más tarde la formación de las bases de apoyo zapatistas. De estas últimas me ocupo en la segunda parte del libro.

Ahora bien, en el primer capítulo doy cuenta del ocaso del "baldío" en Las Margaritas. A lo largo de este periodo (mediados del siglo XVIII hasta la mitad del XX) los indígenas fueron reduci-

---

den consultarse Ruz (1990a y 1992) y Gómez y Ruz (1992); acerca de su organización social y política, véanse Lavín (1974), Ruz (1990b), López Moya (1999), Rivera Lona y Tinoco Ojanguren (2003) y Van der Haar (2001), y, en torno a sus sistema cultural y religioso, véanse Ruz (1990b), Lomelí (1988), Chavarochette (2005), Gómez y Pinto (2005).

dos y obligados a vivir y trabajar en las fincas, primero y principalmente por las órdenes religiosas, y, desde la última mitad del siglo XIX, tras la desamortización de los bienes eclesiásticos, por terratenientes particulares a cambio del "derecho" a vivir y trabajar un pedazo de parcela en su "tiempo libre". Asimismo pongo atención en las luchas campesinas por la tierra. En efecto, a mediados de los años treinta, el dominio finquero que señoreaba la región Comitán-Margaritas empezó lenta, pero inexorablemente, a resquebrajarse gracias a las políticas agraristas ordenadas desde el centro del país. Lo que antes de esa década era un paisaje de fincas, a partir de la instrumentación del agrarismo estatal se convirtió con el tiempo en una vista ejidal. El ejido desplazó, entonces, a la hacienda como la forma de organización social, económica y política de la población rural habitante de esta parte de Chiapas. Pero con el agotamiento de los latifundios para su repartición entre los campesinos inició la etapa de colonización de la Selva Lacandona, en donde los tojolabales, junto con otros grupos humanos, lograron establecerse y fundar ejidos en los "terrenos nacionales". La importancia de la *comunidad ejidal* posbaldía no puede subestimarse, por lo que analizo su estructura y su organización sociales como el fundamento de la búsqueda ulterior de los tojolabales de su "liberación".

El segundo capítulo contiene la historia y el análisis del encuentro decisivo entre las comunidades tojolabales selváticas y los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal entre 1960 y 1974. Esta concurrencia supuso, a la larga, la transformación de la comunidad ejidal en un nuevo tipo social: la *civitas christi.* En efecto, el discurso y la práctica teológico-liberacionista contribuyeron a un nuevo proceso de diferenciación de la estructura social al formarse nuevos grupos en el interior de la comunidad, organizados y dirigidos por los catequistas y diáconos al servicio de la Iglesia católica y la "liberación" de sus pueblos. De tal suerte, surgen tanto nuevas estructuras de autoridad y poder paralelas a las del comisariado ejidal, como nuevas orientaciones colectivas de acción caracterizadas por una transformación radical de la vida individual y colectiva debido al proceso de toma de conciencia y el reconocimiento de los indígenas tojolabales de ser portadores de de-

rechos por ser "hijos de Dios". La dignidad de sus personas como católicos liberacionistas implicó, a su vez, una configuración positiva de su identidad colectiva y el proyecto compartido de la "salvación del alma y el cuerpo colectivos" por medio de la construcción "aquí y ahora" del "reino de Dios". Así, los tojolabales católicos empezaban a constituirse como un actor colectivo.

Puesto que los agentes de pastoral diocesanos carecían, en realidad, de concepción y organización políticas claras que movilizaran a los campesinos indígenas para la consecución de sus intereses sociales y políticos, se recurre a una alianza con grupos de activistas políticos de la izquierda social maoísta. Éstos gozaban de gran experiencia en la organización popular independiente de las "masas" en diferentes estados del país. Ésta es la materia del tercer capítulo. El objetivo de los activistas políticos era enseñar a las "masas" campesinas a construir un "poder popular autogestivo" mediante la participación en el bien colectivo. El fin último de la organización popular era la revolución "por las masas y para las masas". Este "espíritu republicano" promovido por los ideólogos y activistas de la izquierda social se canalizó en la construcción de "uniones ejidales" independientes (como la Unión de Ejidos de la Selva, Lucha Campesina, Tierra y Libertad, la Asociación Rural de Interés Colectivo-Unión de Uniones y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos) para la defensa de sus intereses sociales y políticos, en particular la lucha por mejores condiciones de producción y comercialización de sus productos agropecuarios, la legalización de las tierras ejidales y la construcción de vías de comunicación en la región. Con la institución de estas organizaciones campesinas tuvo lugar un nuevo proceso comunitario de diferenciación social que derivó, entre 1975 y 1987, en la configuración de la *comunidad republicana de masas*. En efecto, a las autoridades civiles y religiosas locales se agregan, ahora, los líderes y delegados de las uniones ejidales, cuyas formas de organización y movilización política trascienden los límites de los ejidos y crean una red interejidal que contribuye a la toma de conciencia de la naturaleza compartida de los problemas sociales y políticos de los habitantes de la región y a los medios políticos para solucionarlos conjuntamente. Dado que este nuevo orden comu-

nitario se constituyó alrededor de la movilización social y política, en este capítulo analizo el tipo y el funcionamiento organizacional que permitió la resignificación de las identidades sociales y las solidaridades comunitarias e interejidales. Asimismo explico el surgimiento de liderazgos campesinos posibilitados por la nueva orientación social y política de las comunidades, así como las conflictivas relaciones entre las "élites" involucradas: líderes campesinos, agentes de pastoral y activistas y asesores políticos.

Hasta el cuarto capítulo me ocupo concretamente del zapatismo en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona. Abordo la configuración de la *comunidad armada rebelde* entre 1988 y 1996. Considero que la crisis de las organizaciones campesinas, que habían surgido en los años setenta como un vehículo de la "liberación" de los campesinos tojolabales, no es otra cosa que el preludio que anunciaría la presencia y el crecimiento de la guerrilla zapatista en la región de las cañadas margaritenses gracias al trabajo paciente de infiltración, reclutamiento y penetración de las uniones ejidales y de las comunidades campesinas tojolabales. Con ello, el EZLN se haría de una impresionante "base social" con experiencias comunes de organización y conflicto y una identidad social compartida, que asumiría y apoyaría su proyecto revolucionario como una nueva vía para alcanzar su anhelo de "autonomía". Entonces, analizo la constitución, la estructura y los procesos sociales de la *comunidad armada rebelde*, las funciones de las bases de apoyo dentro del movimiento rebelde, sus relaciones con la guerrilla "ezetaelenista", así como la conformación de la identidad zapatista y el sentido de la resistencia de los rebeldes, y las redes de cooperación de los grupos prozapatistas que posibilitan la resistencia indígena en el nivel local.

En el quinto y último capítulo se observa y explica la crisis del zapatismo en las cañadas tojolabales, así como su intento de reorganización mediante la creación de las Juntas de Buen Gobierno entre 1997 y 2005. Por supuesto, no hay duda de que han existido factores externos importantes para el desmembramiento del movimiento zapatista. Sin embargo, se pueden observar tendencias internas de conflicto y división imputables, en primer lugar, a la organización rebelde. Aquí analizo justamente esta dinámica de conflictos. Primero doy cuenta de las disfunciones estructurales y

organizacionales del EZLN. Exploro el descontento y la frustración de las bases de apoyo, ocasionados por la "política de resistencia" tanto en sus dimensiones materiales como simbólicas, poniendo atención, en particular, al proceso de la merma de la autonomía comunitaria a través de su subordinación a los imperativos del EZLN; o, en otros términos, el desecamiento de la activa vida pública aprendida en las escuelas de la *civitas christi* y la *comunidad republicana de masas* debido a las prácticas militares de la toma de decisiones de la organización guerrillera. En este mismo orden de ideas, ofrezco una explicación de la figuración social que ha hecho posible, al menos desde 1993, el dominio de la Comandancia General del EZLN sobre el Comité Clandestino Revolucionario Indígena y el EZLN en su conjunto. Además me aboco a explicar cómo estas tensiones internas derivan en rupturas con el zapatismo, cada una con diferentes formas de expresión y organización que van desde la disidencia anómica hasta la oposición política organizada al orden establecido de la *comunidad armada rebelde.* El tercer apartado del capítulo trata el tema de la ruptura y los conflictos entre zapatistas y no zapatistas, pero ahora desde la perspectiva de las disputas por espacios sociales y simbólicos y la formación de identidades políticas excluyentes en ambos bandos. Por último, ofrezco un análisis de la función y el sentido de las Juntas de Buen Gobierno como respuesta a la crisis del zapatismo. Estudio, además, las relaciones que la junta *Hacia la Esperanza* entabla tanto con los zapatistas de la región, como con el conjunto de actores sociales, organizaciones campesinas e instituciones gubernamentales en su lucha por la hegemonía sobre la población y el territorio de este espacio social selvático.

Como ya se ha mencionado, este estudio da cuenta de la historia colectiva tojolabal desde la tercera década del siglo pasado hasta finales de 2005. En este periodo los cambios comunitarios han sido varios y profundos a partir del establecimiento de los ejidos. Para caracterizarlos de modo sociológico, he utilizado diferentes tipologías basadas en la estructura social comunitaria, la organización social y las orientaciones colectivas de acción, así como en los distintos "acoplamientos estructurales" con organizaciones y agentes "externos" a las comunidades selváticas, como la buro-

cracia agraria, la diócesis de San Cristóbal y sus agentes de pastoral, los activistas maoístas o las Fuerzas de Liberación Nacional. Tanto la *civitas christi*, como la *comunidad republicana de masas* y la *comunidad armada rebelde* deben entenderse como tipos ideales que señalan los distintos procesos de diferenciación social de las comunidades tojolabales en los últimos 70 años. En este sentido, es importante subrayar que el fundamento social de estos cambios comunitarios es el ejido; esto significa que hay que entender dichas transformaciones como *continuidades* y *rupturas* sociohistóricas, que no deben confundirse con tendencias generales de evolución (como nos recuerda la situación de la *comunidad dividida* del quinto capítulo). Así, en la *comunidad armada rebelde* —en sus prácticas, discursos y formas de organización social— encontramos "huellas" de la comunidad ejidal, la *civitas christi* y la *comunidad republicana de masas*; por ejemplo, al interior del comisariado y la asamblea ejidales hallamos la presencia del discurso teológico-liberacionista de la dignidad de la persona o las formas de organización del trabajo colectivo comunitario de las uniones ejidales, como las "promociones de salud y educación" y las "asambleas regionales", por mencionar algunos de los muchos elementos existentes en la comunidad rebelde, que ésta heredó y *resignificó* de sus antecesoras. En este sentido, la periodización de la que me he valido sólo debe entenderse como un recurso heurístico para ordenar los datos empíricos y dar forma y sentido a la *narración histórica.* No le subyace ninguna cronología de sucesos y hechos.

Me permito un último comentario sobre la estructura de esta obra o, con más precisión, sobre una ausencia en ella. Tal vez se eche de menos la exposición del marco teórico-metodológico del que me valí para realizar mi investigación. No veo ningún beneficio real en sobrecargar de páginas el ya de por sí grueso volumen que tiene el lector en sus manos con un capítulo arcano y de prosa difícil, que la mayoría de los no especialistas no tendrá ningún pudor en dejar tras de sí con prontitud para entrar al tema *in medias res.* Regatearle al lector un capítulo de esta naturaleza no debe inducir a creer que no me he circunscrito a ningún marco teórico-metodológico y que con esta maniobra artera desatiendo la costumbre académica. Por cuestiones de *forma*, preferí servirme con ri-

gor y sistemáticamente de la teoría, pero de modo implícito. Una lectura metodológica atenta de esta obra disipará cualquier duda al respecto. El material empírico está tratado previamente por la teoría y ordenado más tarde de acuerdo con los imperativos de ésta. No se ha dado ningún paso empírico sin cerciorarse teóricamente de su necesidad y conveniencia. La propuesta teórica es además muy flexible como para dejarse informar y reformar por los hallazgos empíricos. Quien desee una exposición de dicha teoría puede consultar mis dos libros anteriores.[3] Esta investigación es la continuación de mi trabajo científico de los últimos 13 años y la ocasión ideal para poder aplicar, en un estudio empírico, el marco teórico desarrollado en el pasado. Por supuesto, de 2002 a 2006, es decir, en el periodo que comprende las fatigas de esta investigación, he aprendido mucho de teorías que me eran poco conocidas y que sobre la marcha he incorporado a este estudio. La reflexión y el aprendizaje teóricos ganados en esta y otras investigaciones empíricas realizadas desde entonces y hasta la fecha han sido vertidos, entretanto, en mi libro *Sistemas de protesta. Esbozo de un modelo no accionalista de los movimientos sociales* (El Colegio de México, 2015).

II

> *Tengo la más alta opinión de las matemáticas como un ejercicio de la mente. Es la única manera de pensar que se aproxima a lo divino. Pero el mero cálculo…, cuando no es asistido por la imaginación y además se ha liberado del sentido común, es uno de los ejercicios más engañosos del intelecto.*
>
> Joseph Conrad

Al calor del entusiasmo colectivo por las esperanzas que generó la marcha zapatista *El color de la tierra*, durante el verano de 2001,

[3] *Participación política y actores colectivos*, Plaza y Valdés y Universidad Iberoamericana, México, 1995, y *Die deliberative Rationalität des Politischen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.

mi esposa me sugirió ocuparme del EZLN en mi próxima investigación. Así, pues, desde aquel año me he dedicado a estudiar las bases de apoyo de la guerrilla zapatista en el municipio chiapaneco de Las Margaritas.

Esta obra se caracteriza por la realización de trabajo de campo en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona. Ahora bien, que un estudio sociológico sea producto de la investigación empírica parece una perogrullada y ni siquiera requiere mencionarse; pero lo cierto es que la mayoría de quienes se han ocupado del neozapatismo (en términos "académicos" o no) lo hace, por sorprendente que parezca, desde la despreocupada comodidad de Coyoacán, Tlalpan o la Condesa, en donde encuentra suficiente inspiración y "material empírico" en los comunicados de la comandancia zapatista para pontificar sobre lo que "es" el EZLN. Por esta razón, no soslayo la mención de que este estudio es resultado del intenso trabajo de campo realizado sistemáticamente desde septiembre de 2002 hasta octubre de 2005.

En la tradición sociológica se practican dos formas arquetípicas de investigación científica: la de *las cuentas* y la de *los cuentos*. Cuantificar o narrar la experiencia del mundo social para explicarlo y comprenderlo es resultado de una decisión epistemológica, teórica, metodológica y técnica, así como de la formación universitaria recibida y las inclinaciones, creencias morales y filosóficas, los gustos personales y, por qué no decirlo, las insuficiencias profesionales del científico. Pero la elección por *los cuentos* o *las cuentas* se fundamenta *también* en las exigencias mismas que el "objeto de estudio" impone al investigador. Éste es el caso particular de la presente obra sociológica, que, por la naturaleza misma del "sujeto de estudio" —una guerrilla *clandestina* con una amplia y bien organizada base social de apoyo—, ha demandado un acercamiento científico con las herramientas teórico-metodológicas de la sociología interpretativa. En ausencia de información y datos estadísticos disponibles, se requiere, en efecto, observar, preguntar y escuchar, esto es, dialogar directamente con los actores sociales, con el fin de comprender los orígenes y la organización del neozapatismo. En total fueron nueve las estancias de trabajo que organizamos mi equipo de investigación y yo entre los campesinos tojola-

bales y en distintas ciudades del estado de Chiapas, cada una de las cuales tuvo una duración promedio de un mes. Así, realizamos alrededor de 85 entrevistas semiestructuradas y a profundidad, individuales y colectivas, con miembros de las bases de apoyo del EZLN, autoridades comunitarias y municipales zapatistas, ex insurgentes y ex oficiales militares del EZLN, campesinos de comunidades no zapatistas y ex zapatistas, líderes campesinos de la región, (ex) asesores políticos de las uniones ejidales de Las Margaritas, Comitán y Ocosingo, agentes de pastoral, pastores evangélicos, rancheros, ex finqueros, funcionarios públicos, académicos, miembros del Frente Zapatista de Liberación Nacional y activistas políticos pro zapatistas mexicanos y extranjeros. Durante este tiempo convivimos con las bases de apoyo zapatistas y las bases sociales de otras organizaciones campesinas independientes de la región, para estudiar estructuras, procesos, formación de identidades y conflictos sociales intracomunitarios y comparar de manera sistemática a los grupos sociales que decidieron apoyar a la guerrilla y a aquellos que no participaron en el movimiento zapatista. Para ello, las preguntas principales de investigación que guiaron este estudio se pueden resumir así: ¿cómo se formó el zapatismo en las cañadas tojolabales?, ¿cómo están organizadas las bases de apoyo zapatistas y cuáles son sus tareas y funciones?, ¿cómo son las relaciones y los conflictos entre el EZLN y sus bases de apoyo?, ¿cuáles son las motivaciones de los campesinos tojolabales zapatistas para integrarse a las filas rebeldes y mantener su lealtad al EZLN?, ¿por qué algunos zapatistas abandonan el movimiento y cómo tiene lugar el proceso de separación del zapatismo?, ¿cómo son las relaciones entre el zapatismo y los otros actores en la región?, ¿ha representado el EZLN una ruptura con la historia organizativa y política de los actores colectivos regionales o es más bien una continuación radicalizada de las luchas campesinas e indígenas independientes?

En la concepción original de esta investigación se planeó la comparación sociológica de tres comunidades zapatistas, tres no zapatistas y tres ex zapatistas, para entender las historias colectivas y las lógicas de organización, motivación, participación e identificación de los campesinos con el EZLN. Sin embargo, muy pronto percibí que tal propuesta resultaba poco práctica, pues la tipolo-

gía de las comunidades por estudiar no correspondía con la realidad que se observa en la selva. En efecto, la situación política de la mayoría de las comunidades con las que trabajamos era más ambigua y compleja de lo que yo había anticipado, porque muchas de ellas tenían una población minoritaria zapatista si la comunidad era en su mayoría no zapatista, o un grupo no zapatista si en la localidad dominaban los zapatistas. Durante los últimos cuatro años las deserciones individuales y colectivas del zapatismo han sido crecientes, por lo que nos encontramos en un contexto muy dinámico y conflictivo en el que las identidades sociales y las pertenencias políticas están en constante reconfiguración. La Realidad Trinidad, San José Nueva Esperanza y El Porvenir fueron las comunidades zapatistas estudiadas en este trabajo; cada una cuenta entre sus miembros con una importante y creciente población ex zapatista.[4] La contraparte no zapatista de las comunidades investigadas la conforman Cruz del Rosario, Nuevo Momón y Buena Vista Pachán, que a su vez cuentan con una población zapatista decreciente.[5] Asimismo se realizó trabajo de campo en los ejidos Tabasco y Carmen Villaflores. El primero de éstos participó con el EZLN; después de su ruptura con los rebeldes, una minoría de sus habitantes guardó lealtad a los neozapatistas y habitó un terreno anexo al ejido, expropiado a su anterior propietario tras el levantamiento de 1994 y que ahora pertenece a la comunidad rebelde Emiliano Zapata. Por su parte, la comunidad Carmen Villaflores, conformada por tojolabales evangélicos de diferentes denominaciones, no participó en absoluto con los insurrectos, a pesar de ser un "anexo" de la famosa comunidad zapatista Guadalupe Tepeyac, antiguo asiento del cuartel de la comandancia del EZLN. En fin, todas estas comunidades tojolabales son comparables debido a que poseen historias colectivas comunes en sus orígenes "baldíos", fundación de ejidos, colonización de la selva, participación en el pro-

[4] Por razones de seguridad y confidencialidad he utilizado seudónimos para los zapatistas y ex insurgentes entrevistados, así como para los activistas políticos solidarios con los rebeldes.

[5] Entre 1993 y 1997 la mayoría de la población de Buena Vista Pachán formó parte de las bases de apoyo del EZLN.

ceso catequístico de la diócesis de San Cristóbal y en la formación de distintas uniones ejidales independientes.[6]

En este estudio sociológico me intereso por las bases de apoyo zapatistas. La intención de esta decisión temática fue doble: por un lado, quitarle importancia a la dirigencia del EZLN para entender y explicar el zapatismo "desde abajo". Parecería una obviedad querer estudiarlo a partir de los campesinos protagonistas que conforman, en su mayoría, el movimiento rebelde; sin embargo, lo paradójico es que casi nadie se ha molestado por ponerle atención, en términos científicos, a las bases sociales del EZLN. De hecho, no me parece errado afirmar que la cuidadosa escenificación mediática del subcomandante Marcos ha creado una espesa bruma alrededor del zapatismo, que ha impedido la comprensión de este último. En efecto, la obsesión por las figuras de Marcos y los comandantes indígenas hacen harto difícil conocer realmente qué es el zapatismo. Otras de las razones de la decisión para dedicar mi atención a las bases de apoyo era la sospecha (bien fundada, como más adelante me percataría) de que tratar de acceder a la guerrilla "ezetaelenista" para observarla sería imposible, y de que una petición explícita en ese sentido echaría por la borda todo el proyecto sociológico. Al final resultó más conveniente y afortunado estudiar el zapatismo desde su "periferia" —porque como periféricas han sido tratadas las bases de apoyo por los medios de comunicación y los intelectuales simpatizantes del EZLN—, para acercarnos después, aunque de modo indirecto, a su "centro". En efecto, a lo largo de la investigación fuimos entablando relaciones con múltiples actores e informantes clave que nos permitieron conocer a diferentes ex oficiales y (ex) insurgentes del EZLN que nos dieron una imagen muy clara de la guerrilla, su estructura, sus funciones, organización y conflictos, así como de las complejas relaciones que mantiene con las bases de apoyo. También tuvimos la suerte de poder trabajar, más tarde, con algunos miembros de la oposición a los zapatistas en las comunidades mayoritariamente zapatistas, que en algún momento fueron parte de ese movimiento, pero que,

[6] Sólo Carmen Villaflores no comparte la misma historia confesional y política de sus contrapartes.

por causas diversas, lo abandonaron. Las entrevistas con esta oposición se llevaron a cabo, para seguridad de todos los involucrados, fuera de las comunidades zapatistas. (Por cierto, haber conocido a ex insurgentes y ex mandos militares del EZLN, así como haber trabado relación con la oposición a los zapatistas —a pesar de que o no había sido parte de nuestras prioridades investigativas o porque se nos había prohibido hacerlo—, echa luz sobre un aspecto de la ciencia poco reconocido en público, seguramente por el temor de opacar el prestigio de la ciencia como una empresa intelectual basada en la razón, a saber: que la investigación científica es una empresa viva, llena de imprevistos y azares a pesar de estar planeada, organizada y conducida de manera racional. En este sentido, se podría decir que la práctica científica requiere, en proporciones iguales, *virtù e fortuna*, tomando prestados los términos clásicos que Niccolò Machiavelli acuñó para explicar la política.)

La clandestinidad del EZLN, la falta de solución política al conflicto chiapaneco y las pugnas intracomunitarias y entre las diferentes organizaciones campesinas regionales, han creado un ambiente de suspicacia en las comunidades indígenas que ha condicionado y en ocasiones obstaculizado el desarrollo de esta investigación. Por ejemplo, en las comunidades zapatistas los campesinos se guardaban muy bien de hablar sobre la organización y funcionamiento de la guerrilla zapatista; mientras que en las comunidades no zapatistas les resultaba embarazoso abordar la cuestión de sus antiguas relaciones con el EZLN. En realidad, entre más alejados en el tiempo estuvieran los sucesos de la historia comunitaria que se trataba de reconstruir por medio de entrevistas colectivas, menos inconvenientes tenían los campesinos de cualquier bando político para hablar con detalle al respecto, ya fuese la época de la colonización de la selva, la presencia de los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal o la fundación de sus uniones ejidales, por ejemplo. Si comparo, empero, mi experiencia de trabajo de campo con la de otros colegas y estudiantes de posgrado, he de considerarme afortunado, porque muchos de ellos o no lograron obtener permiso de las autoridades zapatistas para la realización de su investigación (lo que les causó cambiar o abortar su proyec-

to científico), o, en otras ocasiones, se les permitía permanecer en las comunidades pero sin el derecho a realizar entrevistas o moverse libremente por el poblado. En mi caso, conté con la autorización y el apoyo de los zapatistas para ejecutar mi trabajo. No tengo la menor duda de que sin su generosidad y, en ocasiones, entusiasmo y simpatía, esta obra nunca hubiera llegado a buen puerto.

Como era de esperar, la cooperación de los campesinos rebeldes no implicaba una libertad irrestricta de investigación. En realidad, ésta se permitió con la condición de no "hablar con las bases de apoyo de asuntos políticos", de lo cual escribiré más abajo con mayor detalle. Tampoco se consintió el más mínimo contacto con la oposición a los zapatistas, los mal denominados "priistas", en "sus" comunidades. Además, cada vez que realizábamos entrevistas con los zapatistas, los grupos entrevistados (ancianos, hombres, mujeres o autoridades comunitarias) eran supervisados por un *censor ideológico* con el fin de que no se comentara la situación política de la comunidad o algún otro asunto específico sobre "la organización", como se conoce al EZLN. Así pues, teníamos que presentar invariablemente una copia de nuestros cuestionarios de investigación para que se aprobara o no nuestra petición de realizar las entrevistas y observaciones. En más de una ocasión se rechazó nuestra solicitud. Tampoco se nos permitía movernos con entera independencia por el poblado. Y, por último, no pudimos escoger por nosotros mismos las comunidades zapatistas que queríamos estudiar, salvo La Realidad Trinidad. Fueron las autoridades del municipio autónomo San Pedro Michoacán las que designaron El Porvenir y San José Nueva Esperanza para que trabajáramos. Por esta razón, tuvimos que descartar conocer de cerca San José del Río, la comunidad modelo del zapatismo en la región que, al menos todavía en el año 2003 y hasta donde tengo información, no contaba con una fracción no zapatista. A pesar de estas limitaciones pudimos observar la vida cotidiana comunitaria, las celebraciones religiosas y civiles, la operación de las promociones de salud y educación, el funcionamiento de los "colectivos" y las tiendas cooperativas, la preparación y la realización de eventos políticos y movilizaciones de protesta, las relaciones entre hombres y muje-

res y entre los zapatistas y los diferentes grupos filozapatistas, los conflictos intracomunitarios tanto entre los mismos zapatistas como entre éstos y las fracciones no zapatistas de los poblados, y muchas cosas más. Con el transcurso del tiempo, la regularidad de nuestras "visitas" y una confianza mayor entre los rebeldes y nosotros, muchas de estas interdicciones se fueron haciendo menos severas. De este modo, ganamos en libertad de movimiento y pudimos conocer de cerca a muchos zapatistas gracias a su generosidad para invitarnos a comer o tomar café en sus casas, en donde podían expresarse con mayor independencia y sin miedo a las represalias por parte de sus autoridades. Sólo la prohibición de hablar con "los priistas" conservó su vigencia. Esta situación de censura y control no se presentó, en cambio, en las comunidades no zapatistas: una vez que aceptaron cooperar con nuestro proyecto, nunca padecimos las intromisiones de algún censor político ni se nos restringió para movernos a nuestro antojo por la comunidad, como tampoco hubo alguna objeción de su parte para que conociéramos y trabajáramos con los zapatistas en sus comunidades.

Tuvimos la suerte de iniciar nuestra investigación y relacionarnos con los zapatistas en un momento de cambio organizacional fundamental de su movimiento; es decir, antes de la creación de las Juntas de Buen Gobierno (agosto de 2003), época durante la cual se podía negociar directamente con las autoridades zapatistas locales que decidían por sí mismas si nos permitían realizar nuestro trabajo de campo. Tras la fundación de las juntas, la situación cambió de modo adverso para nuestros propósitos, pues éstas monopolizaron el derecho a autorizar cualquier actividad en sus territorios, por lo que dejamos de gozar de la libertad recién adquirida. Fue el momento más difícil de la investigación porque, con diferentes pretextos, *de facto* no se nos permitió continuar con nuestro trabajo. El movimiento rebelde se hizo más hermético y las autoridades zapatistas regionales se concentraron en evitar fugas de información con el fin de controlar la imagen pública que querían que tuviera el zapatismo. Afortunadamente ya había planeado el trabajo de campo primero en las comunidades zapatistas, dejando el estudio de las demás para más tarde, previendo posibles sanciones y prohibiciones. Cuando el control de la Junta de Buen

Gobierno aumentó, bloqueando el progreso de la investigación, ya contábamos con la mayor cantidad de material empírico sobre la estructura y la organización de las bases de apoyo, por lo que las limitaciones que se nos impusieron no malograron nuestros propósitos. Seguimos, entonces, visitando a los zapatistas, aunque ya sin que se nos permitiera concertar grandes entrevistas como en el principio de nuestro trabajo. Por ello, nos concentramos en observar y generar información faltante de los temas que nos interesaban mientras convivíamos con los campesinos rebeldes.

Cuando iniciamos el trabajo de campo en las comunidades zapatistas, solicitamos aprobación de las autoridades locales y del municipio autónomo. Nos presentamos como un grupo científico de El Colegio de México —una "universidad en la capital del país"—, interesado en estudiar la historia de los tojolabales desde los tiempos del "baldío", pasando por la colonización de la selva, hasta "nuestros días", porque su historia colectiva era "poco conocida" y pensábamos que era necesario "rescatarla del olvido". Después de deliberar entre ellos, y quizá consultar con mandos militares superiores, se nos permitió continuar con nuestro proyecto; desde entonces se referían a nosotros como "los del baldío" para distinguirnos de los demás miembros de la sociedad civil en sus poblados. Sin ambages, las autoridades zapatistas, como ya lo anoté, nos prohibieron abordar temas "políticos" y sobre "la organización", lo cual resultaba fatal para un estudio de sociología política, porque todo el trabajo versa precisamente sobre política. Así, en parte por razones de seguridad, y en parte por censura y control impuestos por la comandancia del EZLN a las bases de apoyo, éstas no tienen permitido hablar ni opinar al respecto: "esa parte no nos compete explicar a nosotros", comentó un zapatista a pregunta expresa sobre cuáles son sus tareas en el movimiento, "porque es una cuestión política y ya se refiere a 'la organización'" (entrevista en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004). Lo más desconcertante fue que, si bien nos quedaba claro que no era conveniente inquirir sobre la guerrilla, no sabíamos qué entendían los campesinos rebeldes por "política". Para ilustrar este asunto vale la siguiente anécdota. En una ocasión durante una entrevista hicimos preguntas en torno al plan de estudios de las "escuelas za-

patistas", entonces, el censor ideológico, que supervisaba la realización de nuestro trabajo, detuvo la entrevista de manera abrupta y declaró irritado: "quedamos de acuerdo en que sobre política no íbamos a hablar, compañero. Si sigue preguntando eso, nos va a dar mucha pena, pero vamos a tener que terminar la reunión". Nuestro azoro era notorio porque no entendíamos cuál era el contenido político que estábamos abordando. Mayor perplejidad nos ocasionaba que en otras entrevistas, no menos supervisadas que las anteriores, no sólo se hablara extensa y detalladamente sobre las "promociones de educación y salud", sino aun de la identidad zapatista, la organización de las comunidades zapatistas o del liderazgo político y militar del subcomandante Marcos. En realidad no había ningún método tras la prohibición de tocar temas políticos, como después pudimos reconocer; aunque sí había un esfuerzo por mantener en un velo de silencio las formas de organización y operación del EZLN. A la larga, sucedió que nuestra presencia se hizo tan regular en las comunidades zapatistas, que poco a poco hubo más apertura hacia nosotros sin que dominara una verdadera confianza, lo cual nos permitió observar e indagar con más detalle aspectos de la impresionante organización de las comunidades zapatistas. En fin, en estas condiciones de investigación tan irregulares, estoy consciente de las limitaciones de los datos y de mis interpretaciones y explicaciones. En el futuro otros investigadores podrán corregir errores de juicio y lagunas de información que, por ahora, están más allá de mis propias capacidades y posibilidades.

Vale hacer una breve nota en esta introducción sobre el trabajo con las mujeres indígenas. Uno de los objetivos de la investigación consistía en conocer el efecto real del movimiento zapatista en la vida cotidiana de las mujeres y en su relación con los hombres, considerando la gran importancia que se le ha otorgado a la *Ley Revolucionaria de las Mujeres*, como un avance en la emancipación de las indígenas. A pesar de nuestros mejores esfuerzos, esta parte del proyecto no se hizo de manera sistemática, aunque sí pudimos obtener información sobre la situación de las mujeres en comunidades no zapatistas. La razón principal del malogro de este objetivo de investigación es que no se nos autorizó la realización

de entrevistas colectivas o individuales *sólo* con mujeres. Con este antecedente, nos quedó a la mano el recurso de la convivencia cotidiana con algunas mujeres de las bases de apoyo y hacer un registro etnográfico de las observaciones y conversaciones con ellas. Esta parte del trabajo la cumplieron a cabalidad las asistentes de investigación de nuestro equipo, porque, por razones culturales, el contacto y la relación entre mujeres indígenas y varones ladinos resultan difíciles y penosos para ellas. En términos prácticos, predominan el silencio y las evasivas en la situación de interacción, con la consecuente frustración del investigador. En cambio, mis colaboradoras entablaron con ingenio y diligencia relaciones más abiertas y menos ingratas para las mujeres zapatistas. Hay que ponderar, además, el hecho de lo artificial de la situación de la entrevista, lo que resulta intimidante para cierto tipo de personas. Así, la composición heterogénea de los grupos entrevistados dificultaba a muchas mujeres tomar la palabra *en un espacio público frente a y entre los hombres* de su comunidad. Más tarde comprendimos, para nuestra sorpresa, que la dominación masculina, las dificultades del contacto intercultural y el contexto de realización de las entrevistas no eran razones suficientes para explicar la parquedad y las aprensiones de las mujeres zapatistas. En efecto, cuando pudimos entrevistar a campesinas tojolabales asociadas a otros grupos políticos, éstas hablaron y discutieron conmigo, profunda y libremente, sobre su situación y los problemas que como mujeres tienen en comunidades patriarcales. La diferencia con las mujeres zapatistas es que estas últimas se encuentran en medio de una situación altamente politizada y conflictiva, por lo que se les restringe, como al resto de los pobladores de la comunidad, su capacidad de expresarse y opinar por temor a represalias. Este hecho quedó más que comprobado cuando entrevistamos a mujeres zapatistas y ex guerrilleras fuera de sus comunidades.

Además de la labor etnográfica en las comunidades selváticas, también se realizó una intensa revisión bibliográfica sobre el estado del arte, así como trabajo de archivo en los archivos General de la Nación, General Agrario y Agrario del estado de Chiapas, con sede en Tuxtla Gutiérrez, y el Registro Público de la Propiedad en la ciudad de Comitán. La búsqueda de documentación en los tres

últimos archivos mencionados, así como el análisis de los censos de población de 1900 a 1970 en Chiapas, se orientó, principalmente, a reconstruir la historia de los ejidos con base en los expedientes agrarios de los mismos y de las transacciones de compra y venta de las terrenos de las fincas que posteriormente serían afectadas por la reforma agraria para dotar de parcelas a las comunidades campesinas en el municipio de Las Margaritas. De esta manera, intenté complementar la memoria colectiva de los campesinos acerca de los orígenes de sus poblaciones y luchas agrarias. En el Archivo General de la Nación se consultaron los documentos existentes sobre las Fuerzas de Liberación Nacional, la guerrilla norteña de finales de los años sesenta del siglo anterior de la cual surgiría el EZLN. Al final, no utilicé la información aquí obtenida y otras más que con generosidad pusieron a mi alcance los periodistas Bertrand de la Grange y Maite Rico, porque hubiera implicado elaborar la historia de la guerrilla zapatista antes del levantamiento armado de 1994, lo cual ya realizó Carlos Tello Díaz, en su libro *La rebelión de las Cañadas* (2000), con buen juicio historiográfico, según pude verificar al cotejar los documentos recabados con este texto. Como sucede siempre en toda investigación, la cantidad de información generada y recabada es ingente y no toda encuentra acomodo en la exposición final de los resultados. Mucha de esta información es, no obstante, de gran utilidad y encontrará más adelante, sin duda, otros cauces de publicación.

Para cerrar este apartado de balances me gustaría agregar que uno de los objetivos iniciales de esta investigación era realizar el análisis del sistema político chiapaneco y su relación con el neozapatismo; sin embargo, tuve que dejarlo de lado porque, conforme se desarrollaba el trabajo de campo, percibí cada vez con mayor fuerza que, en realidad, era muy poco lo que se sabía sobre las comunidades zapatistas, razón por la cual se hacía necesario un estudio más profundo para entender su estructura y su organización. Por supuesto, esta tarea consumió la mayor parte del tiempo del trabajo de campo, por lo que debí descartar abordar, además, el sistema político estatal. Esto resultó una decisión afortunada, ya que, como más tarde comprobé, no hay muchas monografías sobre el tema y, además, su calidad y utilidad son desiguales. Dedi-

carme a estudiar este sistema me hubiera comprometido, más bien, a elaborar otra obra. Por otra parte, un *desideratum* más de investigación que quedó sin emprender fue el de los "paramilitares"; en mi descargo puedo alegar que en la zona que estudié no existió ninguna agrupación de esta naturaleza, para tomarla como un factor de explicación de la evolución del EZLN después de 1994. Esto me permite agregar, si bien sólo de paso, que una de las complejidades del zapatismo consiste en sus diferentes expresiones regionales. En otras palabras, deberíamos acostumbrarnos a hablar, más bien, de *los zapatismos* del Norte, de Los Altos y de la selva en Chiapas. Gracias a trabajos como el de Carmen Legorreta, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona* (1988), y al de Tello Díaz, sabemos hasta ahora más sobre el zapatismo en la Selva Lacandona. Muy poco conocemos, en cambio, de los *otros* zapatismos.[7]

III

Trato de defenderme de los prejuicios igual que de las novedades.

Sergio PITOL

La filósofa política Hannah Arendt nos ha recordado que, desde que Homero cantó con fidelidad las grandes hazañas y los hermosos discursos de griegos y troyanos, reconociendo el valor tanto de Aquiles como de Héctor, la imparcialidad ha sido la principal virtud intelectual en Occidente. Hoy denominamos a esta virtud "objetividad", palabra fea y aséptica que, en las últimas décadas, provoca virulentas reacciones y denuncias entre todo tipo de irracionalistas posmodernos y deconstructivistas. Dentro de este espíritu clásico confiado en la razón científica, aunque no por ello menos consciente de sus limitaciones y aporías, he llevado a cabo esta empresa sociológica buscando ser justo y ecuánime a la hora

[7] Este déficit está parcialmente resarcido en el libro colectivo *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas* (Marco Estrada Saavedra y Juan Pedro Viqueira, El Colegio de México, 2010).

de estudiar el zapatismo, haciendo referencias a las "fuentes", como dicen los historiadores, así como exponiendo, lo mejor que pude, las "pruebas", los datos y la información en los que fundamento y respaldo mis afirmaciones, con el ánimo de que cualquier interesado pueda comprobar, corregir o refutar *científicamente* parte o el conjunto de este trabajo. No es otra cosa lo que exige y quiere la ciencia como sistema social autónomo: profundizar nuestro conocimiento sobre un objeto mediante el descubrimiento de errores, insuficiencias e incoherencias en nuestro saber acumulado al respecto. En su fuero interno, el científico individual tal vez sienta recelos y aprensiones cuando su trabajo es demolido por la crítica. Si bien su reacción es humana y comprensible, no es para la ciencia en su conjunto ningún impedimento: hasta ahora la misericordia no la ha hecho avanzar. En fin, en este espíritu de imparcialidad he compuesto un "relato coral" mediante el estudio de los zapatistas y demás grupos políticos, y he observado y escuchado a ambos con el mismo interés, convencido de que sólo en la "figuración social" que han construido se puede entender mejor el neozapatismo, su historia, su organización, su identidad, sus motivaciones, conflictos y logros. En efecto, debemos abordar al EZLN y sus bases de apoyo no en el vacío social, en el que muchos gustan verlos como resultado de una extraña generación espontánea, sino en medio de un conjunto de historias colectivas en el que los zapatistas se hallan insertos y en donde la suya es un hilo dentro de una trama que los trasciende. Entre muchos de quienes se han interesado en el estudio del fenómeno zapatista corre como moneda de cambio la convicción de que los investigadores no podemos ser "imparciales" y que, por ende, deberíamos tomar partido por algún grupo de entre los sujetos estudiados (de preferencia los zapatistas), lo cual implicaría, según su razonamiento, desentendernos de los grupos con los que éstos antagonizan, porque, "siendo honestos y consecuentes", no se podría estar con uno y otro grupo a la vez. (Algunos colegas van más allá de esto y sostienen, con toda seriedad, que a los oponentes del zapatismo habría que desacreditarlos y combatirlos como parte de la denuncia política y moral que incluye su labor académica.) Con mi investigación he querido demostrar, entre otras cosas, que no es ni des-

honesto ni inconsecuente, y mucho menos imposible, mantener con conciencia una distancia crítica, ¡la de la ciencia!, frente a los actores en conflicto. En realidad, la actitud de los que creen lo contrario no es sino una coartada que desea justificar sus inhibiciones ideológicas y su autoimpuesta prohibición de pensar con y en libertad, que es, por cierto, la única manera de hacerlo.

Los diferentes grupos sociales viven y crean sus propios mitos colectivos, que les otorgan identidad y sentido a sus vidas. Al entablar una intensa relación afectiva con los mitos, les resulta difícil y doloroso tomar distancia frente a ellos y, más aún, criticarlos. Los transgresores de los tabús compartidos suelen ser desacreditados, denunciados y perseguidos, ya que cuestionan la verdad, la legitimidad y el sentido mismo de la existencia y las creencias propias. Como ciencia auténtica, la sociología, afirmaba Norbert Elias, es una "cazadora de mitos", y de allí las sospechas y animadversiones que provocan sus investigaciones. Apunto lo anterior porque anticipo que muchos se sentirán desconcertados, quizá hasta agraviados, por los resultados de este trabajo sociológico que, en gran parte, muy poco tiene que ver con la imagen "pública" y "oficial" del zapatismo que predomina en México y otras partes del mundo. En realidad ha implicado un esfuerzo mayúsculo "poner entre paréntesis", como dicen los fenomenólogos, el conjunto de creencias, sentidos e ideas preexistentes que poseía sobre el tema en cuestión, vía los medios de masas, en vistas a observar y comprender la "realidad" del zapatismo. Tal esfuerzo no es "heroico", pues se le exige a todo científico en cualquier disciplina, pero sí difícil en tanto que me ha colocado durante mucho tiempo en una posición con poca —pero buena— compañía intelectual, que aceptará los resultados de mi investigación. En fin, muchos verán este libro como una sofisticada perorata política antizapatista. Al leerlo así, malinterpretarán su contenido y sus fundamentos e intenciones científicas. No fue escrito con espíritu polémico, mucho menos con ánimo de atacar o defender al zapatismo o a otro grupo político aquí mencionado. Lo que ha guiado a esta investigación es el *deseo de comprender* el neozapatismo, no de condenarlo o ensalzarlo. No hay nada en él que no pueda y deba someterse al escrutinio crítico y la refutación en términos científicos.

PRIMERA PARTE

NOTA GEOGRÁFICA Y SOCIODEMOGRÁFICA DE LA REGIÓN ESTUDIADA

Antes de iniciar con la lectura de los capítulos es conveniente hacer una nota geográfica para ubicar la región estudiada y aclarar algunos de los términos que se utilizarán a lo largo del escrito, y después delinear sincrónicamente su perfil sociodemográfico.

La Selva Lacandona se encuentra dentro del territorio de seis municipios del estado de Chiapas:[1] Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano, Palenque, Maravilla Tenejapa y Marqués de Comillas.[2] La mayor extensión selvática la encontramos, empero, en los dos primeros municipios. "La región llamada comúnmente Selva Lacandona", nos comenta el historiador Jan de Vos,

> se ubica en el noroeste del estado de Chiapas y comprende en la actualidad entre aproximadamente 9 000 y 18 000 kilómetros cuadrados, según sea el criterio utilizado para definir su extensión.

[1] "La selva no es un conjunto homogéneo. Por un lado, están las Cañadas, una zona de plegamientos con desniveles superiores en promedio a 14 metros por kilómetro, muy abrupta, con alturas que van de 150 a 2 400 msnm, formada por rocas calizas, lo que hace que los suelos sean pobres. En el fondo de las Cañadas corren ríos de la cuenca del Lacantún. Las partes bajas, la Selva Lacandona y la Reserva de la Biosfera, son lluviosas —1 800 a 4 000 mm anuales—, con altas temperaturas y suelos delgados y permeables, por lo que son poco útiles para la agricultura. Por otro lado, la parte sureste es conocida como Marqués de Comillas y presenta mejores características para la agricultura que la Lacandona, pero de cualquier manera, no puede calificarse como buena. Se trata, en general, de una región de gran biodiversidad, lo que constituye una riqueza invaluable. Sin embargo, la vocación de la selva es claramente forestal y no agrícola, aun cuando en las Cañadas sea posible practicarla con algún éxito" (Nolasco *et al.*, 2003, p. 252).

[2] Estos dos últimos municipios son de creación reciente. En efecto, en 1999 se forman Marqués de Comillas, que antiguamente era parte de Oco-

> Con base en estos cálculos diferentes, ocupa entre 12% y 25% de la superficie estatal. Al sur y al oriente termina en la raya que divide México de Guatemala, teniendo por estos dos lados unos límites bien precisos. En cambio, hacia el norte y el oeste, sus fronteras fluctúan según el parámetro empleado para su identificación. Reducida a su estricto mínimo la región no se extiende más allá del paralelo 17 y del cauce del río Jataté. Es el área que manejan, por ejemplo, los investigadores del Centro de Estudios para la Conservación de los Recursos Naturales (Ecosfera), que tenía su sede en San Cristóbal de Las Casas. En cambio, las autoridades estatales en Tuxtla Gutiérrez, cuando se refieren a la Selva Lacandona, están hablando de una región administrativa mucho más extensa cuyas fronteras septentrionales y occidentales se sitúan en una línea que coincide con el trazado del ferrocarril del sureste y después conecta las cabeceras municipales de Palenque, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas.[3]

Historiadores, agrónomos y antropólogos han dividido la actual Selva Lacandona en seis grandes "subregiones" con base en la conjugación de criterios geográficos, político-administrativos, históricos, sociales y culturales: las Cañadas de Las Margaritas, las Cañadas de Ocosingo-Altamirano, la Zona Norte, la Comunidad Lacandona, la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules y Marqués de Comillas.[4]

> Siendo rigurosos, sin embargo se pueden distinguir dos subregiones: Las Cañadas Ocosingo-Altamirano y Las Cañadas de Las Margaritas. Ambas comparten una misma historia de colonización, pero mien-

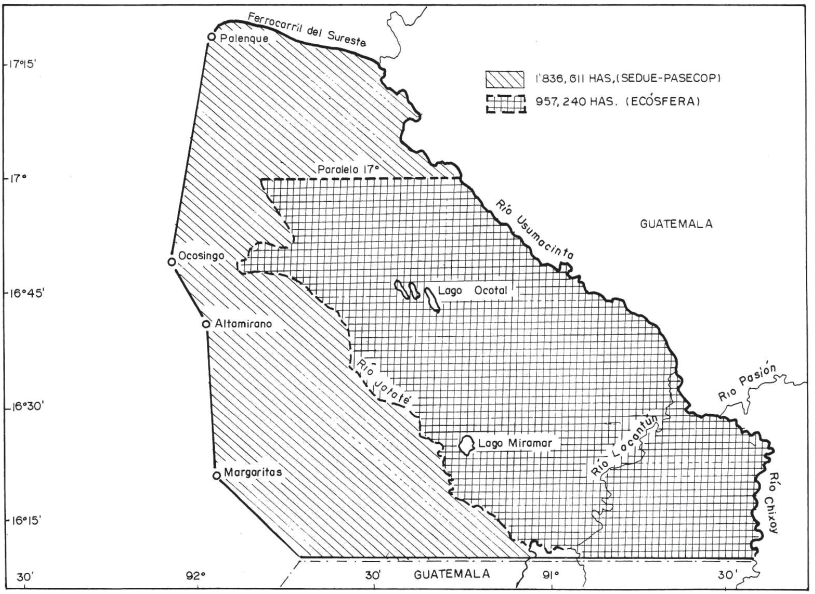
---

singo, y Maravilla Tenejapa, que surgió de una fracción territorial de Las Margaritas.

[3] Jan de Vos, "El Lacandón: una introducción histórica", en Viqueira y Ruz (1998, p. 331). No está de más mencionar que, en su monumental obra dedicada a esta región chiapaneca (véanse 1996, 1996 y 2002), este mismo autor nos ofrece el mejor y más amplio panorama histórico, geográfico, arqueológico, cultural, económico, social y político de la Selva Lacandona.

[4] Para los fines de este estudio se utiliza la nomenclatura "Selva Lacandona" para designar el conjunto de las seis "subregiones" indicadas. En ocasio-

Mapa 1. El Lacandón en 1992, según su máxima y mínima extensión



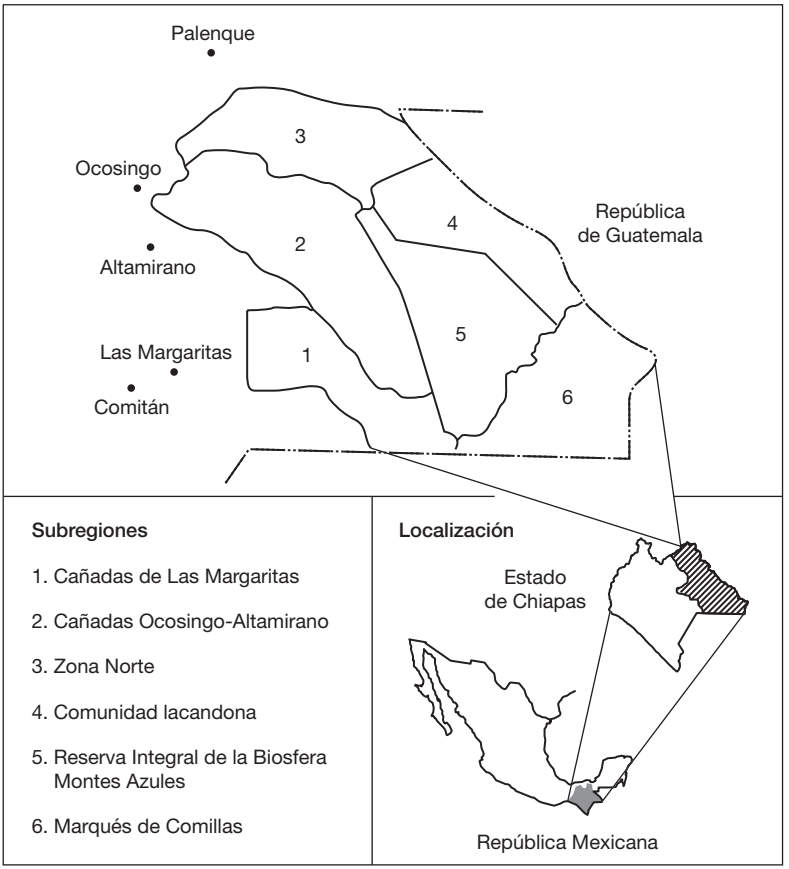
Fuente: Jan de Vos, "El Lacandón: una introducción histórica", en Viqueira y Ruz (1998, p. 332).

tras que en la primera predominan tzeltales y choles, en la segunda son mayoritarios los hablantes de tojolabal. Si en la primera la presencia de dominicos y jesuitas es evidente, en la segunda abundan los sacerdotes diocesanos y los maristas. Además, en esta última zona las iglesias evangélicas se han difundido con mayor éxito. A pesar de esas diferencias, a mediados de los años setenta ambas cañadas fueron parte medular de la organización llamada, más tarde, Unión de Uniones [Leyva Solano y Ascencio Franco, 1997, pp. 20 y s.].

Especifiquemos aún más la zona geográfica que corresponde a esta investigación. Localizado en el extremo sur de la Selva Lacandona y entre los límites del Altiplano Central y de las Mon-

nes, y sólo por razones estilísticas, echaré mano de las voces "Lacandonia" o "Lacandona" para significar lo mismo.

Mapa 2. Subregiones de la Selva Lacandona contemporánea

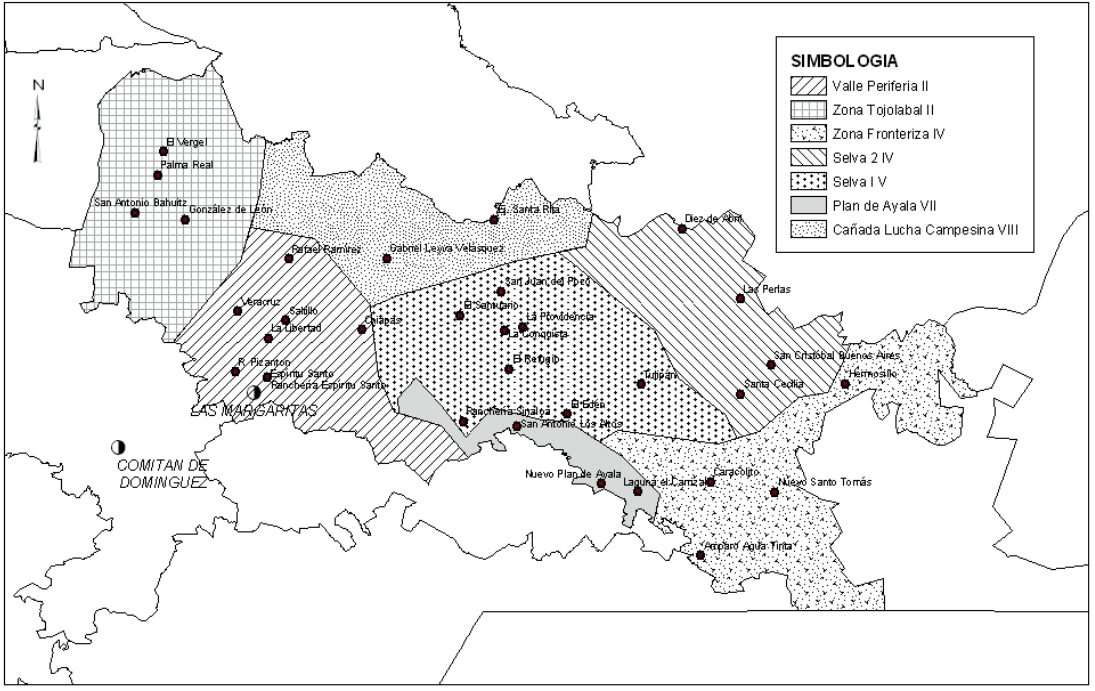


Fuente: Conrado Márquez, en Leyva Solano y Ascencio Franco (2002, p. 44).

tañas del Norte,[5] el municipio de Las Margaritas ocupa una superficie de 5 307.8 km², lo cual representa 41.49% de la superficie de la región fronteriza. Con fines administrativos, el municipio de Las Margaritas se halla subdividido, a su vez, en ocho "microrre-

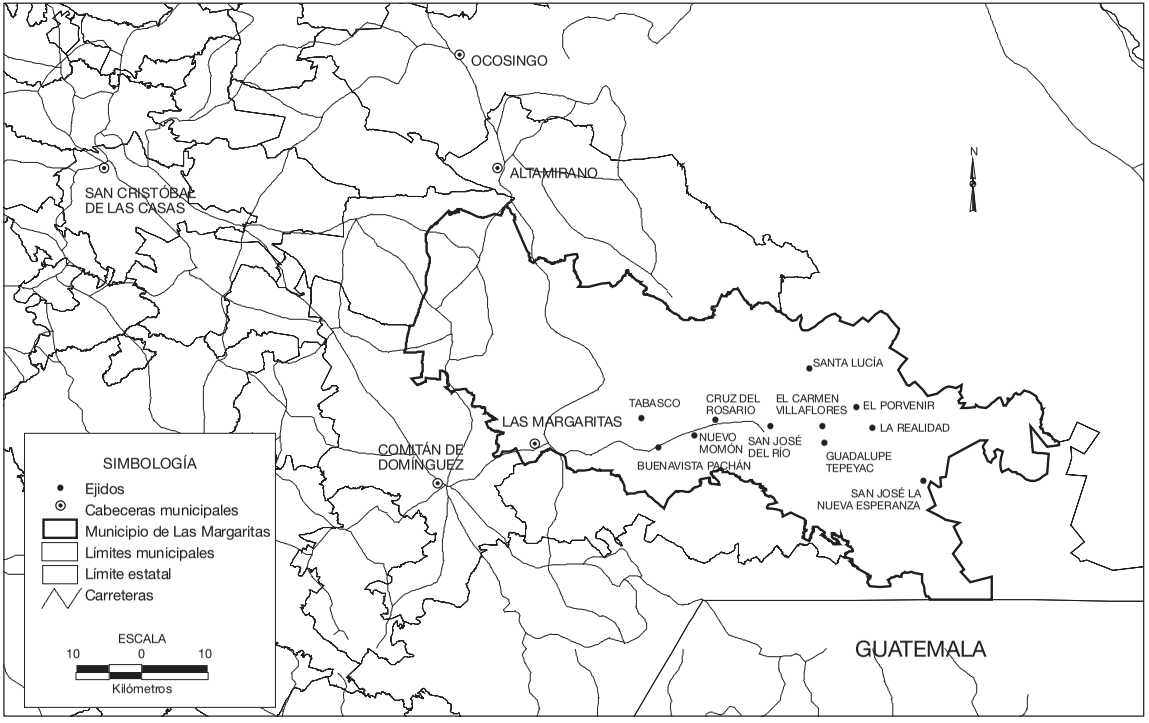
[5] "Recorren el Municipio dos serranías que se desprenden de los Cuchumatanes y forman una herradura en la unión de las dos cadenas montañosas […] El área de Las Margaritas se localiza en el extremo oriental de la me-

Mapa 3. Microrregiones de Las Margaritas



Fuente: elaborado en el Departamento de Sistemas de Información Geográfica, El Colegio de México, con base en datos de Estrada Saavedra (2006).

Mapa 4. Ejidos tojolabales estudiados



Fuente: elaborado en el Departamento de Sistemas de Información Geográfica, El Colegio de México.

giones": I) Cabecera Municipal; II) Valle Periferia; III) Cañada Tojolabal; IV) Zona Fronteriza; V) Selva 1; VI) Selva 2; VII) Plan de Ayala; y VIII) Cañada Lucha Campesina.

Microrregiones del municipio de Las Margaritas

Ahora bien, con vistas al estudio de la historia regional de los tojolabales me he ocupado, prácticamente y de una u otra manera, de cada una de estas microrregiones (en particular en los tres primeros capítulos del libro, en donde abordo el fin de las haciendas, la formación de los ejidos, la colonización de la selva, la misión pastoral de la diócesis de San Cristóbal y la constitución de las organizaciones campesinas); sin embargo, en sentido estricto, las comunidades tojolabales observadas y comparadas sistemáticamente se ubican en las microrregiones Zona Fronteriza y Selva I y II. Para los objetivos de este trabajo he denominado esta gran área sociocultural y geográfica como las cañadas tojolabales, por lo que en ningún caso debe confundirse con la microrregión llamada simplemente Cañada Tojolabal. En efecto, el conjunto de las comunidades en donde realicé esta investigación se ubica en los valles orientales y la región selvática de Las Margaritas; en la "planada" o valles orientales se encuentran Tabasco y Buena Vista Pachán; en la cuenca del río Santo Domingo se ubica Nuevo Momón. Por su parte, Cruz del Rosario y Carmen Villaflores se hallan en la cuenca del río Dolores. Por último, en la cuenca de los ríos Euseba y Jataté localizamos La Realidad Trinidad, San José Nueva Esperanza y El Porvenir.

Continuando con la caracterización de la región de estudio, presento, enseguida, unas breves notas de orden sociodemográfico: primero especificaré la pobreza en Chiapas y la región fronteriza, y, después, haré algunos apuntes específicos sobre el municipio y la población de Las Margaritas.

---

seta de Comitán y presenta una altitud variable entre 1 400 y 1 700 msnm. El clima se puede considerar templado subhúmedo con temperaturas promedio de 20° C y 18° C en las zonas montañosas más elevadas" (Carlos Álvarez, "El medio geográfico", en Ruz, 1990a, pp. 61 y s.).

Decir que Chiapas es uno de los estados más pobres de la república, que la pobreza se localiza más en su campo que en sus ciudades, y que afecta más a la población indígena que a la "ladina" o mestiza, es un tópico. En cambio, son menos un lugar y una práctica comunes ofrecer una visión sincrónica, espacial y cuantitativa de la pobreza en Chiapas, tal y como lo ha hecho, de manera ejemplar, el equipo de investigadores encabezados por Fernando Cortés (2003 y 2006).[6]

Ajustando la información del Censo de Población del año 2000 y de la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares con el fin de medir incidencia e intensidad de la pobreza en Chiapas con base en los ingresos monetarios y no monetarios,[7] los autores definieron tres líneas de pobreza (LP): LP-1 "califica como pobre a todo hogar cuyo ingreso total no alcanzaría para adquirir la canasta alimentaria"; LP-2 "considera, además de las necesidades alimentarias, las de vivienda, vestido y calzado, transporte, salud y educación", y LP-3 "considera el gasto en la satisfacción de todas las necesidades (gastos de aseo y mantenimiento de la vivienda, aseo personal, entretenimiento, etc.)". Así se llega a los siguientes resultados sobre la incidencia de la pobreza en el estado:

[6] La investigación se realizó por solicitud de la Secretaría de Desarrollo Social de Chiapas al Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Agradezco al doctor Cortés su amabilidad al obsequiarme una copia del informe de la misma. Una síntesis de la investigación se publicó con el título "Perfiles de la pobreza en Chiapas" en la revista *Sociológica* (UAM-A, año 22, núm. 63, enero-abril de 2007), número dedicado a este estado del sureste mexicano. Toda la información y las citas que utilizo para este apartado las he tomado de este artículo.

[7] Para los fines de esta breve nota sólo consideraré la extensión o "incidencia" de la pobreza. "En términos muy generales el cálculo de la pobreza por ingresos, requiere, para calificar a un hogar en condición de pobreza, que se compare su ingreso con una línea preestablecida, la cual representa el costo monetario de satisfacer las necesidades básicas alimentarias y no alimentarias en un momento dado del tiempo. Los hogares cuyo ingreso es igual o superior al valor monetario de la línea de pobreza son considerados no pobres, el resto conforma el grupo de hogares pobres" (Cortés *et al*., 2006).

Cuadro 1. Incidencia de la pobreza en Chiapas y México (2000). Porcentaje de pobres según líneas de pobreza

	Líneas de pobreza		
	LP-1	*LP-2*	*LP-3*
Pobres en Chiapas*	68	84.3	87.7
Pobres en México**	24.2	53.7	64.6

* Fuente: Colmex (2003) con base en la muestra del *Censo de Población 2000* y el método propuesto por el Comité Técnico para la Medición de la Pobreza en México.

** Comité Técnico para la Medición de la Pobreza.

si tomamos como criterio LP-1, 68% de la población chiapaneca no está en condición de adquirir y consumir la canasta alimentaria; en cambio, si usamos LP-2 como parámetro, el porcentaje aumenta a 84.3%, y sube un poco más de tres puntos (87.7%) si medimos de acuerdo con LP-3 (véase cuadro 1).

Pero en Chiapas la pobreza se acompaña, nos dicen los autores, de la desigualdad. En efecto, tomando el ingreso medio mensual real por hogar, tenemos que en LP-1 los pobres tienen un ingreso de $1 045.1, mientras que los no pobres perciben en promedio $8 439.9. Pasando a la siguiente línea de pobreza, la desigualdad se comporta así: $1 492.6 para los pobres y $13 135.8 para los no pobres. Y en LP-3 la desigualdad crece aún más: $1 630 y $15 509.4, en forma respectiva. En otras palabras, según el criterio de LP-1, los hogares pobres tienen un ingreso ocho veces menor que los hogares no pobres; lo cual se transforma en un ingreso nueve veces y 9.5 menor al de los no pobres cuando se aplican las mediciones de la pobreza de LP-2 y LP-3 (cuadro 2). Vivir en el campo o la ciudad marca una diferencia notable en relación con la incidencia de la pobreza en Chiapas. De tal suerte que a 77.3% de los chiapanecos que viven en el campo se les puede considerar pobres, según LP-1, mientras que para la zona urbana se trata de 44.8%. De acuerdo con LP-2, la población rural pobre asciende a casi nueve pobres por cada 10 habitantes, en tanto que en la ciudad hablaríamos de siete pobres por una decena de habitantes. En cambio, aplicando LP-3, resultan nueve y ocho pobres por

Cuadro 2. Ingreso medio mensual real por hogar, en Chiapas y México (2000), según las líneas de pobreza LP-1, LP-2 y LP-3. (ingreso medido en pesos de febrero de 2000)

	Líneas de pobreza		
	LP-1	*LP-2*	*LP-3*
Chiapas*			
Pobres	1 045.1	1 492.6	1 630
No pobres	8 439.9	13 135.8	15 509.4
México**			
Pobres	2 194	3 314	3 769
No pobres	9 051	11 554	13 058

* Fuente: Colmex (2003) con base en la muestra del *Censo de Población 2000* y el método propuesto por el Comité Técnico para la Medición de la Pobreza en México.

** Comité Técnico para la Medición de la Pobreza.

cada 10 habitantes para el campo y la ciudad de manera respectiva (cuadro 3).[8]

Por último, resumo los resultados de la incidencia de la pobreza regional en Chiapas considerando sólo el criterio conceptual LP-1. Aquí se distinguen tres grandes conjuntos regionales. Las más pobres serían las regiones Selva, Sierra y Altos, en donde ocho de cada 10 habitantes tienen ingresos por debajo de la línea de pobreza —regiones que, no está por demás agregar, se caracterizan por una alta presencia de población indígena—. La incidencia de la pobreza en el segundo conjunto de regiones (Fronteriza, Frailesca, Norte e Istmo-Costa) demuestra que siete de cada 10 habitantes es pobre. Y, por último, en el Soconusco y el Centro cinco de cada 10 chiapanecos viven en la pobreza (cuadro 4). En conclusión, la pobreza en Chiapas se halla más extendida que en México; en el es-

[8] "No deja de llamar la atención", comentan los autores, "que la pobreza rural de México (42.4, 69.3 y 78) es del mismo orden de magnitud que la pobreza urbana en Chiapas (44.8, 71.9 y 78.4). La extensión del flagelo en las pequeñas localidades del país es la misma que en las localidades de 15 000 o más habitantes en Chiapas. Esto corrobora la tesis de que en este estado la pobreza no sólo está más extendida sino que también es más severa" (2006).

Cuadro 3. Incidencia de la pobreza en Chiapas y México (2000). Porcentaje de pobres rurales y urbanos según LP-1, LP-2 y LP-3

	Líneas de pobreza		
	LP-1	*LP-2*	*LP-3*
Pobres Chiapas*			
Rural	77.3	89.2	91.5
Urbano	44.8	71.9	78.4
Total	68	84.3	87.7
Pobres México**			
Rural	42.4	69.3	78
Urbano	12.6	43.8	55.9
Total	24.2	53.7	64.6

* Fuente: Colmex (2003) con base en la muestra del *Censo de Población 2000* y el método propuesto por el Comité Técnico para la Medición de la Pobreza en México.

** Comité Técnico para la Medición de la Pobreza.

Cuadro 4. Incidencia de la pobreza en Chiapas según LP-1, LP-2, LP-3 y regiones

Regiones	*Líneas de pobreza*		
	LP-1	*LP-2*	*LP-3*
I. Centro	56.8	77.6	82.5
II. Altos	77.7	89	91.5
III. Fronteriza	74	86.9	89.8
IV. Frailesca	72.2	87.1	89.7
V. Norte	74.6	87.6	90.2
VI. Selva	81	91.6	93.2
VII. Sierra	80.3	89.8	91.8
VIII. Soconusco	55.4	78.4	83.5
IX. Istmo-Costa	64	84.6	88.1
Total	68	84.3	87.7

Fuente: Colmex (2003) con base en la muestra del *Censo de Población 2000* y el método propuesto por el Comité Técnico para la Medición de la Pobreza en México.

tado las zonas rurales son más pobres que las urbanas; y, finalmente, esa pobreza incide más en las regiones Selva, Sierra y Altos que en otras partes de la entidad, pero sin que la diferencia con las segundas regiones más pobres de Chiapas sea realmente significativa.

Veamos ahora la situación en la región y el municipio de nuestro interés particular. En términos administrativos, el municipio de Las Margaritas se ubica en la región fronteriza. Siguiendo la información de los autores, 74% de la población regional es clasificable, conforme el criterio LP-1, como pobre. La incidencia de la pobreza de la población de esta región aumenta con el uso de LP-2 y LP-3: 86.9% y 89.8%, respectivamente. Para el caso particular de los habitantes de Las Margaritas, los autores nos brindan los siguientes datos de acuerdo con los tres criterios: 81.4%, 90.1% y 92.6 por ciento.[9]

Veamos ahora los rasgos más sobresalientes del perfil sociodemográfico del municipio de Las Margaritas, de acuerdo con la información del *XII Censo General de Población y Vivienda del año 2000* (INEGI, 2000). La población total del municipio es de 87 034 habitantes, la cual representa 2.22% de la población estatal. Son hombres 49.72% y 50.28% mujeres. Su estructura es predominantemente joven: 66% de sus habitantes es menor de 30 años. La edad media es 17 años. Casi la mitad de sus pobladores (48.5%) es indígena —la mayoría de ellos es tojolabal—, de los cuales 31.67% es monolingüe.[10] En el periodo comprendido de 1990 al 2000, se registró una tasa media anual de crecimiento (TMAC) de –0.02%. El indicador en el ámbito regional y estatal fue de 1.62% y 2.06%, respectivamente.[11]

[9] La extensión de la pobreza de los habitantes en los otros dos municipios más importantes que conforman la Selva Lacandona (Ocosingo y Altamirano) es la siguiente: 80.5%, 93.5% y 95% para Ocosingo, y 75.4%, 84% y 86.6% para Altamirano (siempre siguiendo el orden de los criterios conceptuales de LP-1 a 3).

[10] La población indígena alcanza casi 25% de la población total del estado de Chiapas.

[11] En Chiapas el saldo neto migratorio es negativo (–1.42). De su población total 1.4% proviene de otros estados y 2.82% emigró de Chiapas en el periodo 1990-2000. La inmigración es de 0.38%; quienes llegaron al mu-

La población margaritense es, mayoritariamente, rural. En efecto, 82.83% vive en el campo y el 12.7% restante reside en la cabecera municipal. La densidad poblacional observada en el municipio es de 16 habitantes por cada kilómetro cuadrado (en el nivel estatal la densidad es de 52 habitantes). Para el año 2000 la tasa global de fecundidad (TGF) fue de 4.37 hijos por mujer en edad reproductiva, mientras que la misma tasa para todo Chiapas fue de 3.47. Reflejando las tendencias estatales, el municipio se caracteriza por su pluralidad confesional. De tal modo, sólo 62.21% de la población es católica, mientras que 22.93% se identifica con el protestantismo, 6.92% profesa creencias bíblicas no evangélicas y 7.16% dice no profesar credo alguno. Estatalmente las cifras son, respectivamente, las siguientes: 63.83%, 13.92%, 7.96% y 13.07 por ciento.

En el año 2000 la población económicamente activa (PEA) ocupada en Las Margaritas fue de 26 380 habitantes. La mayoría de esta población (77.07%) se dedica a actividades agropecuarias. De las personas ocupadas dedicadas a tareas rurales, 43.87% no percibe ingresos, y sólo 0.23% recibe más de cinco salarios mínimos mensualmente. Los sectores secundario y terciario de la PEA en Las Margaritas arrojan las siguientes cifras: 6.41% y 14.66%, respectivamente.[12] En cuanto a las percepciones salariales en el sector secundario, 9.32% de los ocupados no percibe salario alguno, y sólo 2.61% recibe más de cinco salarios mínimos. En cambio, en el sector del comercio y los servicios, 10.65% no recibe ingresos, en tanto que 9.98% obtiene más de cinco salarios mínimos al mes.

La alta marginación en el municipio de Las Margaritas también se refleja en el índice de analfabetismo: 35.18% (la media es-

nicipio provienen principalmente de los estados de Veracruz, Tabasco, México y de otro país; el indicador regional es de 0.73% y el estatal de 3.16 por ciento.

[12] Estatalmente los números de la PEA son los siguientes para los tres sectores: 47.25%, 13.4% y 37.31%, respectivamente. La distribución de ingresos de la PEA en el estado reporta que 40.66% del sector primario no recibe salario alguno y sólo 0.76% recibe más de cinco salarios mínimos. En el sector secundario, 6.63% no percibe ingresos y 4.46% recibe más de cinco salarios. En el terciario, 5.73% no recibe ingresos y 11.98% obtiene más de cinco salarios mínimos.

tatal en el rubro es de 22.91%). Así pues, la población mayor de 15 años (35.78%) tiene primaria incompleta. Sólo 18.92% completó los estudios primarios, y únicamente 13.96% cursó algún grado de instrucción superior al básico. La alta marginación de los margaritenses se observa también en el ámbito de la salud. La tasa de mortalidad general (TMG) en 2000 fue de 2.19 defunciones por cada 1 000 habitantes, y de 10.78 con respecto a la tasa de mortalidad infantil (TMI). A nivel estatal correspondió a 3.83 y 17.28 respectivamente.[13] El tipo y la calidad de vivienda también nos dan una idea de la situación social y económica de los habitantes del municipio: en el año 2000 se registraron 13 907 viviendas particulares habitadas, de las cuales 93.57% es propiedad de sus habitantes. En promedio cada vivienda la ocupan 5.68 habitantes; en tanto que el indicador regional y estatal es de 4.93 y 4.85 ocupantes por vivienda respectivamente. Los porcentajes de materiales predominantes en los pisos de las viviendas son 57.05 de tierra y 38.37 de cemento y firme. Las paredes son en 68.72% de madera, mientras que 27.08% se construye con tabiques; 77.05% de los techos es de lámina de asbesto y 10.44% de teja. En consonancia con su perfil rural y marginado, el municipio de Las Margaritas cuenta, a pesar de su extensión, sólo con una red carretera de 574.67 km, la gran mayoría de ellos sin pavimentar.[14] La misma precariedad se refleja en la dotación de servicios públicos: 82.05% de las viviendas dispone de energía eléctrica, 50.96% de agua entubada y 22.22% cuenta con drenaje.

[13] Las principales causas de la mortalidad general en el municipio son: enfermedades infecciosas intestinales, tumores malignos, accidentes, enfermedades del corazón y cerebrovasculares.

[14] De acuerdo con el inventario de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT), el municipio contaba en el año 2000 con una red carretera de 574.67 km, integrados principalmente por la red rural de la SCT (165), red de la Comisión Estatal de Caminos (143.93) y caminos rurales construidos por las secretarías de Obras Públicas, Desarrollo Rural, Defensa Nacional y la Comisión Nacional del Agua (238.94). La red carretera del municipio representa el 21.5% de la región. *Cfr. Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Chiapas. Las Margaritas*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Chiapas, 2003.

I. PARA UN NUEVO MUNDO, UNA NUEVA COMUNIDAD: LA APROPIACIÓN CAMPESINA DE LA TIERRA EN LAS CAÑADAS TOJOLABALES DE LA SELVA LACANDONA (1930-1959)

Así es como acaba el mundo.
No con un estallido sino con un gemido.
T. S. Eliot

La historia, mejor dicho, la historia que hemos provocado es un retrete tapado. No importa cuántas veces bajemos la palanquilla, la mierda sigue subiendo.
Günter Grass

El ocaso del mundo finquero en los valles y las cañadas tojolabales de Las Margaritas

El preludio de la formación de los ejidos y los ranchos

A partir de la tercera década del siglo xx el paisaje rural margaritense se modificó, de manera decisiva e irreversible, a causa de las políticas agraristas nacionales que afectaron a los latifundios en favor de la propiedad ejidal.[1] Con ello, la larga época del "baldío"

[1] Sobre la Revolución y la lucha agraria posrevolucionaria en Chiapas, véanse Thomas Benjamin (1990), en particular las partes segunda y tercera, y Stephen E. Lewis, "¿Patria chica o muerte? Tres episodios de lucha por la 'soberanía' chiapaneca, 1914-1940", en Gall (coord.) (2001), y, para el mismo tema, pero enfocado en la región tojolabal, consúltese Gemma van der Haar (2001), en especial los capítulos segundo y tercero. Un panorama estatal general sobre la reforma agraria en Chiapas se encuentra en María Eugenia Reyes Ramos (1992).

vio su ocaso en ésta y otras regiones del estado de Chiapas.[2] Asimismo se anunciaba el inicio de la historia social y política moderna de los tojolabales, quienes, gracias a una conjunción de esfuerzos propios y de un ambiguo apoyo estatal, pusieron sus mejores empeños y esperanzas en construir una nueva comunidad para un nuevo mundo posfinquero, en el que, a lo largo de los últimos 75 años, han ensayado diversas formas de lograr su autonomía, como ellos mismos expresan, su "liberación".

Echemos una breve mirada al preludio de este nuevo mundo, es decir, al ocaso del dominio finquero, para entender mejor lo que tras él advendría. Un análisis del desarrollo poblacional de la región nos puede dar algunas pistas sobre la importancia de las fincas en la vida rural margaritense; para esto, utilizaré los censos de población de 1900 a 1960, pues en ellos todavía se puede seguir el comportamiento demográfico de Las Margaritas de acuerdo con el "tipo" de localidad: hacienda, pueblo, rancho, ranchería, congregación y colonia agrícola (ejido).[3] Después revisaré el proceso de redistribución de la propiedad rural que inicia la época de "ejidización" en el municipio.

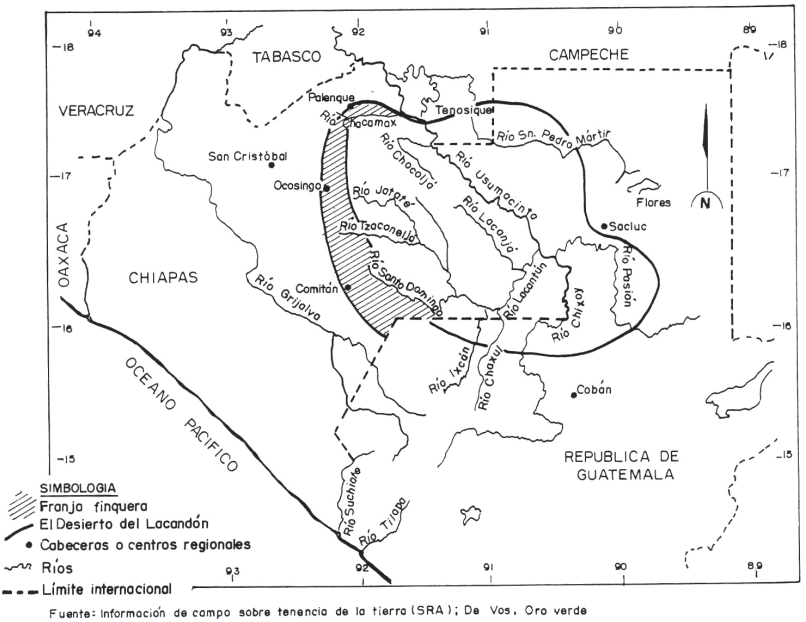
Las haciendas y ranchos concentraron la mayoría de la población en Las Margaritas prácticamente desde 1900 hasta 1930. Así, a principios de siglo, 6 191 personas (84.39%) habitaban propiedades privadas, de un total registrado de 7 336. El resto se ubicaba en el pueblo de Las Margaritas,[4] es decir, 1 145 habitantes (15.6%).

[2] Sobre el "baldío" en la región comiteca de los siglos XVIII a XIX, léase Ruz (1992), y en torno a la memoria oral de los tojolabales de esta época, véase también Gómez Hernández y Ruz (1992).

[3] En virtud de que en los censos no se distinguen con claridad las categorías "hacienda" y "rancho", las consideraré juntas en un solo rubro que las englobe en su carácter común de propiedad privada.

[4] "Fue erigida en pueblo y cabecera municipal mediante decreto del 9 de diciembre de 1871, promulgado por José Pantaleón Domínguez, gobernador del estado. La formación del pueblo se hizo con los habitantes de la entonces ranchería Las Margaritas, del departamento de Comitán. Fue el propio jefe político del Departamento quien hizo la delineación y demarcación del fundo legal del nuevo asentamiento, concediendo a cada familia de indígenas tojolabales suficientes tierras para casa y sitio. El 24 de marzo de 1981

Mapa 1. El Desierto del Lacandón y la franja finquera



Fuente: Jan de Vos, citado por Xóchitl Leyva, "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", en Viqueira y Ruz (1990, p. 378).

En el censo de 1910 aún se verifica la continuación del predominio creciente de la población asentada en las haciendas y ranchos: de un total de 7 987 personas censadas, 6 586 viven en este tipo de localidad (82.4%). En cambio, el pueblo de Las Margaritas apenas registró un modesto crecimiento de 256 personas en esos 10 años, lo que representa 17.5% del total. En el censo de 1921 aumentaron los habitantes de los ranchos y las haciendas y juntos suman 9 261 (90.7%) del total de 10 207 de los pobladores del municipio. Por su parte, la cabecera municipal acusó una caída poblacional: sólo se contaron 946 habitantes, o sea, 9.2% del total de los margaritenses.

la cabecera municipal fue elevada al rango de ciudad por decreto promulgado por el gobernador Juan Sabines Gutiérrez" (*Enciclopedia de los Municipios de México*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Chiapas, versión electrónica, 2003).

El censo de 1930 da cuenta de un cambio fundamental y decisivo, porque en él se verifica el inicio de la modificación de la distribución por localidad de la estructura poblacional de Las Margaritas. En otras palabras, debido a la aplicación de las políticas agraristas en favor del reparto de tierra a los "baldíos" o campesinos acasillados,[5] aparecieron las primeras colonias agrícolas, en donde se contaron 1 973 pobladores (18.5%). Por su parte, la población que vivía en las propiedades privadas consigna una disminución significativa en comparación con el decenio anterior: pasa de 9 261 (90.7%) a 7 336 (69%) habitantes. Lo que una década atrás ya se perfilaba, en el censo de 1940 se delinea con toda claridad. Así 6 900 campesinos habitaron, en aquel entonces, los ejidos (es decir, 49.1%); en cambio, la población finquera y ranchera se desplomó drásticamente: con 5 473 personas sólo consigna 39% del total de la población en el municipio. La tendencia del crecimiento de la población campesina y, por ende, del aumento de la propiedad ejidal en el municipio, es más que evidente en el censo de 1950: aumentó 10 puntos porcentuales en comparación con los 10 años anteriores. En efecto, los 10 941 habitantes de las colonias agrícolas conformaron un sólido 59.4% de la población municipal. Por su parte, las haciendas y los ranchos seguían despoblándose con únicamente 4 299 personas, es decir, 23.3% de los margaritenses; el resto de la población, 3 007 personas (16.3%), se ubicaba en la cabecera municipal. El último censo que distingue a la población todavía según su localidad de procedencia es el de 1960. Allí se apuntan 14 343 personas habitando colonias agrícolas (57.8%). La población de las haciendas y ranchos asciende a 6 044 personas (o sea, 24.3%), mientras que en la cabecera municipal se contabilizan 4 127 margaritenses, es decir, 16.6% del total (cuadro 1 y gráfica 1 de los anexos al final del capítulo).

En conclusión, se observa una pérdida de la importancia de la hacienda y el rancho, en general, y una transferencia de la po-

[5] El término "baldío" no sólo hace referencia a la época de las grandes haciendas en Chiapas (mediados del siglo XVII hasta la mitad del siglo XX), además se emplea para designar cierto tipo de relación laboral rural ("el baldiaje") y a los campesinos (los "baldíos") sujetos a ésta. Antes del siglo XIX, el "baldío" era un "trabajador migrante", un "vago". En los albores de esta misma centuria se convirtió en sinónimo de "peón acasillado" (*cfr.* Ruz, 1992, p. 23).

blación rural de éstas a los ejidos, en particular. En este sentido se puede afirmar que para la región estudiada, los días del baldío ven su ocaso justo en la década de los años treinta, dando inicio a una nueva etapa de la historia agraria, social y política en Las Margaritas.

Pero ¿cómo se refleja la distribución de población por tipo de localidades en Las Margaritas en la tenencia de la tierra? La nueva realidad poblacional en el campo tiene que ver, sin duda, con la formación de ejidos como resultado de la política central agrarista. Por esta razón, es justo en la tercera década del siglo pasado cuando se puede constatar un creciente aumento de la tenencia ejidal de la tierra en el municipio como resultado de la primera oleada de expropiaciones y afectaciones de los latifundios y, más tarde, con la repartición de "terrenos nacionales" de la Selva Lacandona entre los campesinos solicitantes. La tesis de que ante la presión campesina deseosa de tierras de cultivo, la apertura de los "nacionales" de la Lacandonia para la colonización y dotación de ejidos fungiría como una "válvula de escape" para los gobiernos estatal y federal con el fin de proteger los latifundios, carece de fundamentos en lo que respecta a la región que nos ocupa. En otras palabras, no es cierto que primero se abrieran a la colonización los terrenos nacionales para favorecer a los ex baldíos con el objetivo de preservar los poderosos intereses terratenientes y su productividad económica; al contrario, el proceso de colonización de la selva fue resultado del creciente agotamiento de la tierra afectable de las haciendas y, como más adelante veremos, sólo fue una segunda opción que los campesinos tomaron en cuenta con hartos recelos y aprensiones ante la dificultad de la empresa y lo inhóspito de la geografía, flora y fauna selváticas.[6]

Traduzcamos lo anterior a cifras. Según datos obtenidos en el *Diario Oficial de la Federación* referentes a dotación ejidal, a las 37 fincas existentes y afectadas, en una o varias ocasiones, en el mu-

[6] Pero es cierto que a partir de la segunda mitad de los años cincuenta hay un corto empalme temporal de ambos procesos de constitución de ejidos. Sobre el caso específico de Las Margaritas, consúltense Gemma van der Haar, "La campesinización de la zona alta tojolabal: el remate zapatista", en Reyes Ramos, Moguel Viveros y Van der Haar (coords.) (1998), y Marina Acevedo García, "Margaritas: una experiencia de frontera", en Guillén (coord.) (1995).

nicipio de Las Margaritas por la política agrarista de redistribución de la tierra desde 1933 hasta 1970, se les expropió un total de 50 143.73 ha para la formación de ejidos; mientras que, con el mismo fin, se dispuso de 8 848 ha de terrenos nacionales. Dicho de otra manera, de un total de 59 031.73 ha entregadas en beneficio de los campesinos solicitantes de tierra ejidal, 84.94% provino de las fincas y sólo 14.99% de los terrenos nacionales. Ahora bien, si excluimos de este periodo las dotaciones ejidales de 1969 y 1970, es decir, las correspondientes a los ejidos Ignacio Allende y Nueva Providencia, se puede observar que la mayoría de las expropiaciones de los latifundios en Las Margaritas tuvo lugar entre 1933 y 1952. En este breve lapso de 19 años se desarticuló el sistema de la dominación finquera en el municipio: de las 35 expropiaciones a los latifundios que tuvieron lugar en esas dos décadas, los años de 1941 y 1945 fueron los que concentraron casi la mitad de las acciones agrarias efectuadas entonces: 47.7% (25.7% y 22%, respectivamente). Entre 1946 y 1952 únicamente se afectaron ocho haciendas más, 22% del total (cuadro 2 y figura 2 de los anexos al final del capítulo).

Consideremos ahora las ampliaciones ejidales con respecto a la proveniencia de las tierras que les beneficiaron dentro del periodo de 1940 a 1969. El total de hectáreas con fines de ampliación de los ejidos es de 14 974.03. De éstas, 8 980.10 ha (59.97%) fueron expropiadas a las fincas y 5 993.93 fueron tomadas de los terrenos de la nación, lo que representa 40.02% restante (cuadro 3 y figura 3 de los anexos al final del capítulo). Más tarde ya no fueron fraccionadas las haciendas para beneficio de los campesinos solicitantes por la simple razón de que carecían de tierras expropiables. (Las propiedades privadas que sí fueron afectadas posteriormente eran más bien pequeños ranchos que habían surgido, por lo general, como herencia de los descendientes de las otrora familias de finqueros y de la venta de algunas fracciones de las fincas a rancheros, como veremos.) Una vez agotadas las tierras de la gran propiedad para repartir entre la creciente población campesina, el Estado promovió la colonización de la Selva Lacandona mediante la transformación de los terrenos nacionales en dotación ejidal para las colonias agrarias —en perjuicio del entorno natural selvático—.

> En el gobierno del presidente López Mateos, ante la demanda campesina de "tierras para trabajar", se dictaron una serie de medidas que dieron un nuevo impulso al proceso de colonización como forma de satisfacer las necesidades agrarias. Dentro de este plan, los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Quintana Roo y Oaxaca fueron declarados como los principales lugares de colonización [...] En el estado de Chiapas, las áreas hacia donde habría de ser canalizada parte de esta población campesina corresponden a los municipios de Palenque, Ocosingo y Las Margaritas; en su mayor parte dentro de la Selva Lacandona [...] [En Las Margaritas] se creó por parte del Instituto Nacional Indigenista (INI) y del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC) [...] un ambicioso programa para reacomodar en 200 000 hectáreas, cercanas a la frontera de México con Guatemala, a 10 000 familias indígenas de los Altos de Chiapas. Este proyecto se llevó a cabo sólo en forma parcial.[7]

En conclusión, si el fundamento de la dominación de los finqueros sobre los peones acasillados era la concentración de la tierra, este dominio empezó a resquebrajarse alrededor de la mitad de la década de los años treinta del siglo pasado. Dominio que suponía el control de la población rural dependiente del trabajo agrícola para su reproducción y que con la aparición de cada vez más ejidos fue desarticulándose. Ya a mediados de los años cincuenta el "enemigo principal" de los ex peones acasillados dejó de ser el patrón —el señor finquero dueño de tierras, vidas y destinos—, y su lugar lo ocupó uno más poderoso, pero más abstracto y, por tanto, más difícil de combatir: el Estado "personificado" en el gobierno y sus diferentes agencias e instituciones; es decir, justo aquel que contribuyó a su liberación con la tortuosa aplicación de los ideales agraristas de la revolución de 1910.

[7] Martha Patricia Mendoza Ramírez, "La intervención gubernamental en la Selva Lacandona", en Guillén (coord.) (1995). Todavía bien entrada la década de los ochenta se siguió poblando la parte correspondiente del municipio de Las Margaritas de la Selva Lacandona. Según datos del Registro Agrario Nacional, hasta el año 2000 existían en el municipio de Las Margaritas 149 ejidos y 19 comunidades ocupando una superficie de 256 294.916980 ha. En este registro no se consideran los ranchos o propiedades privadas.

Mapa 2. Fincas en Las Margaritas en el siglo xx



Fuente: con información del *Diario Oficial de la Federación* y el Archivo Histórico de Localidades del inegi.

¡Y nos dieron la tierra!
La afectación agrarista de la gran propiedad privada

> *Era todavía la época de la servidumbre. Había amos de todo tipo. Algunos temían a la muerte y a Dios, por lo que mostraban misericordia con la gente; pero otros eran unos auténticos canallas. Los peores eran, no obstante, los que alguna vez fueron siervos. ¡Habían nacido en la inmundicia y fueron elevados a príncipes! Estos procuraban hacer un infierno de la vida de los pobres.*
>
> León Tolstoi

En Chiapas la reforma agraria fue, en sentido estricto, un proyecto estatal fraguado en el marco de la movilización y politización de los campesinos a lo largo de los 20 años posteriores al inicio de la Revolución mexicana. Este proyecto tenía miras nacionales y estaba orientado a desarticular los poderes locales y regionales en el campo chiapaneco favoreciendo la creación de ejidos como unidades de producción económica y organización social y política. El interés estatal por la destrucción de los poderes fácticos locales por medio del reparto de tierras en beneficio de los trabajadores rurales ha sido, quizás, uno de los pocos momentos en la historia de los tojolabales en que se recuerde con agradecimiento la intervención y la presencia del gobierno en sus vidas. En efecto, en su memoria colectiva se recuerda al Leviatán mexicano como su libertador de la dominación finquera y el proveedor de tierras propias en forma de ejidos.

> La historia que cuentan es que, cuando antes no había ejidos, Lázaro Cárdenas sacó una ley para que salieran los campesinos a las comunidades [es decir, ejidos], porque en ese tiempo la gente tenía a sus patrones que tenían todo en sus manos. Desde el tiempo de Porfirio Díaz no hay libertad en las comunidades. [Pero] Cárdenas luchó por la independencia, por la libertad. Fue entonces que los mozos se organizaron en aquel tiempo en cada finca

> para poblar una comunidad [es decir, fundar un ejido] [entrevista con Caralampio Cruz y Martín Méndez, líderes del ejido Tabasco, 29 de diciembre de 2004].

En otro testimonio se puede percibir también el papel fundamental que los campesinos le otorgan al "gobierno" en el proceso de su "liberación":

> todos los terrenos que se dejan ver en la región eran del propietario; los campesinos eran mozos que estaban esclavizados. Después, cuando vinieron las autoridades del trabajo, se mejoró un poquito la situación. Entonces vino un inspector, como en 1935, a decirles a todos los mozos que ya no trabajen para los patrones; y se fue a la casa del patrón a sacar toda la lista de las cuentas [de la tienda de raya] y la quemó. Así [los mozos] se quedaron sin cuentas ni nada. Y les dejó dicho que debían posicionarse en las tierras en donde estaban trabajando, pelear por ellas y que el gobierno estaba en la mejor disposición de darlas [entrevista colectiva en Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004].

Aunque el aliado de los ex baldíos era poderoso, los finqueros, amenazados por el programa agrarista estatal, trataron de resistir por todos los medios los embates campesinos y estatales en contra de su propiedad. Con la perspectiva histórica de que ahora gozamos, lo infructuoso de sus esfuerzos defensivos es un signo de cómo, justamente, el huracán agrarista terminó por dislocar la hegemonía finquera, la cual, en un plazo no mayor de 20 años, vio cómo su mundo desaparecía frente a sus ojos. Ahora bien, el proceso jurídico de solicitud y dotación ejidal estuvo plagado, como en otras regiones de la república, de ineficiencias, corrupción y manipulación política. Los finqueros individuales echaron mano de todo medio a su alcance para evitar la afectación de sus propiedades: desde la compra de funcionarios venales hasta la intimidación y el asesinato de líderes y grupos campesinos solicitantes. Por conocido, no es necesario repetir aquí lo anterior; quizás mejor valga la pena ejemplificar la situación con dos estrategias finqueras de resistencia a la reforma agraria menos conocidas.

Después de un conflicto violento entre el patrón y los baldíos solicitantes, la colonia agraria Buena Vista Pachán fue dotada en 1945 de tierras ejidales, como sucedió en muchos otros casos en la región; sin embargo, el finquero, ante la imposibilidad de evitar la afectación de su propiedad, logró que se expropiara sólo una parte poco productiva de sus terrenos, como era costumbre por los arreglos entre propietarios y agentes gubernamentales encargados de la reforma agraria. Lo original del caso consiste en lo que, a continuación, narran los ejidatarios de Pachán:

> Al principio éramos como 30 ejidatarios, pero después se fueron los que tuvieron miedo. Pero el patrón metió a sus hijos y a sus mozos como ejidatarios, unas 10 o 15 familias.[8] Por eso andaba mal el ejido, porque ellos eran los que mandaban, se arreglaban entre patrones y mozos [aún leales] y no nos dejaban caminar porque eran la mayoría [en la asamblea ejidal]. Tuvo que hacerse una gran pelea para sacarlos a todos, porque ellos mandaban aquí y tenían su ganado en esta tierra. [Así pues,] si sus animales entraban a nuestra milpa, no pagaba [los daños] el cabrón señor propietario, porque sus hijos estaban censados aquí [y lo impedían]. Ahora ya tiene como 20 años cuando salieron todos y les privamos de sus derechos [entrevista colectiva en el ejido Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004].

En éste, como en otros casos, la lealtad de los mozos con el patrón no debe entenderse *sólo* como una manifestación de la operación de los mecanismos de coerción que existían en la finca, sino como una muestra de su identificación con el mundo señorial en el que tenían un lugar seguro, si bien subordinado, que les garantizaba ciertos derechos y beneficios. Por eso, la aventura de aquellos que deseaban dejar tras de sí la vida servil de la hacienda para

[8] Al revisar los apellidos de los 31 ejidatarios beneficiados con la afectación de la finca Santo Domingo, no se encontró ninguno con los nombres Morales López, tal y como se apellidaba el dueño de la finca, que pudiese indicar algún parentesco con éste (*cfr. Diario Oficial de la Federación*, 8/VIII/1945). Sin embargo, varios de los entrevistados e informantes de edad avanzada afirmaron ser "hijos ilegítimos del patrón".

fundar un ejido fue rechazada, no pocas veces, por aquellos mozos baldíos que valoraban más la seguridad material, física y moral del sistema patrimonialista de la finca que los riesgos de la libertad.[9] Para los que asumieron estos peligros, los mozos leales no eran sino "cobardes" y "miedosos":

> algunos mozos no quisieron salir de la finca, porque en ese tiempo el patrón les daba un poco de sal y su maicito con lo que mantenían a sus hijos. Sí, los más miedosos se quedaron con el patrón, porque decían "¿qué vamos a encontrar de comer en la población [es decir, en el ejido] si no hay nada? En cambio, nuestro patrón regala carne, regala nuestra azúcar y nuestro maíz". Y es que el patrón era muy vivo, ¡el cabrón!, pues cuando vio que la gente empezó a formar en algunas partes poblaciones, ya se portaba con los mozos como si fueran sus hijos [entrevista con Caralampio Cruz y Martín Méndez, líderes del ejido Tabasco, 29 de diciembre de 2004].

El siguiente testimonio también da cuenta de la fuente de seguridades que representaba la finca, a pesar de todos sus inconvenientes, para los peones acasillados:

> Bueno, tampoco era tan fácil para los mozos colonizar los terrenos nacionales, porque no sabíamos leer [incluso el patrón pagaba para que no entraran los maestros]; entonces ¿cómo íbamos a saber adónde ir a buscar tierra a otro lado? Éramos muy simples. Además, había miedo, temor de que nos atropellaran y nos maltrataran [entrevista colectiva en el ejido Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004].

Respecto a los fuertes lazos de vinculación con la finca, quizás una de las historias más impresionantes en la región sea la de los ex baldíos de la conocida hacienda El Momón, quienes, a pe-

[9] Sobre la compleja relación con base en una "cultura de la finca" compartida por finqueros y baldíos, véanse Toledo Tello (2002) y Legorreta Díaz (2006).

sar de haber sido dotados de tierras ejidales, permanecieron atados, por diferentes motivos, a su antiguo patrón, Matías Castellanos:

> Se dotó al ejido con tierras de la finca El Momón más o menos como en 1942,[10] pero la gente seguía viviendo todavía con el patrón y sólo venía a aquí [a las tierras ejidales] a hacer la milpa. Es decir, el ejido ya estaba dotado por esas fechas, pero la gente no se pasó a vivir al ejido, sino que se quedó en la finca, porque estaba acostumbrada a vivir con el patrón, donde tenía cafetales y trabajo; además, el patrón les daba la libertad de tener sus animales, su ganado, por lo que [los campesinos] se encontraban muy hallados [es decir, muy cómodos] con el patrón. Así, ya no éramos baldíos y podíamos salir más veces a trabajar la tierra en nuestro ejido. También el patrón empezó a pagar un poco más el trabajo, pero sólo un poco. Como éramos gente muy marginada, no teníamos cómo hacer una casa, pues no había recursos; por eso, a pesar de que el ejido se dio en 1942, la gente no tenía suficiente tiempo para hacer su nuevo centro de población y prefirió quedarse con el patrón, en donde tenía sus casas. Fue hasta 1971 que, por fin, se trasladó definitivamente al ejido. Cuando ya nos instalamos en el ejido, el problema fue hacer las viviendas. Hubo que descampar todo el monte [para la construcción de] las casitas, que eran de puro zacate, de paja, porque no teníamos dinero [para otro tipo de materiales de construcción]. Nos costó mucho juntarlo [entrevista colectiva en el ejido Nuevo Momón, 11 de julio de 2004].

A las maniobras de los propietarios para evitar la afectación de sus latifundios, los campesinos respondían, por su parte, desarrollando también estrategias contrahegemónicas invisibles u "ocultas" (James C. Scott) para la obtención de la tierra. En efecto, los

[10] La solicitud de dotación ejidal tuvo lugar en 1937. Sin embargo, la resolución presidencial de dotación definitiva prosperó hasta 1945 (*cfr.* exp. 23/24497 del Archivo General Agrario [AGA]). Más adelante en este capítulo veremos en detalle la historia moderna de esta finca.

costos individuales y colectivos de insubordinación y rebelión abierta eran demasiado altos como para oponerse públicamente al dominio patronal.

> El patrón [Matías Castellanos] nos tenía sentenciados de que nos iba a matar por estar arreglando los papeles [para la dotación del ejido]. Para hacer un mandado [es decir, un trámite agrario] a Las Margaritas, la gente [comisionada] salía a las tres o cuatro de la mañana para que no la viera el patrón, hasta que [éste] se dio cuenta que ya se estaban arreglando los papeles en San Cristóbal [por lo que] quería matar al comisariado. Por eso las asambleas ejidales las hacíamos a escondidas, porque estábamos muy vigilados. Algunas de [nuestras] autoridades anteriores le contaban al patrón lo que hacíamos: se vendían, pues. Y por eso nombramos nuevas autoridades para que el patrón no se diera cuenta de lo que estaba pasando [entrevista colectiva en el ejido Nuevo Momón, 11 de julio de 2004].

La lucha por la tierra de los campesinos pobladores de El Momón fue impulsada por dos líderes.

> El primero que trató de negociar con Matías Castellanos […] fue engañado. En principio, don Matías había aceptado "liberar" a los baldíos a cambio de que le llenasen una bodega grande de caña. Trabajaron todos: hombres, mujeres, niños, ancianos. Todos llenaron la bodega. Pero la víspera, alguien quemó ésta y don Matías dijo que no habían cumplido. Sólo les dijo: "vean, no hay ninguna bodega llena aquí". En los días siguientes, el líder y quienes le ayudaban fueron balaceados. El segundo líder, Juan ["El Liberador"] fue más prudente. Caminó solo y a escondidas hasta llegar a Comitán, habló con los de la agraria y empezó los trámites. Cuando don Matías se enteró, prefirió empezar a repartir él mismo los terrenos de El Momón. Así nació Nuevo Momón.[11]

[11] Entrevista de Federico Anaya Gallardo a María de los Ángeles Gama (25 de agosto de 1999). Agradezco a Juan Pedro Viqueira haber puesto a mi dis-

En los años treinta y cuarenta del siglo pasado, la lucha campesina por la tierra se dirigió, en primera instancia, a la afectación de los terrenos de las fincas en las que los acasillados habitaban y laboraban, no sólo por cuestiones prácticas, es decir, la dificultad de colonizar los terrenos nacionales, como más adelante veremos, sino también, por otras de un orden más simbólico. De tal forma, tras varias generaciones de existencia baldía colectiva los peticionarios se habían identificado con la tierra en la que vivían, por lo que, desde su perspectiva, se trataba entonces de *recuperar* lo que les pertenecía, de hacer válido su *derecho*.

> Quizás era más fácil haber poblado los [terrenos] nacionales para no tener enemigos y problemas con el patrón; pero lo que pasa es que en la finca Medellín nuestros padres nacieron, se casaron y sufrieron un chingo durante muchos años y, de allí, también salieron en su caja de muertos. Por esta razón, la gente de Tabasco se organizó para poblar la misma finca. Por otros compañeros supimos que en la selva había terrenos nacionales. Los que no quisieron tener problemas ni amenazas abandonaron su origen y se fueron a poblar terrenos nacionales [entrevista con Caralampio Cruz y Martín Méndez, líderes del ejido Tabasco, 29 de diciembre de 2004].

Ahora bien, si en un principio los campesinos recibieron con entusiasmo la política agrarista del gobierno mexicano, el carácter laberíntico del proceso de dotación ejidal atemperó su ánimo y su agradecimiento a la "revolución", empezando por la calidad de las tierras otorgadas para su "beneficio".

> Los que permanecieron firmes fueron los que ganaron la tierra, aunque no se aprovechó la tierra [en su totalidad], porque era una parte de regadío [que no se utilizó por falta de recursos]. El ejido tenía entonces 1 600 hectáreas, de las cuales 25% era de buena calidad, y el 75% restante era malo, puro agostadero. El patrón

posición la serie de documentos de Anaya Gallardo, entre los cuales se encuentra la referencia a Nuevo Momón.

> se quedó con la mejor tierra. Nunca daba una cosa buena [entrevista colectiva en el ejido Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004].[12]

Así, junto al crecimiento de la población ejidal, la poca productividad de las tierras ejidales fue un factor más para solicitar la ampliación ejidal y, después, para que algunos empezaran a sopesar la posibilidad de emigrar a la selva y fundar colonias agrícolas.

Por último, es de interés resaltar que, aunque el proceso agrario implicaba una estricta reglamentación jurídica en el marco del Código Agrario a la que había que ajustarse aun después de haberse otorgado la tierra, los tojolabales construyeron un espacio social de autonomía relativa en su comunidad ejidal, en el que las leyes agrarias sólo eran uno más de los referentes normativos mediante los cuales podían orientar sus acciones y resolver sus conflictos internos sin la intervención de agentes o instituciones extraños a su pequeño mundo.

Y esto mismo sucedió apenas fueron reconocidos sus derechos agrarios.

> Aunque cada uno de los ejidatarios recibió unas 20 hectáreas, la verdad es que nuestro terreno es mancomunado; es decir, no está parcelado, no está medido para cada persona. Cuando los viejitos sacaron esta tierra libre, la gente empezó a agarrar primero donde había mejor tierra. Así, unos agarraron más y mejor tierra, y otros muy poco. Así, no todos tienen la misma cantidad de tierra. Dependía del trabajo de cada quien [entrevista colectiva en el ejido Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004].[13]

[12] En realidad fueron menos las cantidades de hectáreas dotadas a la colonia agraria: 1 076-65 (*cfr. Diario Oficial de la Federación*, 8/XIII/1945).

[13] Sobre la relación entre las leyes agrarias nacionales y las normas y prácticas locales, su aplicación e interpretación en las comunidades tojolabales, véase Van der Haar (2001), en especial el capítulo cuatro.

Relaciones y conflictos entre rancheros y ejidatarios a partir de la segunda mitad del siglo xx

> *… la belleza del cosmos se manifiesta no sólo en la unidad de la variedad, sino también en la variedad de la unidad.*
>
> Umberto Eco

Antes de la mitad del siglo xx, el sistema de producción agropecuaria de las fincas fue desvertebrado en el municipio de Las Margaritas. Esto no supuso, empero, que la propiedad privada desapareciera dejando su sitio únicamente a la propiedad ejidal de la tierra. En otras palabras, mientras se permitió la constitución de colonias agrícolas, las afectaciones de las haciendas ocasionaron también un proceso de fraccionamiento que propició la formación de ranchos vecinos de las "nuevas" poblaciones campesinas. Por medio de una muestra, observaremos enseguida la dinámica de relaciones entre "propietarios" rancheros y ejidatarios en un contexto posfinquero en la región de los valles orientales en el municipio de Las Margaritas. En particular, abordaremos los casos de los siguientes ranchos y ejidos: Santo Domingo, Medellín, La Soledad, La Floresta y El Momón, por el lado de los propietarios, y Buena Vista Pachán, Tabasco y Nuevo Momón, por el de los ejidatarios.

Antes de proceder vale hacer dos advertencias. Primero, la selección de estas propiedades privadas se justifica por el hecho de que algunas de las comunidades campesinas estudiadas a lo largo de este libro —precisamente las localizadas en la antigua franja finquera— surgieron de la afectación agrarista de estas haciendas. En segundo lugar, a pesar de que en este capítulo me ocupo del periodo que va de 1933 a 1959, me extenderé hasta mediados de la década de los noventa para dar cuenta de la historia de los ranchos estudiados con el fin de exponer, también, el proceso de desaparición de este tipo de propiedad debido a lo que una aguda observadora de la lucha agraria regional calificó como "el remate zapatista" (Gemma van der Haar, 1998).

Los rancheros: los nuevos propietarios

Antes de estudiar cada uno de estos ranchos es necesario caracterizarlos de manera general. Los ranchos son pequeñas unidades de producción agropecuaria. En Chiapas estas propiedades pequeñas y medianas, normalmente en manos de agricultores y ganaderos ladinos, surgieron a mediados del siglo XIX a partir de la desamortización de los bienes eclesiásticos y del desarrollo de la agricultura de plantación. Así, junto a las grandes haciendas y las comunidades indígenas empobrecidas y sin propiedad, los ranchos conforman desde entonces el paisaje rural de la sociedad chiapaneca (*cfr.* Ascencio Franco, 2002).

Los ranchos aquí estudiados son producto de la fragmentación de los latifundios existentes antes de la tercera década del siglo pasado. Su vocación ha sido la explotación agropecuaria, principalmente de ganado vacuno y caballar, y, en segunda instancia, la producción de café, caña de azúcar y queso. El resto de su producción rural (maíz, frijol, frutas, etc.) es destinado al autoconsumo. En general se distinguen por una escasa inversión de capital en infraestructura y tecnología. El acento en su orientación ganadera implica una baja demanda de trabajadores regulares para el cuidado del ganado. La principal fuerza de trabajo proviene de la misma familia ranchera, aunque cuentan con algunos trabajadores que cooperaban en las labores rurales; y si bien todos recibían sueldo, pocos de los trabajadores mantuvieron por mucho tiempo una relación de "baldiaje" con el patrón: vivían en los terrenos del rancho y usufructuaban una pequeña milpa para cultivo y uso domésticos. Por lo demás, los rancheros contratan temporalmente a trabajadores de las colonias vecinas (entre dos y tres semanas) para la siembra o la cosecha. Así pues, por lo común, los trabajadores temporales son los encargados de los cultivos, mientras que el patrón lo es de las cuestiones ganaderas.

Por otro lado, a diferencia de los antiguos hacendados, los rancheros viven y trabajan en su propiedad. Casi no la abandonan más que para comerciar. Su mundo es el rural, no el urbano de Comitán. Anteriormente las enormes distancias y la falta de carreteras los aislaban aún más, por lo que, como gente de campo, compar-

tían muchas condiciones de vida con sus vecinos de las colonias agrarias. Ahora bien, su origen social es diverso: unos, los menos, eran los herederos directos de las antiguas y poderosas familias finqueras, pero que ya no habían participado del "esplendor" de la gran hacienda, por lo que estuvieron sujetos a lo largo de su vida a un creciente empobrecimiento. Otros, en cambio, provienen socialmente del grupo intermedio entre los peones y los finqueros, el de los "administradores", "capataces" o "mayordomos"; es decir, eran "ladinos" y "mestizos" dependientes económicamente. En todo caso, ambos grupos han vivido de y para su trabajo en el rancho. (El primer conjunto de rancheros previó que su empresa no tendría más futuro y se empeñó en ofrecerle una educación formal a sus hijos para que se convirtieran en profesionistas independientes.)

El de los rancheros se caracteriza por ser un espíritu independiente. Los habitantes de cada rancho se las arreglaban por sí solos en sus propias empresas laborales y comerciales. Es verdad que tenían relaciones con otros propietarios, pero eran más bien de orden vecinal, es decir, para compartir en días festivos o de descanso. No actúan en concierto como un grupo *organizado* con intereses y conciencia política comunes. En este sentido, no han gozado de influencia especial en la vida política de la región. Aborrecen la política institucional y, en caso de verse en la necesidad de interactuar con la burocracia pública, lo hacen de manera individual. Hasta su participación en asociaciones agropecuarias ha tenido más fines particulares, en beneficio de la empresa doméstica, que políticos —actitud que modificaron, al menos por algunos años, tras las oleadas de "invasiones" de propiedades privadas con el levantamiento zapatista.

Por su parte, los ejidatarios saben que la mayoría de los rancheros propietarios son hombres de trabajo y que viven de su propio esfuerzo, esto es, sin aprovecharse de ellos. De hecho, la vecindad entre rancheros propietarios y campesinos ejidatarios es calificada por ambos como "buena" y de "respeto". En la vida cotidiana no existen problemas significativos entre los dos grupos; aunque hay que subrayar que un conflicto estructural sí configuró su relación, de forma latente, a lo largo de los años, expresándose abierta y definitivamente sólo hasta 1994: el de la posesión de la tierra. Por

ello no era raro que rancheros y ejidatarios convivieran en fiestas religiosas, aunque ya sin la "obligación moral" de los primeros de proveer a los campesinos de animales para sacrificar, aguardiente, cohetes y demás para la celebración, como era costumbre entre los finqueros. (De hecho, como veremos en el excurso dedicado a los rancheros en la selva, existen casos en los que hay una dependencia ranchera de la vida económica y social de los ejidos.) En ninguno de los dos grupos se perciben "odios étnicos", aunque sí es cierto que entre los rancheros existe una actitud de superioridad social y moral con respecto a los campesinos. Al referirse a estos últimos adoptan un tono paternalista, condescendiente, protector y hasta señorial, a pesar de que las condiciones materiales que hacían posible estas actitudes han desaparecido mucho tiempo ha. Común a los rancheros es su censura al hecho de que hayan perdido sus tierras, primero, y que, después, los ejidatarios no las hayan ocupado productivamente, "porque no saben trabajar" —en especial tras las invasiones zapatistas—.

Configuración del mundo rural de los rancheros y ejidatarios

Toca aquí el turno al análisis de las relaciones sociales en el paisaje rural margaritense.

Finca Santo Domingo-ejido Buena Vista Pachán.[14] En el censo de 1910 la "hacienda" Santo Domingo registraba una población de 62 habitantes. Diez años más tarde aparece como un "rancho" poblado por 83 personas; y en 1930 es de nuevo denominada como "hacienda", pero entonces sólo con 11 habitantes. La historia "contemporánea" de esta propiedad empezó el 15 de noviembre de 1930 cuando Anselmo y Pedro Morales López la compraron a Carlos

[14] Lamentablemente, el expediente agrario de Buena Vista Pachán está incompleto en el AGA; apenas se encuentra allí un juego de tres documentos. El Archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria del estado de Chiapas, con sede en Tuxtla Gutiérrez, no ofrece servicio al público desde que se inundó en 2004. Con toda seguridad el siniestro destruyó, por imprudencia de la institución, gran parte de los documentos.

Domínguez. En realidad esta fecha sólo fue la del registro de la operación de compraventa que,[15] según apuntó el mismo Anselmo Morales en una pequeña libreta en la que escribía toda suerte de información familiar y comercial, tuvo lugar el 15 de julio de 1929.[16] Ahora bien, no se cuenta con datos acerca del tamaño de la finca Santo Domingo adquirida por los hermanos Morales López en 1929 o 1930; a pesar de ello, podemos estimar que se extendía a lo largo y ancho de, al menos, 1 700-60-104 hectáreas.[17] Como relatan los viejos ejidatarios de Buena Vista Pachán:

> En [la *finca*] Santo Domingo se manejaba puro ganado por el [tipo de] terreno; pero también se producía café, maíz, caña y panela. [Cuando éramos mozos] nuestro trabajo consistía en chapear el potrero, hacer la milpa [y] cultivar el café; pero se pagaba muy poco. Antes había la costumbre de las *fainas* que no las pagaba el patrón: por ejemplo, de seis a nueve de la mañana tienes que ir por obligación a trabajar tu *faina*. Cuando terminas, ya agarras tu *tarea* para que te paguen, pero ya es otro trabajo. La *faina* es un trabajo regalado para el patrón. La *tarea* era pagada, pero recibías muy poco. Me acuerdo que el patrón pagaba 25 o

[15] Registro 97, sección primera del Registro Público de la Propiedad y del Comercio en el Estado, Comitán, Chiapas, 28/XII/1957. De ahora en adelante será referido como RPP.

[16] *Cfr.* libreta de notas de Anselmo Morales López, s/f. Agradezco a Héctor Anselmo Morales León, nieto de Anselmo Morales López, su amabilidad para permitirme consultar esta libreta y ayudarme, además, a conocer a antiguos propietarios de la región. La propiedad en cuestión sólo se acabó de pagar 11 años después, el 15 de agosto de 1941. Y no fue sino hasta el año de 1954 cuando el predio rústico Santo Domingo quedó como propiedad exclusiva de Anselmo Morales López. Anteriormente Anselmo Morales había adquirido las fincas San Pedro, el 11 de febrero de 1921, y El Carmen, el 1 de enero de 1924.

[17] La estimación se hizo sumando las hectáreas (510-45) que le fueron afectadas para conformar una parte del ejido Buena Vista Pachán en 1946 (*cfr. Diario Oficial de la Federación*, 8/VIII/1945), y las que se registran (1 190-15-104) en una operación de compraventa de 1957 (*cfr.* el registro 97, sección primera del RPP, 28/XII/1957).

> 50 centavos al día por la tarea. Ya después empezó la gente a avivarse y fue pidiendo un poco más de paga. Nos llegaron a pagar un peso, después uno cincuenta y, más tarde, hasta dos pesos. Cuando nos deslindamos del patrón, la ganancia era de dos pesos [alrededor de 1946]. Cuando empezamos a ganar un peso, eran como cuatro días de trabajo. En ese tiempo, para poder comprar una vaca o un caballo, la ganancia era poca y no alcanzaba. Pero los más viejitos contaban que a ellos nada les pagaban, que [su trabajo] era puro regalado: se llamaba trabajo "baldiano" [entrevista colectiva en el ejido Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004].

Después de haber sido afectada la finca para beneficiar a la colonia agrícola Buena Vista Pachán, el tipo de labores y producción del *rancho* Santo Domingo no cambió, mas sí disminuyó su escala. Así, se producía café, caña, maíz, frijol, ganado bovino y caballar, queso y leche. Sus ingresos principales provenían, sobre todo, del ganado, el café y la caña que transformaban en panela (piloncillo). Según recuerda Mario Morales Albores, sobrino de Héctor Morales López y quien a la edad de nueve años empezó a radicar en la finca a principios de los años cuarenta, Santo Domingo contaba con 250 reses y 90 yeguas, aproximadamente. Al año producía más o menos 80 bultos de café. Todo ello se vendía en Comitán. Sólo hasta alrededor de 1970 se empezó a comerciar en San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez. Los rancheros contrataban gente de las "colonias", en particular de "Pachán", para las labores agrícolas, que en época de siembra o cosecha, "venían a solicitar trabajo". "Trabajan una semana o dos. Se retiraban cuando terminaban, y después venían otros trabajadores." A las esposas de los mismos jornaleros también se les contrataba, en particular "para el corte de café, pues era lo más fácil". La paga era de cerca de 50 centavos al día, aunque "cuando fue subiendo el precio de todo, se les pagaba más a las personas", porque "en esos tiempos una vaca costaba $30, y con 10 centavos se compraba un guajolote. Había veces que se pagaba un sueldo de 25 centavos, pero con eso se alimentaba a una familia dos o tres días". En cambio, el ranchero y su familia realizaban, por lo común, las tareas de ganadería, si bien contaban con

el trabajo de los varones mayores de "dos o tres familias" que vivían avecindas con la familia Morales y que no se fueron a poblar el ejido Buena Vista Pachán con el resto de los ejidatarios (entrevista con Mario y Héctor Morales, 6 de octubre de 2005).

La relación cotidiana entre los rancheros y los ejidatarios de Pachán fue "buena", recuerda Mario Morales, aunque no "faltaron los líderes que alborotaban a la gente y decían que iban a agarrar algo [es decir, poseer sus tierras por la fuerza] y lo agarraban". Por lo demás, a diferencia de otros ranchos en los rumbos, los encuentros sociales y festivos entre ejidatarios y rancheros eran más bien escasos.

> El santo de la capilla, el "bultito" de Santo Domingo como se le decía, se lo llevaron a Pachán, en donde la gente le hacía su fiesta y le tocaba la marimba. Por eso la gente no venía [más] a rezar [a la capilla de la finca]. Además, [cuenta Héctor Anselmo Morales León], mi papá no fue una persona de mucha fiesta, pues los campesinos echaban mucho traguito y eso no le gustaba. En cambio, la gente que vivía en el rancho quemaba algunos cohetes y le ponía a [su] "bultito" florecitas, que les regalaba mi papá. A veces para el 4 de agosto, día de Santo Domingo [aunque no necesariamente siempre en esa fecha], mi papá daba un borrego o un cerdo a la gente de su rancho para que lo mataran y se lo repartieran entre ellos. Mi papá llegó a ser padrino de una boda que se celebró en el ejido Pachán, de una muchacha que trabajó en la casa y, para su boda, se fue a casar en la capillita de Santo Domingo. La vida religiosa de las personas de la colonia [Pachán] era muy independiente, aunque en ocasiones se invitaba a las muchachitas de seis familias del ejido a rezar en Semana Santa, el Viernes Santo, en la capilla. Claro que en aquel tiempo el campesino era muy respetuoso, no tan abusivo como ahora [entrevista con Mario y Héctor Morales, 6 de octubre de 2005].

Después de la afectación de 1947 en favor de Buena Vista Pachán, los propietarios de Santo Domingo no tuvieron mayor conflicto con los ejidatarios hasta 1994. De tal modo que, fuera de las relaciones laborales y vecinales que entablaban entre sí, cada uno de los dos grupos se ocupaba de sus propios "negocios" sin mayor

intromisión de terceros. Antes de dar cuenta de lo que sucedió años más tarde con la propiedad de los Morales López, revisemos un documento testamentario para hacernos una idea del patrimonio de esta familia ranchera.

En 1957 Anselmo Morales vendió a su hijo, Héctor Morales López, 376 hectáreas de Santo Domingo, que en esos días contaba, como se mencionó, con una extensión de 1 190-15-104 ha. La fracción adquirida por Héctor, el 28 de diciembre de 1957, que tenía un valor de $3 500, fue la denominada San José.[18]

El 20 de octubre de 1972 Anselmo Morales dictó su testamento, en donde dice tener 87 años de edad, ser viudo, ganadero y originario de Villa Las Margaritas. Afirma, además, haber nacido el 21 de abril de 1885 como hijo de Pedro Morales Solís y María López López. Casó con Aurelia López; tuvo ocho hijos, de los cuales vivían, en aquel entonces, sólo seis. En fin, el señor Anselmo falleció el 25 de octubre de 1972, y el 15 de marzo de 1973 se llevó a cabo la diligencia de división y adjudicación de bienes por herencia de sucesión.[19]

Aunque el testamento es largo, vale la pena revisarlo con cierto detalle para dar cuenta de la situación económica de este ranchero y distinguirlo de los finqueros o hacendados anteriores a las políticas agraristas nacionales. De acuerdo con este documento, la finca Santo Domingo fue tasada, entonces, en $18 800. Entre las propiedades de Anselmo Morales se encontraban los siguientes semovientes: dos toros sementales de $1 000 cada uno; 21 toretes de $500 c/u; 21 becerras de dos años de $500 c/u; 10 becerros de menos de un año de $200 c/u; 10 yeguas de $150 c/u; seis caballos de

[18] Entonces las colindancias de Santo Domingo eran, al norte con La Floresta, propiedad de Eduardo Domínguez (anteriormente de Arnulfo Domínguez); al sur con El Carmen, de Gustavo Losa; al oriente con El Momón, de Matías Castellano (anteriormente de Belisario Castellanos), y al poniente con terrenos baldíos (registro 97, sección primera del RPP, 28/XII/1957).

[19] En el documento de la División y Sucesión de Bienes, la fecha de fallecimiento es el 26 de octubre de 1972. Su hijo, Héctor, es designado albacea de Anselmo Morales. También lo heredan sus otros hijos: Amalia Morales López de Solís, Adrián Morales López, Gerardo Morales López, Raúl Morales López y Celia Morales López de Gómez.

silla de $500 c/u; cinco potrillos de $100 c/u y 48 vacas de $500 c/u. Además poseía un predio urbano en Comitán con valor de $10 000. En resumen, el señor Morales López dejó a sus herederos bienes raíces por un valor de $28 800, y semovientes estimados en $54 000. El total de su hacienda personal alcanzó la suma de $82 800.

La sucesión de Anselmo Morales López se distribuyó, según su última voluntad, de la siguiente manera: a sus hijos Héctor y Raúl les legó el predio rústico Santo Domingo, terreno que debieron dividir en dos partes de oriente a poniente. La parte sur con una extensión de 177-70-90 ha y valuada en $8 885.45 fue adjudicada a Héctor.[20] Asimismo, Héctor heredó semovientes por un valor de $9 000 y la casa familiar en la ciudad de Comitán valuada en $10 000.[21] A Raúl le correspondió, en cambio, la fracción de Santo Domingo denominada "San Martín", con una extensión de 184-80-10 ha.[22] Los terrenos de San Martín fueron valuados en $9 242.50. Los semovientes heredados tenían un valor de $9 000. Celia recibió $20 000 y $9 000 en semovientes. Gerardo heredó también $20 000 y $9 000 en semovientes.[23] Con menor fortuna

[20] Sus colindancias eran las siguientes: al norte y noreste con terrenos del ejido Buena Vista Pachán y con la fracción San Martín de la finca Santo Domingo, heredada a su hermano Raúl; al oriente con el rancho Mariscal, de Galo Santis; al suroeste con terrenos de San José (Fracción II de Santo Domingo), propiedad del mismo Héctor Morales; al poniente con terrenos del ejido Buena Vista Pachán.

[21] Ubicada en la Segunda avenida oriente sur núm. 66, la casa de la familia Morales López está descrita como sigue: una habitación de una planta en dos secciones. La primera, que es la principal, consta de seis cuartos utilizados como sala, comedor, cocina, baño y dos recámaras; y la segunda tiene cuatro cuartos chicos en malas condiciones. El terreno ocupado en parte por dichas construcciones tiene la superficie de 907 metros cuadrados.

[22] Las colindancias de San Martín eran: al norte con terrenos del predio La Pimienta, de Olinto Castillejos; al noroeste con el rancho El Carmen de Castro Domínguez; al sur con el rancho Mariscal, de Galo Santis; al sureste con terrenos del mismo Santo Domingo, que corresponden a Héctor, y con el ejido Buena Vista Pachán.

[23] Los $20 000 m.n. correspondientes a Cecilia y Gerardo hubo de sufragarlos su hermano Héctor de su propio peculio, como el mayor beneficiario de la herencia.

corrieron, en cambio, Amalia y Adrián, quienes recibieron, cada uno, sólo $9 000 en semovientes (registro 32, sección cuarta, RPP, 11/IV/1973). Considerando el conjunto de la "herencia", es cierto que estas propiedades sobrepasan con mucho lo que, en término medio, cualquier familia de ejidatarios podría tener, por lo que, desde su perspectiva, el ranchero era visto como "rico". Sin embargo, los bienes de la familia Morales la ubican, en realidad, en un estrato medio bajo en la sociedad de Las Margaritas y Comitán y sin mayor influencia social y política.

Veamos ahora el destino final del predio rural de los Morales López. Si consideramos Santo Domingo como una propiedad indivisa desde 1957, a pesar de sus diversos fraccionamientos, alcanzaría entonces una cantidad de 738-51-00 ha.[24] Sumadas éstas a las hectáreas heredadas en 1973 hacen un total de 553-70-90 ha. Todas ellas pasaron en 1996 a formar parte del ejido Buena Vista Pachán.[25] Esta hipótesis la confirma la entrevista hecha a Héctor Anselmo Morales León, hijo de Héctor Morales López:

> Recuerdo que de 1980 a 1994, a la finca le quedaron 524 hectáreas. En esos años todavía se tenía ganado y se seguía produciendo café, maíz, leche y queso para el consumo de la casa. Para 1990 la "gente empezó a escasear", como decía mi papá, es decir, ya no había trabajadores, sólo una pareja anciana que lo apoya-

[24] Esto significa que 452 ha faltaban tomando como referencia las hectáreas registradas en 1957 (es decir, 1 190-15-104). No tenemos noticia de lo que sucedió con la diferencia en cuestión. Todos los documentos en el RPP, de 1973 hasta 1996, mencionan que Héctor Morales López poseía sólo 376 ha, justamente las de la fracción de Santo Domingo denominada San José, comprada a su padre en 1957.

[25] En efecto, de acuerdo con la resolución del juicio agrario 221/96 del 26 de junio de 1996, se concedió al ejido Buena Vista Pachán una ampliación, titulándose a su favor una superficie de 1 076-65-00 ha. Y aunque este documento no explicita en detalle el origen de las hectáreas que beneficiaron al ejido; lo más probable es que las 553-70-90 ha que restaba a lo que anteriormente fue la finca Santo Domingo fueran adquiridas, junto con otras más, por la Secretaría de la Reforma Agraria para el Fondo Especial de Abatimiento del Rezago Agrario (*cfr.* el registro 200, RPP 17/XII/1995).

> ba con el manejo del ganado. En enero de 1994 se suscitó el conflicto [armado] y los zapatistas de Buena Vista Pachán invadieron el rancho. Afortunadamente Pachán estaba dividido entre zapatistas y no zapatistas, y estos últimos le avisaron a mi papá y, con su ayuda, lograron sacar el ganado, entre 100 y 120 cabezas, y arrearlo al rancho La Floresta.[26] Las 524 hectáreas se perdieron; mi papá sólo alcanzó a sacar la ropa de la casa. Todo lo demás [enseres y muebles] se perdió. El mes de mayo [de 1994] llegó gente de la Reforma Agraria para hacerle entrevista a mi papá, como dueño, y a la gente de Pachán, como invasores, y en ese momento mi papá dio la anuencia de venta y así siguieron los trámites. Desafortunadamente se tardó muchísimo y sólo le pagaron hasta 1997. [Al final, sólo] le dieron $3 000 por hectárea invadida [entrevista con Mario y Héctor Morales, 6 de octubre de 2005].

Fincas Medellín, La Floresta y La Soledad-ejido Tabasco. Por tratarse de dos propiedades —Medellín y La Floresta— que pertenecieron primero como fincas a la familia Domínguez, y, después, como ranchos a la familia Solís, y además porque, en diferentes momentos, el ejido Tabasco se benefició por la afectación de ambas propiedades rústicas, las estudiaré, entonces, en conjunto. Además consideraré también la historia de la finca La Soledad en esta sección, por formar parte del entramado de relaciones geográficas, comerciales, sociales y agrarias con las otras propiedades y el ejido en cuestión.[27]

Según el censo de 1910, en la "hacienda" Medellín vivían 104 personas. Una década más tarde se le adjudicó la denominación de "rancho" y se registraron en la localidad sólo 49 habitantes. Pero en 1930, otra vez clasificada como hacienda, trabajan y vivían ahí 140 pobladores. En 1940 sólo se ubicaban 33 almas. Un año antes

[26] En 1980 pastaban en este terreno 80 cabezas de ganado vacuno (*cfr.* la solicitud de ampliación del ejido Buena Vista Pachán de noviembre de 1996, expediente 25/11030, AGA).

[27] Por no haber sido considerado para los fines generales de esta investigación, dejo fuera al vecino ejido Chiapas, el principal beneficiario de las afectaciones agraristas a La Soledad.

se había dotado de tierras a la nueva colonia agraria, Tabasco, con lo que se iniciaría la historia del rancho Medellín.

En 1935 la finca Medellín, propiedad de Edelmira Domínguez, contaba con 1 008 ha de extensión. Ese mismo año la dueña del terreno rústico vendió 300 ha a Eduardo Domínguez Mandujano, hijo de Arnulfo Domínguez Gordillo (*cfr.* RPP, 25/II/1935). A pesar de las acciones de compraventa, la hacienda fue afectada cuatro años más tarde, en 1939, para beneficiar, como se dijo, a la colonia Tabasco con 492 ha del latifundio considerado como una única propiedad. El ejido recibió, además, 143-70-00 ha de la finca vecina La Soledad, para sumar un total de 635-70-00 ha (*cfr. Diario Oficial de la Federación*, 7/X/1939).

La "memoria baldía" de los tabasqueños recuerda así la vida laboral en la finca de los Domínguez:

> Antes Medellín producía maíz, frijol, plátano, todos los árboles frutales, café y ganado. Eso era lo que en ese tiempo producía cuando todavía los patrones andaban en este lado. Los mozos en la finca hacían todo el trabajo: los hombres lavan en su tabla, llevan el terreno para la siembra del maíz, cortan café. El patrón obliga a que el peón acasillado lleve un bulto de café a Comitán y traiga un bulto de sal. El mozo va cargado de ida y viene cargado de venida a puro pie, a puro hombro lleva la carga. El mozo hace, entonces, diferentes trabajos [de] cultivo, y las pobres mujeres muelen sal de ganado, muelen café, cuidan a los hijos del patrón, hacen limpieza del baño del patrón. Todos los peones acasillados, en fin, obedecen al patrón porque están en sus manos. Para el ganado tenía especialmente tres personas de vaqueros que entendían de ganadería y sólo se ocupaban de eso. El patrón buscaba a los mozos que tienen más conocimiento, que eran más inteligentes para poder atender la ganadería. Los otros mozos hacían el demás trabajo duro, moler la caña y hacer [la] panela. Eso hacía la gente pobre en aquel tiempo. Entonces, el trabajo de baldío no se pagaba. El mismo patrón le daba [al trabajador] su coa, que no era azadón ni piocha, le daba su machete y hacha y un poquito de maíz y frijol [para la manutención] de la familia de los peones acasillados; pero no ganaban siquiera

> un quinto. Poco a poco cuando dejaron de ser baldíos y ya eran mozos, empezaron a cobrar. En aquel tiempo cobraban por centavos. Así fue cambiando poco a poco la situación de los pobres. Toda la cosecha era en aquel tiempo para el patrón; lo que se produce se embodega para el patrón. Los mozos no tenían ni tierra ni animales. El patrón daba un poco para [el cuidado de] su propia gente. Los patrones son también muy chuchos [perros] para el trabajo: los mozos salen a las seis a trabajar. En ese tiempo daban por "taregas" [tareas], y cuando llega el tiempo de sacar sus "taregas", los mozos tiene un patiecito, un huertecito donde viven, donde hacen sus milpitas, pero milpas enteras no tenían. El trabajo de los mozos lo organizaban el caporal, el mayordomo y el puntero. El mayordomo es el que jala a la gente, el que le dice a la gente que hay que echarle ganas al trabajo. Tiene que hacer avanzar a toda la gente. El caporal organiza el trabajo. El puntero es el que toca un cacho y señala los horarios de cuándo comienza y termina el trabajo. No había, entonces, una [relación de trabajo directa] con el patrón, sino [sólo] con su gente [entrevista con Caralampio Cruz y Martín Méndez, líderes del ejido Tabasco, 29 de diciembre de 2004].

Igual que Medellín, La Floresta perteneció a la familia Domínguez. En el censo de 1900 la hacienda registró 232 habitantes. En cambio, en 1910 sólo 59. Once años después contaba con 61 personas. En 1930 creció su población a 78 hombres y mujeres, y una década después asciendió a 79.

El 31 de diciembre de 1900 Samuel Domínguez vendió la propiedad a su hijo Arnulfo Domínguez Gordillo. A pesar de que en este documento no se encuentra consignada la extensión del terreno (*cfr.* el registro 42, sección primera, libro II del RPP, 30/XII/1946), se puede estimar que su tamaño alcanzaba, al menos, las 1 060-17-00 ha.[28]

[28] En el expediente agrario del ejido El Momón (exp. 23/24497, AGA) se encuentra un alegato, con fecha de 4 de junio de 1940, en contra de la solicitud de dotación de tierras de los campesinos. El documento fue presentado por Elodia Domínguez, cuyo predio era resultado de la segregación de

En 1942 Arnulfo Domínguez Gordillo vendió a su hijo Eduardo Domínguez 200 ha de La Floresta por $5 000. Allí se consigna, por un lado, que la finca contaba con 760-17 ha, y se ofrece, por el otro, una interesante descripción de la propiedad en cuestión:

> está formada por un poblado constante [*sic*] en una casa principal de techo de tejas de barro [ilegible] conteniendo siete pozos y dos corredores; una media casa anexa, de igual construcción con seis departamentos y un corredor [ilegible] con las habitaciones, la cocina, el baño y el excusado; una troje techada con tejas de barro [ilegible] con cuatro departamentos; una caballeriza de techo igual a las anteriores [ilegible] separada con paredes maestras formando dos dimensiones; una galera de techo de tejas de barro sobre [ilegible] de material, en las que se encuentra instalado un trapiche marca Cuba-A, de medio uso, tres estanques, y [ilegible] la rueda hidráulica [ilegible] para la elaboración de café; diez chozas para habitación de sirvientes, de techos de teja y de paja [ilegible] de una pieza; un corral para [ilegible] ganados, en [ilegible] de paredes maestras y en otra de empedrado, como de cincuenta metros por lado; una huerta con árboles frutales, cercada con alambre espigado, con extensión aproximada de dos hectáreas; un plantío de cañas de azúcar de cuatro hectáreas; la plantación de café también [cuenta con un] cercado de alambre espigado [y con] [ilegible] treinta mil cafetos en producción; y sus terrenos [ilegible] de la superficie actual de 760-17 ha.[29]

---

una superficie de 300 ha, en 1935, de la finca La Floresta, propiedad de su padre, Arnulfo Domínguez, y cuyo valor fiscal fue, entonces, de $400. La propietaria exige que, por la extensión de su predio, se respete, de acuerdo con el artículo 36 del Código Agrario, su carácter de inafectable. En la copia de la escritura de su propiedad que presenta como prueba de su dicho, aparece que Arnulfo Domínguez compró la finca La Floresta a su padre, don Samuel Domínguez, con una superficie de 1 060 ha y 17 áreas el 21 de diciembre de 1905 (escritura 30, libro 1 del registro).

[29] Las colindancias de La Floresta eran las siguientes: al norte con Medellín, de Javier Solís y Arnulfo Domínguez, y Patihuitz, de Manuel Avendaño, y la colonia Tabasco; al sur con las fincas Santo Domingo y con El Momón, de la sucesión de Belisario Domínguez, y al poniente de nuevo con Medellín.

"Cuando vino la primera afectación de los ranchos", rememora Jorge Solís Ruiz, ranchero y ex propietario de Medellín,

> La Floresta no fue afectada. Mi papá trabajaba entonces con don Arnulfo Domínguez y era el administrador de La Floresta; entonces, cuando la quisieron afectar, mi papá habló con la gente y les dijo: "¿por qué hacen eso si todo lo tenemos aquí con el patrón y el patrón es bueno con nosotros; por qué entonces le vamos a quitar algo al patrón?" La gente lo escuchó y, cuando llegó el que iba a repartir [es decir, el funcionario agrarista], le dijeron que no iban a tomar la tierra, pues vivían contentos con el patrón, "porque todo lo que queríamos nos lo da el patrón".[30] Más tarde mi papá le compró La Floresta a don Arnulfo y nos la repartió a nosotros [entrevista, 6 de octubre de 2005].

Dediquémonos ahora a revisar la historia de La Soledad. En el censo de 1910 la hacienda albergaba una robusta población de 332 personas. Diez años más tarde su población aumentó a 373, pero en 1930 cayó a 195 habitantes. En la década de los años cuarenta registró sólo 48 hombres y mujeres.

Por otro lado, las 200 ha que Eduardo Domínguez adquirió eran aquellas en las que existían el poblado, la galera, la huerta, los plantíos de caña de azúcar y café (*cfr.* el registro 42, sección primera, libro II del RPP, 30/XII/1946).

[30] No sabemos si la explicación de Jorge Solís sea correcta sobre el desistimiento de los campesinos baldíos a proseguir con el proceso de afectación agraria a La Floresta; lo cierto es que la finca quedó, entonces, intacta, como se puede leer en el *Diario Oficial de la Federación*: "De los informes recabados por la propia Comisión Agraria Mixta necesarios para la sustanciación de este expediente, se llegó a conocimiento de que en la finca denominada La Floresta, en donde radican los solicitantes, sólo existen 7 individuos quienes manifestaron no haber presentado solicitud alguna de ejidos, según consta en un acta levantada con fecha 15 de abril de 1944. [En] el lugar conocido con el nombre de La Floresta sólo radican 23 habitantes, 8 jefes de familia y 8 individuos capacitados en materia agraria. [En La Floresta] radican los 8 individuos que figuran en el censo y que son acasillados. [Por todo lo anterior] es improcedente la dotación de ejidos solicitada por los vecinos del poblado La Floresta" (*Diario Oficial de la Federación*, 15/VIII/1946).

El 24 de junio de 1929 María Castro Domínguez heredó de la señora Rosario Castellanos, viuda de Domínguez, La Soledad (inscrita en el RPP el 31/X/1933). Aunque en el documento no se menciona con exactitud la extensión de la hacienda recibida en herencia, se afirma que antes de que fuera afectada para formar la "colonia Chiapas", La Soledad se conformaba de 6 013-54-11 ha (*cfr.* el registro 2, sección primera, libro I del RPP, 10/II/1953). En efecto, en 1940 se dotó de tierras ejidales a la colonia Chiapas con una extensión de 1 681 ha, tomadas íntegramente de La Soledad. De acuerdo con los estudios de la Comisión Agraria Mixta, la finca poseía, en tal año, 5 794-70 ha (*Diario Oficial de la Federación*, 16/III/1940). Seis años más tarde se les concedió a los pobladores de Chiapas la primera ampliación de su ejido con 240 ha tomadas de las demasías de La Soledad (*Diario Oficial de la Federación*, 17/IV/1946). Esta finca no sólo proveyó de tierras a la colonia Chiapas sino, también, benefició al ejido Belisario Domínguez con 50 ha de monte alto (el resto de superficie para Belisario Domínguez provino de la finca San Pedro Soledad, para dar un total de 624 ha) (*Diario Oficial de la Federación*, 6/IX/1939). Asimismo, La Soledad alimentó al ejido Tabasco con 143-70 ha en octubre de 1939 (*Diario Oficial de la Federación*, 7/X/1939). En 1953 María Castro Domínguez vendió y traspasó a Ricardo Castro Domínguez y Wenceslao Pérez la fracción "mayor" de La Soledad. Ricardo Castro adquirió 1 800-09-84 ha,[31] mientras que Wenceslao Pérez se hizo de 1 430 ha.[32] En suma, María Castro cedió en esta transacción

[31] La fracción de mayor extensión adquirida por Ricardo Castro colindaba al sur con la colonia Chiapas; al poniente también con esta colonia y con terrenos de la finca San José, perteneciente a la sucesión de Ernesto Castellanos, y al norte con la colonia Chiapas y la finca Medellín, de Javier Solís. La de menor extensión colindaba al oriente con la parte que compró Wenceslao Pérez, al oriente con la colonia Chiapas, al sur con la colonia Tabasco, y al norte con la finca San Pedro Soledad, de Enrique Culebro.

[32] En cambio, el predio rústico propiedad de Wenceslao Pérez tenía las siguientes colindancias: al oriente con la finca Patihuitz, de Manuel Avendaño y terrenos de la colonia Tabasco; al poniente con la colonia Leyva Vásquez y terrenos de la finca San Pedro Soledad, de Enrique Culebro; al norte con terrenos nacionales y Patihuitz y terrenos de la colonia Tabas-

3 238-09-84 ha. El valor de la operación comercial fue de $11 000 (en el margen de la primera página del registro se consigna también la cantidad de $11 914.60). En el documento registrado la hacienda fue descrita de la siguiente manera:

> la casa principal con sus comedores, construida con paredes maestras y techo de tejas de barro, una troje de madera, y todo igual que lo anterior; dos casas más, de igual construcción que la principal; una iglesia de la misma construcción; un trapiche […] de rueda hidráulica, con su correspondiente galera, techadas de tejas de barro y, además, una huerta que contiene árboles frutales [registro 2, sección primera, libro 1 del RPP, 10/II/1953].[33]

Para hacernos una idea de la vida laboral en esta hacienda, sigamos la descripción que hizo la señora Berta de Castro, esposa del ex propietario:

> Mi marido [Ricardo Castro] tenía sobre todo ganado [en La Soledad], pero también caballos y crianza de yeguas, porque vendía muletos. Ricardo llegó a tener como 300 cabezas de ganado más o menos. Además había como seis caballos y unas cien yeguas. Así se vendían entre 30 y 40 muletos al año. Con los muletos se sacaba el café de la montaña, porque no había otra forma de hacerlo, pues no había entonces carretera […] En La Soledad se tenían hasta 40 hombres para trabajar diario. Sí se les pagaba, pero ha de haber sido un salario mínimo, pues había tienda de raya. Trabajaban también las mujeres y sus hijos. Las mujeres iban a moler sal colorada para el ganado. Los niños (o los más jovencitos) metían zacate para los caballos, y los hombres hacían el trabajo del campo, el chapeo. Nosotros llegamos a tener un pedazo de cafetal; también curtíamos el café; había también un poco de

co; al poniente otra vez con Leyva Vásquez y San Pedro Soledad; al norte con terrenos nacionales y Patihuitz, y al sur con la mayor extensión de La Soledad.

[33] Los puntos suspensivos encorchetados indican que el documento es ilegible en esta parte.

> caña, que se molía con una rueda hidráulica. Lo que se vendía [de la producción de la finca] era nada más el café, el ganado, las yeguas. Había, además, mucha fruta para nuestro consumo: naranja, caña, limón, lima y mango [...] Nosotros hacíamos queso y lo vendíamos en Margaritas. Semanalmente mandaba yo a mi muchacho con tres cajas. Se hacía un queso chiquito, redondito, envuelto en hoja de plátano o de maíz. No era un queso descremado, porque no teníamos descremadora. El proceso [de elaboración] era muy rústico. Mandábamos como 200 o 300 quesitos a Las Margaritas, porque había una gran cantidad de leche, a pesar de que no teníamos ganado lechero, sino de carne, porque éste no requiere tanto cuidado. El ganado lo vendíamos también en Las Margaritas. Los muletos los vendíamos, en cambio, en la montaña. Cada año venía un comprador, porque son animales de carga que aguantan mucho. Para salir de la selva, se necesitan siete u ocho días. Eso no te lo aguanta un caballo. Las marquetas de panela se vendían también en Las Margaritas para hacer el aguardiente. [Y aunque] sí salían un poco de bultos de café, el negocio principal era el del ganado [entrevista con Berta de Castro, 1 de octubre de 2005].

Demos cuenta ahora de la transformación de estas haciendas en ranchos. El 17 de septiembre de 1943 Medellín fue adquirida por Javier Solís a Arnulfo Domínguez Gordillo y Edelmira Mandujano de Domínguez. Según el testimonio de Pablo Cruz Méndez, Javier Solís era el "mayordomo" o administrador de La Floresta, propiedad también de Arnulfo Domínguez. Cuando asumió esta tarea,

> se puso a vender trago, se puso a vender manta, se puso a vender jabón, bueno ¡cualquier cosa! [...] Si llevas una libra de café, sólo un puño de salecita te van a dar a [cambio], y tu café lo dejaste por libra. Mata [una] res, compra mucho la carne [...] Ve a ofrecerle dinero, no lo recibe, dale café o maíz, dale panela o frijol [...] Pues, de ahí [ese mayordomo] guardaba todo [...] Él lo está comprando barato y cuando lo vende [lo da más] caro [...] Ése poco a poco subió [de posición social] [...] Cuando juntó la paga

> para [la finca] Medellín, él la compró [Gómez Hernández y Ruz, 1992, pp. 389 y s.].

Desconocemos el tamaño exacto de la propiedad que en 1943 compró Javier Solís a los Domínguez, pero alcanzó al menos 300 hectáreas.[34]

¿Cómo era la vida laboral en estos ranchos y la relación entre los pequeños propietarios y sus vecinos ejidatarios? Revisemos los testimonios de los rancheros. Jorge Solís Ruiz cuenta:

> Mi papá fue dueño de Medellín y La Floresta. Desde que fue su dueño en 1946, Medellín siempre ha tenido 300 ha.[35] Compró la finca cuando ya había sido afectada y existía Tabasco, pues decían que cada finca era un latifundio. Medellín producía toda clase frutas, café, ganado y yeguas. Mi papacito llegó a tener como 700 reses que pastaban libremente hasta en La Floresta, La Soledad y en la colonia Tabasco. Allí estaban los animales todos dispersos, pues estaba todo [el terreno] abierto [sin cercas]. Además había como 80 yeguas. El café no era mucho, sobre todo al principio, pero quizás se llegaron a juntar hasta 400 sacos al año, que cultivaban y sembraban gente que se contrataba. [Por su parte], en La Floresta se sacaron hasta 450 bultos de café. También se produ-

[34] Si bien el registro de la operación de compraventa de 1943 no se pudo localizar, sabemos, gracias a un documento de adjudicación de bienes de juicio testamentario de Solís García, que el predio tenía en 1962 una extensión de 300 ha, que pasaron a su viuda, Guadalupe Ruiz García. Por tanto, podemos suponer que de las 516 ha que sobraron después de la acción de afectación agraria en contra de los dueños de Medellín, en 1939, Javier Solís adquirió a la familia Domínguez, al menos, un terreno de 300 ha en 1943. Por cierto, además de las hectáreas de la finca en sucesión, Javier Solís dejó en herencia un camión marca Willys equipado con "carrocería de plataforma y redilas de madera", modelo 1962 (*cfr.* el registro 150, sección primera, libro I del RPP, 25/VII/1966). Por lo demás, las colindancias del terreno en cuestión eran las siguientes: al norte con la colonia Chiapas; al sur con el rancho El Tulipán, de Gustavo Solís, y la finca La Floresta, y al poniente con la colonia Tabasco.

[35] En realidad fue adquirida tres años antes, en 1943.

> cía más o menos lo mismo que en Medellín. Bueno, pero decía que en aquellos tiempos, cuando mi papá compró Medellín, aún había trabajadores, como ocho o nueve trabajadores con sus familias. Ellos hacían el aseo de la caña, el corte del café, la molienda de la caña; es decir, se ocupaban de lo que producía el rancho. Pero después salió toda esa gente, porque vinieron muchos líderes de otras partes a alzar a la gente y nos dejaron sin nada de gente. Hasta la gente de [el rancho] La Esperanza se levantó y no quedó ni una sola persona.[36] Bueno, pero en general, con [los campesinos de la colonia] Tabasco nos llevábamos bonito; la gente era preciosa y los patrones también eran buenos. Y por eso [es decir, por la supuesta buena relación] a mí no me afectaron, como una vez [los campesinos] me dijeron. Eso sí, no contratábamos a la gente de Tabasco para trabajar,[37] porque la gente del rancho era suficiente para los trabajitos que había allí. Así que mi papá les daba a los muchachos dónde hacer la milpa y su tiempecito para que la trabajaran. Ésa era la costumbre de la finca [entrevista con Jorge Solís Ruiz, 6 de octubre de 2005].

Paradójicamente, la relación de los ex hacendados con los ejidatarios era "mejor" y más regular que la de éstos con los ex administradores, como en el siguiente testimonio se puede apreciar.

> Cuando los solicitábamos, siempre teníamos trabajadores de la colonia Chiapas [porque el trabajo era tanto que no alcanzaba] el de los cuatro [hombres] que vivían con sus familias y tenían su casita dentro de la finca [es decir, el rancho La Soledad]. Ésos eran los que nos trabajaban diario con sus familias. Además estaba el encargado, el capataz como se les decía, que tenía su casa aparte […] Empezaban a trabajar [los mozos] en la mañana; como a las cinco del día, era su "entrada", como le decían. Ya entonces esta-

[36] Como más adelante veremos, este rancho, propiedad actual de Jorge Solís, era una de las cuatro fracciones de La Floresta que adquirió su padre en los años setenta y que heredó a sus hijos.

[37] En realidad, los ejidatarios de Tabasco decidieron no trabajar más con Javier Solís, porque lo consideraban abusivo y juraron ya no entablar relaciones laborales con los "patrones".

> ba metida la leña para que las mujeres les preparan su "bastimento" —su "lunch", como ahora se le dice— para la comida de las tres de la tarde, y se lo llevaban en una red con su pozol. A las cuatro regresaban arreando el ganado y para darle su sal en el corral donde había unas enormes canoas. [A veces, por algún accidente u otra circunstancia] teníamos que sacrificar una vaca y la hacíamos en carne salada. Después avisábamos a los del ejido que había carne, y entonces llegaban las mujeres y los hombres a comprar carne salada. Los hombres pagaban con trabajo, y las mujeres y niños me ayudaban a cortar el café. Yo cuidaba a las mujeres que cortaban el café, y mi marido a los hombres que lo despulpaban [entrevista con Berta de Castro, 1 de octubre de 2005].

Hasta el momento hemos estudiado la paulatina transformación de las haciendas Medellín, La Floresta y La Soledad en ranchos, y descrito la vida cotidiana y laboral en estas pequeñas unidades agropecuarias y sus relaciones con los ejidos circundantes. Ahora revisemos la historia agraria del ejido Tabasco. El 16 de febrero de 1937 los vecinos de "Tabasco, antes Medellín", solicitaron ser dotados de tierras ejidales. En octubre de ese mismo año el gobernador del estado accedió a la solicitud y dos años después, el 12 de julio de 1939, se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la resolución presidencial que confirmaba la dotación de ejidos de 1937. De esta manera los campesinos se beneficiaron de un total de 635-70-00 hectáreas.[38]

En el censo de 1940 el nuevo poblado contaba con 130 habitantes, de los cuales 65 eran hombres y 65 mujeres. Veinte años

[38] Las hectáreas dotadas se tomaron de la siguiente forma: "de la Hacienda Medellín, propiedad de la señorita Edelmira Domínguez, 141 ha de terrenos de humedad, incultivables en un 30% y 329 ha de agostadero; de los terrenos de la misma finca pertenecientes a Eduardo Domínguez Mandujano 22 ha ocupadas por el caserío del núcleo gestor; y de la Hacienda La Soledad propiedad de la señora María Castro de Serrano, 47-70 ha de humedad con 30% incultivable y 96 ha de monte alto; destinándose las tierras de cultivo para formar 33 parcelas, inclusive la escolar". De esta forma se benefició a 32 campesinos capacitados (*cfr. Diario Oficial de la Federación*, 7 de octubre de 1939).

más tarde el número de habitantes de la comunidad ya había crecido a 140: 63 hombres y 77 mujeres.[39] ¿Cómo era Tabasco en esos años? Afortunadamente contamos con una breve descripción de la comunidad en el Informe del Deslinde Definitivo de Tabasco, escrito el 3 de enero de 1960:

> El terreno en su casi totalidad en lo que se refiere a la afectación de la finca La Soledad es accidentado. Los ejidatarios utilizan el terreno en la siembra de maíz y frijol, teniendo muy pocos de ellos siembra de café y en los demás terrenos que no cultivan pastean los animales. El ejido […] es abastecido por el río denominado Río Medellín, que pasa muy cerca del poblado. Los principales centros de mayor consumo para sus productos son Las Margaritas y Comitán, distando el primero 20 kilómetros y el segundo 45 kilómetros. El poblado de dicho ejido se encuentra diseminado, pues en él no se encuentra ninguna calle. Los indígenas de dicho ejido tienen el dialecto Shol [*sic*], teniendo necesidad de utilizar intérpretes, pues hablan muy mal el español. Su vestimenta de dichos ejidatarios es de pantalón y camisa de manta sin bolsa.[40]

Casi una década más tarde, en relación con los trabajos relativos a la solicitud de la primera ampliación ejidal, se encuentra otra descripción más de la comunidad de marras en el Dictamen del Cuerpo Consultivo Agrario fechado el 24 de enero de 1969, en donde se lee que el trabajo censal arrojó la siguiente información:

> un total de 161 habitantes, de los que 37 son jefes de familia, de los cuales sólo tres son carentes de tierras, 17 solteros mayores de 16 años, dos mujeres con derecho, haciendo un total de 22 capacitados que cuentan con 84 cabezas de ganado mayor, 90 de menor y 222 aves de corral.[41]

[39] *Cfr.* el Archivo Histórico de Localidades en la página web del INEGI.

[40] Expediente 23/25272, AGA. Como se evidencia, el ingeniero redactor de este informe no escribía "muy bien" el español: ¡lástima que el también monolingüe no contara con alguien con mejor pluma para su auxilio!

[41] Expediente 25/25272, AGA.

Por último, los tabasqueños levantaron la solicitud de ampliación de su ejido el 24 de noviembre de 1959, y, tras mucho tiempo y otro tanto de rodeos en diligencias burocráticas, se publicó en 1969 la resolución presidencial[42] que les adjudicaba 659 hectáreas.[43]

Pero ¿cuál fue la suerte de los ranchos propiedad de los Solís? En el proceso de ampliación del ejido Tabasco de 1969, en el que se le concedieron 904 ha, ya no se volvió a afectar el rancho Medellín (*cfr. Diario Oficial de la Federación*, 14 de julio de 1969). Pero como sucedió con muchos otros ranchos "invadidos" o "recuperados", según el punto de vista de los participantes, tras el levantamiento armado de 1994, Medellín encontró su final el 7 de febrero de 1995 mediante una operación de compraventa celebrada entre César Solís Ruiz y la SRA a favor del poblado Rosario Takinikom. La superficie negociada fue de 100-00-00 ha con un valor de $270 000 (*cfr.* el registro 68, sección primera, libro I, tomo I del RPP, 7/II/1995).

Con respecto al caso de La Floresta, no se ha podido dar cuenta con exactitud de lo que sucedió con la mayoría de las 1 060-17 ha

[42] Publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, 14 de julio de 1969.

[43] La resolución presidencial contradice el mandamiento del gobernador de Chiapas de 1960, pues en lugar de las 245 ha dispuestas por éste, otorgó una superficie de 904 ha, "de las que 135-00-00 ha son de temporal y 769-00-00 de cerril que se tomarán de la forma siguiente: del predio 'Patihuitz', propiedad del C. Olivio Guillén, 500-00-00 ha; del predio 'Jalapa', propiedad del C. Wenceslao Pérez, 159-00-00 ha; y de terrenos propiedad de la nación, 245-00-00 ha de temporal con 45% de cerril […] [Todo ello] en la inteligencia de que a cada uno de los propietarios particulares les restan 800-00-00 ha de terreno cerril" (*cfr.* expediente 25/25272, AGA, 16 de junio de 1969). No obstante, a pesar de que el ejido Tabasco fue ampliado con 904 ha nuevas, en realidad únicamente fue posible entregarle 659 ha, es decir, 245 ha menos, porque el resto pertenecía ya al vecino ejido Morelia, "sin que hubiera inconformidad del núcleo agrario beneficiado", como se lee en el Acta de Posesión y Deslinde (6 de diciembre de 1980). En el Informe de revisión técnica y legal se manifiesta que las 659 ha efectivamente entregadas fueron tomadas así: 500 ha del predio "Patihuitz" y 159 del predio "Jalapa" en beneficio de 22 capacitados (*cfr.* expediente 25/25272, AGA).

que adquirió Arnulfo Domínguez en 1900 o 1905, por falta de la documentación correspondiente, pero calculo que la familia Solís poseyó entre 500 y 900 ha de la antigua hacienda, que fueron fraccionadas paulatinamente en diferentes ranchos y adjudicadas a distintos miembros de esta familia.[44] Lo que tenemos por cier-

[44] Jorge Solís menciona en entrevista que su padre compró "900 ha" de La Floresta y que las repartió como herencia a sus diferentes hijos: "mis benditos papás nos dieron a cada uno de los cinco [hermanos] un pedazo de tierra: a uno le tocó Olonjá con 300 ha; a Mario le tocaron 200 ha de La Floresta; otras 200 ha salieron para formar El Tulipán, y 200 ha más para mí, para La Esperanza" (entrevista, 6 de octubre de 2005). El único inconveniente sobre esta afirmación es que no se encontró el registro correspondiente de compraventa. No obstante, sí es factible que haya existido dicha transacción, aunque quizás la cantidad de las 900 ha fue redondeada por el entrevistado. En otras palabras, si tomamos la cantidad de hectáreas que hizo suyas Arnulfo Domínguez a principios de siglo (1 060-17-00 ha) y le restamos las 200 ha que vendió a su hijo en 1946, entonces La Floresta hubiese contado con 860-17-00 ha cuando Javier Solís la adquirió. En cambio, si consideramos la cantidad de hectáreas indicadas en el registro de la compraventa de 1947, o sea, 760-17 ha, y consideramos, además, que Eduardo Domínguez vendió a Mario Solís 200 ha en 1959, tendríamos una cantidad de 970-17-00 hectáreas. De tal suerte, las cantidades dadas tendrían sentido y concordarían, a grandes rasgos, con lo expresado por Jorge Solís. No obstante, hay que advertir, por amor a la verdad, que en otro documento de 1969, esta hipótesis parece tambalearse, porque resulta que, de nueva cuenta, la familia Domínguez, tendría 500 ha de La Floresta, ya que en el "Dictamen del Cuerpo Consultivo Agrario", del 24 de enero de 1969 con respecto a una solicitud de ampliación del ejido Tabasco, se indica, entre otras cosas, una serie de propiedades que se encuentran dentro del radio legal de afectación: *a)* La Esperanza, propiedad de Jorge Solís Ruiz: 212 ha; *b)* El Tulipán, de Gustavo Solís Ruiz: 212 ha; *c)* La Floresta, de Eduardo Domínguez M.: 200 ha, y *d)* fracción La Floresta, de Arnulfo Domínguez: 300 ha (*cfr.* el expediente agrario del ejido Tabasco, 25/25272, AGA). Quizás la cuestión consista *sólo* en determinar en qué fechas adquiriría la familia Solís la totalidad de las tierras de La Floresta, pues, de acuerdo con el documento citado, seguiríamos hablando de una cantidad que rondaría las 900 ha (924 ha). En mi opinión, lo más probable es que haya habido diferentes operaciones de compraventa a lo largo de los años setenta, pero de las cuales no encontré sus registros.

to y documentado es, en todo caso, que el 16 de febrero de 1959 se registró el contrato de compraventa celebrado entre Eduardo Domínguez Mandujano y Mario Solís Ruiz, por medio del cual 200 ha de La Floresta pasaron a ser propiedad de Solís Ruiz a razón de $7 200 (registro 7, sección primera, libro I del RPP, 16/II/1959). Veintinueve años más tarde, Mario Solís vendió a Efrén Bañuelos Ríos 95-50-00 ha de La Floresta. El precio de la operación fue de $9 600 000 (*cfr.* el registro 1348, sección primera, libro VI del RPP, 27/XII/1988).[45] Y, como en otros casos, las invasiones de propiedad que surgieron a raíz del levantamiento zapatista no dejarían intactos los restos de la antigua finca La Floresta. Así, en 1994 Efrén Bañuelos se percató de que había realizado un mal negocio seis años antes, lo cual trató de remediar, en parte, revendiéndole una fracción de La Floresta (45 ha) y el total de los terrenos rústicos de sus apoderados —El Tulipán, fracción I (100 ha), y El Tulipán, fracción II (112-75-34), de Rebeca Méndez García y Francisco Reyna Camacho, respectivamente— a la Secretaría de la Reforma Agraria.[46] El gobierno mexicano adquirió, en total, 257-73-34 ha en beneficio del ejido Buena Vista Pachán en el marco del Fondo del Programa de Abatimiento del Rezago Agrario, pagando por ello la cantidad de 500 000 nuevos pesos (*cfr.* el registro 9, sección IDP del RPP, 29/VI/1994).

De La Floresta existen hoy día sólo dos fracciones en manos privadas: una de 50 ha, propiedad de Efrén Bañuelos Ríos, y otra de 200 ha, de Jorge Solís. "Los terrenos ahora los poseen los campesinos: de Onjalá son dueños los de Nuevo Momón; y de El Tulipán y La Floresta los dueños son del ejido Pachán. Sólo quedó el lunarcito de La Esperanza [es decir, sigue en propiedad de Jorge Solís]. Pero antes Efrén Bañuelos compró Medellín, La Floresta, El Tulipán y La Florecilla" (entrevista con Jorge Solís Ruiz, 6 de octubre de 2005).

[45] Las colindancias correspondientes son las siguientes: al noroeste con Medellín, de Javier Solís Ruiz; al noreste con El Tulipán, de Gustavo Solís Ruiz; al sureste con La Floresta y arroyo La Floresta, y al suroeste con La Florecilla.

[46] El señor Bañuelos se reservó 50 ha de La Floresta.

Ahora bien, para situar social y económicamente a sus propietarios, conviene preguntarse cómo era el tipo de ranchos surgidos de este múltiple fraccionamiento de los ranchos Medellín y La Floresta. Por fortuna contamos con un "dictamen" del Cuerpo Consultivo Agrario, que se ocupó de revisar la petición de ampliación ejidal de los habitantes de Nuevo Momón, en el que se describe el tipo de propiedades vecinas eventualmente afectables para satisfacer la demanda de los campesinos. Entre éstas encontramos las siguientes:

> Fracción La Floresta, propiedad del C. Efrén Bañuelos Ríos con superficie de 20-00-00 ha, clasificadas de 10-00-00 ha de agostadero de buena calidad y 10-00-00 ha de agostadero de mala calidad, de las cuales 9-00-00 ha están en proceso de reforestación con árboles de cedro rojo, fresno y ciprés; cuenta con potreros cubiertos con pastos chontal, rhodes y nilo; está delimitado con 4 hilos de alambre de púas.

También se menciona la segunda fracción de La Floresta, del mismo propietario,

> con superficie de 95-54-98 ha, clasificadas 25-00-00 ha de agostadero de buena calidad, 50-00-00 ha de agostadero en monte y 20-00-00 ha de agostadero de mala calidad; 8-00-00 ha están en proceso de reforestación con árboles de roble, pino y cedro; cuenta con un huerto familiar y cultivos de maíz y frijol, así como dos casas de piedra con techo de lámina de zinc, un corral de manejo y potreros empastados con zacate jaragua, nilo, chontal, rhodes y criollo.

Asimismo se mencionan dos ranchos, producto del fraccionamiento del rancho La Floresta: las fracciones I y II denominadas El Tulipán. La primera fracción era propiedad de Rebeca Méndez García y contaba con una

> superficie de 100-00-00, clasificadas 80-00-00 ha de agostadero de buena calidad, 10-000-00 ha de agostadero de monte y 10-00-00 ha

de agostadero de mala calidad, cubiertas con zacate, jaragua y criollo; cuenta con potrero para rotación de ganado, con corral de manejo, un baño garrapaticida, así como áreas reforestadas con árboles de pino, roble y cedro; está delimitado con cuatro hilos de alambre de púas.

La segunda fracción de El Tulipán perteneció a Francisco Reyna Camacho y tenía una "superficie de 112-75-14 ha, clasificadas de agostadero de mala calidad, cubiertas con pasto mejorado de la variedad nilo, chontal, rhodes y jaragua". Los dueños de estos cuatro predios formaban una sociedad productiva, en cuyos terrenos pastaba un total de "100 cabezas de ganado mayor, 90 de ganado menor y cuatro caballar". Este ganado era de "la especie F-1 (cruza cebú-suizo)" y estaba destinado "a la exportación".[47]

Concluyamos este largo apartado echando un vistazo al eclipse del rancho La Soledad. En 1963 se concedió al ejido Chiapas una segunda ampliación, con lo que se le benefició con 1 584-80 ha. Este terreno fue tomado íntegramente de los sobrantes de La Soledad, que para efectos de la acción agraria, se consideró una propiedad "pro-indivisa" de Ricardo Castro Domínguez y Wenceslao Pérez, a quienes se les respetó la pequeña propiedad a la que tuvieron derecho, con superficie de 513 ha (*Diario Oficial de la Federación*, 6/II/1963). Como apuntamos en su ocasión, en 1969 se concedió la primera ampliación a Tabasco con una dotación de 904 ha, de las cuales 159 pertenecían al predio "Jalapa" de Wenceslao Pérez, es decir, uno de los compradores de terrenos de La Soledad en 1953 (*Diario Oficial de la Federación*, 14/VII/1969). En 1991 tuvo lugar la tercera ampliación del ejido Chiapas con 911-41-00 ha más, 800 de las cuales provenían de la "fracción de Jalapa del predio rústico de La Soledad", propiedad de Wenceslao Pérez, afectadas por hallarse, en ese entonces, "sin explotación agrícola, ganadera o forestal" por "un periodo superior a los dos años consecutivos"

[47] *Cfr.* "Dictamen" del Cuerpo Consultivo Agrario en torno a la petición de la primera ampliación ejidal de Nuevo Momón, SRA, 8 de junio de 1994. Agradezco a Carmen Legorreta Díaz haber puesto a mi disposición este documento.

(*Diario Oficial de la Federación*, 17/IX/1991). Tres años más tarde, orillado por las circunstancias extraordinarias del levantamiento de 1994, Ricardo Castro Domínguez vendió a la SRA el resto de su propiedad, 212-00-00 ha, que compró esa cantidad de terreno en favor del ejido 10 de Abril (*cfr.* el registro 14, sección IDP del RPP, 29/VI/1994).[48]

Finca El Momón-ejido El Nuevo Momón. La historia de la finca El Momón es reveladora en varios sentidos: primero, porque fue una de las mayores en extensión en su tiempo; segundo, debido a que perteneció a una poderosa familia terrateniente, la Castellanos-Domínguez, y, por último, a diferencia de la suerte de otros latifundios, porque una parte considerable de sus terrenos logró resguardarse de las expropiaciones en beneficio de campesinos solicitantes hasta casi finales del siglo xx. Esto nos indica, en especial, que el poder y la influencia de los "propietarios" eran muy diferentes entre sí. Sin embargo, el caso de El Momón puede caracterizarse de "anómalo", ya que fue, hasta donde se alcanza a ver con base en la documentación disponible, el único latifundio auténtico en esta región que sobrevivió a la política agrarista en favor del campesinado. Su historia da cuenta de los medios utilizados por sus propietarios para evitar la expropiación, así como de sus relativamente buenos resultados, en comparación con los de otros de sus congéneres, gracias a la influencia política que la familia Castellanos-Domínguez ejercía en la región, en particular, y en el estado, en general.

Al revisar su historia nos encontramos que en el censo de 1900 se consignó la presencia de 430 pobladores de esta hacienda. Diez años más tarde sólo 294 personas fueron contabilizadas en la localidad. En 1921 su población repuntó de nuevo con 338, pero

[48] El documento del registro está incompleto, por lo no se sabe a cuánto ascendió el valor de esta operación de compraventa. Por una documentación deficiente tampoco sabemos con exactitud qué sucedió con 370 ha sobrantes de la proporción de terreno que poseía La Soledad en 1940, o sea, 5 794-70 ha (siempre y cuando consideremos que la tercera ampliación ejidal de Chiapas, ocurrida en 1991, se hizo a costa, de nueva cuenta, de los terrenos de La Soledad). En la entrevista con la señora Berta de Castro, esposa de Ricardo Castro, se afirma que perdieron toda su propiedad (1 de octubre de 2005).

una década más tarde decayó otra vez a 260, y en 1940 contó con 305 habitantes.

El 6 de marzo de 1907 "los señores [ilegible] Avendaño, Gumersindo y Liandro Albores" vendieron la finca "El Momón y anexos" a Belisario Castellanos (*cfr.* el registro en la sección primera del RPP, 9/III/1907).[49] Como en otros casos, no sabemos con exactitud cuál fue la suma de las hectáreas adquiridas en los primeros años del siglo ni si en los siguientes años hubo otras operaciones de compraventa con dicho terreno; sin embargo, antes de las afectaciones agrarias en favor de la colonia agrícola El Momón (más tarde llamada Nuevo Momón), El Momón y anexos se formaban de 4 007-51-02 ha (*cfr.* el registro 13, sección cuarta del RPP, 14/IV/1952).

El 14 de abril de 1952 se registró la "escritura de adjudicación" en pago de la finca "El Momón y anexos" en favor de Matías Castellanos. Dicha escrituración se hizo en pago de los bienes de la sucesión de Belisario Castellanos. Según los documentos, la finca tenía deudas como resultado de un préstamo que, en su tiempo, Belisario Castellanos no pudo solventar. Al hacerse efectiva la herencia, El Momón resultó quebrada. Por esta razón y para hacerse el "único y exclusivo propietario" de la hacienda, Matías Castellanos asumió las deudas y créditos pagándolos a Carlos Domínguez. De esta manera, Matías logró convertirse en propietario de 2 068-51-72 ha, con un valor fiscal de $4 238.45 (*cfr.* el registro 13, sección cuarta del RPP, 14/IV/1952).[50]

Según la "memoria baldía" de los neomomoneses para caracterizar la vida laboral y social en la hacienda:

[49] Entonces, las colindancias de la hacienda eran las siguientes: al norte con terrenos nacionales; al sur con las fincas La Piedad y El Carmen, de Federico Abarca y Gustavo Lara, respectivamente; al poniente con la finca Santo Domingo, de Carlos Domínguez, y La Floresta, de Arnulfo Domínguez; al oriente con la finca Medellín, de Candelaria, Edelmira y Carmen H. Domínguez, y también con terrenos de Patihuitz, de la sucesión de Bermúdez.

[50] Las colindancias de la finca en 1952 eran las siguientes: al norte con La Floresta, de Eduardo Domínguez; con Patihuitz, de Manuel Avendaño, y con terrenos nacionales; al oriente con La Piedad, de Federico Abarca, y con la colonia denominada El Momón; al sur también con la misma colonia y El Carmen, que fue de Gustavo Losa y en 1952 pertenecía a Casto Domínguez.

> Nuestros padres vivían como mozos del patrón Matías Castellanos, quien los obligó a trabajar mucho, de balde, sin que les pagara. Tenían que trabajar duro y hacer panela, porque había cañales grandes. [También se producía café y] los bultos de café de pergamino los llevaban cargando a pie hasta Comitán, y arriba del bulto llevaban el costal de su comidita para su *lonche*. También se tenían que sacar muchos postes y madera. Las mujeres cargaban las tareas de la caña y la leña para el horno del pueblo. Ellas tienen que hacer su tarea y llenarla en un día [es decir, cumplir con su trabajo]. En la finca había [además] bastante ganado. El vaquero cuidaba el ganado y arreglaba las líneas del potrero. Los encargados del patrón eran los que vigilaban y organizaban el trabajo, y si uno no trabajaba como debía, allí iba el chicote de los encargados. Ellos son los que dominan el trabajo de los trabajadores. Al que no obedece le dan chicote para que haga bien la tarea, porque estaba mandado por el patrón. El encargado se llamaba "el mayordomo", y él decía qué es lo que se tenía que hacer. La mayor parte del día trabajaban los mozos para el patrón; sólo una semana [al mes] daba el patrón a los mozos para que trabajaran para sí mismos. Sí, eran tres semanas de trabajo para el patrón y una para el mozo.[51] Así, trabajan sus milpitas de media o de una hectárea, pero sólo cuando les daban su semanita, y allí quedaba descuidada hasta que podían volver a cuidarla. [En esos tiempos] estaba muy dura [la vida] y había pobreza. No se podía trabajar a gusto en la milpa por el animalero del caballo que se metía en la milpita y las destrozaban, porque no estaba cercada; y como eran animales del dueño, no podíamos quejarnos [entrevista colectiva en el ejido Nuevo Momón, 11 de julio de 2004].

Pero dejemos, por el momento, el latifundio y tomemos en detalle ahora la historia agraria de Nuevo Momón. Los poblado-

[51] Aunque el sentido del sistema del peonaje es esencialmente el mismo, la modalidad del trabajo baldío podía variar en cada finca, como puede observarse en el siguiente testimonio: "Cada quien lo hace su trabajito, pero nada más tienen un día, el sábado, para trabajar en su milpa" (entrevista colectiva en el ejido El Porvenir, 9 de abril de 2003).

res de El Momón realizaron la solicitud de dotación de tierra el 27 de enero de 1937. En ese documento escriben:

> los suscritos, vecinos de la Hacienda denominada "El Momón" del Municipio de Las Margaritas del Distrito de Comitán […] exponen […]: que el poblado de nuestra residencia "El Momón" está en apremiante necesidad de sus tierras ejidales, por carecer de ellas y ser todos nosotros netamente agricultores; que siendo, como somos, netamente pobres y careciendo de tierras propias para satisfacer nuestras necesidades, nos vemos casi siempre en el caso de vender a bajo precio nuestro trabajo personal, y por consiguiente a descuidar la educación de nuestros hijos.

En la misma solicitud de tierras mencionan las fincas colindantes con el poblado como sujetas de probable afectación para la dotación ejidal: "al Norte, terrenos de La Floresta del Señor Arnulfo Domínguez, vecino de Comitán; al Oriente con El Paraíso del Señor José Guillén, también de Comitán; al Sur, con propiedad del Señor Gustavo Lara, o sea la finca El Carmen; y por el Poniente, con la finca Santo Domingo del Señor Anselmo Morales que viven en Las Margaritas". El documento concluye con la conformación, por medio de votación, del Comité Ejecutivo Agrario.[52] En el "Aviso de Solicitud de Ejidos" del presidente de la CAM, del día 23 de marzo de 1937, se agregan los siguientes datos: "Categoría política del poblado: colonia". Allí aparecen solamente las fincas señaladas en el documento de enero de ese mismo año como afectables, mas nunca se menciona la finca El Momón.[53] A finales de ese mismo mes de marzo se giran las notificaciones a los dueños o encargados de la finca para que presenten alegatos en contra de la solicitud de dotación de ejidos, pero el expediente no contiene la notificación para el propietario de El Momón.

[52] En otro documento de "Solicitud de Tierras Ejidales", pero suscrito el 18 de febrero de 1937, además de las colindancias antes mencionadas, se agregan las siguientes: "por el Norte 'Patuitz' [Patihuitz] del Señor Olivio Guillén […]; al Este 'La Piedad' [no queda claro si el dueño de esta finca es Arnulfo Domínguez]". Para ambos documentos, véase exp. 23/24497, AGA.

[53] Exp. 23/24497, AGA.

En el expediente agrario se encuentra asimismo un alegato presentado por Elodia Domínguez en contra de la solicitud de dotación ejidal, ya que su predio fue resultado de la segregación de una superficie de 300 ha, en 1935, de la finca La Floresta, propiedad de su padre, Arnulfo Domínguez, y cuyo valor fiscal fue, entonces, de $400. La propietaria exige que, por la extensión de su predio, se respete su carácter de inafectable. Además apunta que:

> Por otra parte, existe la circunstancia de que el poblado de la Colonia Agraria de que se trata, está formado dentro del área de la finca nombrada "El Momón", y esta propiedad tiene tierras en suficiente cantidad y de buena clase para llenar las necesidades del poblado solicitante, y en esa virtud […] es claro que no puede ser afectado el predio de mi legal pertenencia.[54]

La publicación de la solicitud de dotación en el *Periódico Oficial del Estado* tiene lugar el 12 de mayo de 1937, durante el gobierno de Efraín A. Gutiérrez. Las fincas mencionadas como afectables en esta publicación oficial corresponden a las propiedades señaladas en el documento de solicitud de dotación del 27 de enero de 1937. Vale recalcar que los solicitantes hacen su petición como "vecinos de la finca El Momón", a la cual *no manifiestan afectar*. Sólo hasta el 27 de marzo de 1940 la CAM notifica a Matías Castellanos que, "en unión de los demás propietarios colindantes probables afectados", participe en el nombramiento de un "representante común" para "integrar la Junta Censal" el día 7 de abril de 1940. Después de todo, Castellanos fungiría como el representante de los propietarios y miembro de la Junta Censal.[55]

¿Cómo era el poblado solicitante en esos tiempos? El informe censal del 30 de mayo de 1940 lo describe de la siguiente manera:

[54] *Idem.* Este alegato es un buen ejemplo, nada excepcional, sobre la ausencia de "solidaridad de clase" entre los propietarios de la región para resistir las políticas agraristas. En general, cada uno tomaba estrategias individuales para proteger sus intereses; a veces, como en este caso, en contra de los otros propietarios.

[55] *Idem.*

> Habitantes, 290; Jefes de familia, 59; Capacitados, 78. Durante la tramitación del Expediente se presentaron ante el suscrito los campesinos del poblado "Montecristo" ubicados en terrenos de la misma finca, por lo que [...] se comprendieron en el Censo arrojando los datos siguientes: Habitantes, 42; Jefes de Familia, 11, Capacitados, 14.

Sobre las características de la tierra solicitada se lee: "El periodo de lluvias es muy abundante, principalmente en el mes de mayo, para terminar en noviembre. Las vías de comunicación están formadas por un camino de herradura en malas condiciones a Comitán, distante [a] 60 kilómetros, y, de este lugar [en adelante], [hay un] camino carretero en construcción a la capital del estado sólo transitable en tiempo de secas". Por último, en el mismo informe se indica que "Dentro de los terrenos de la misma Finca se encuentran los poblados de San José Belén o Las Champas y 20 de Noviembre o San Jorge o San Nicolás y San Juan, todo ellos al amparo del Decreto del 2 de Agosto de 1934. El poblado denominado '20 de Noviembre' tiene además instaurado Expediente Agrario".[56]

En los distintos documentos de la época existe una notable diferencia en lo que respecta a la superficie real de la hacienda —diferencia que utilizará Matías Castellanos una y otra vez para bloquear acciones de afectación a lo largo de la historia de El Momón—. De tal forma, vemos que en el *Diario Oficial de la Federación* se afirma que la finca "tiene una superficie de 7 500 ha" (*Diario Oficial de la Federación*, 11/VI/1945). Por su parte, el RPP asegura que la extensión del predio es de "4 072 ha y valor fiscal de $10 000, diez mil pesos". Y aunque la superficie de tierra "registrada" de la finca El Momón era de 4 072 ha, en el mismo documento del RPP se constata una superficie de 7 882-58 ha, resultado de una nueva clasificación, porque se supuso una equivocación en la medición anterior. Por su parte, en un oficio del director del Registro Público de la Propiedad del Departamento de Comitán, del 15 de junio de 1940, dirigido al representante de la CAM, se afirma que "la finca rústica 'El Momón' [...] consta de una super-

[56] *Idem.*

ficie terrenal de 7 500, siete mil quinientas hectáreas [y que pertenecen] a la sucesión del señor Belisario Castellanos y no ha sufrido modificaciones de ninguna especie hasta la presente fecha".[57] Es muy probable que la inseguridad en torno al tamaño real del latifundio sea producto de una serie de artilugios del propietario con fines diversos: a veces con el propósito de evadir impuestos; otras con la intención de apropiarse de mayor cantidad de terrenos para distribuir, como albacea de la sucesión de Belisario Castellanos, menor cantidad a los demás herederos,[58] y en otras ocasiones con el objetivo de evitar que fuese sometida a la política agraria pro campesina.

A pesar de las maniobras jurídicas y administrativas dilatorias de Matías Castellanos para evitar la acción agrarista,[59] finalmente sólo se afectó la finca El Momón dentro del conjunto de propiedades privadas circundantes enlistadas. La dotación ejidal fue de una superficie de 1 929 ha.[60] El número de capacitados de El Momón serían 72, y 15 de su anexo Montecristi. Se concedieron, entonces, 87 parcelas, y otras dos más para las respectivas escuelas (*cfr. Diario Oficial de la Federación*, 11/VII/1945).

En 1970 la población de Nuevo Momón comprendía 341 personas y 462 en 1980;[61] lo que significaba, en otras palabras, mayor necesidad de tierras para las jóvenes familias. Por esta razón, los neomomoneses habían solicitado la ampliación de su ejido. El mandamiento del gobernador estatal falló, empero, negativamen-

[57] *Idem.*

[58] En el documento de la "escritura de adjudicación" de bienes más arriba citado se insinúa una fuerte disputa entre los muchos herederos. Entre estos indicios está, por ejemplo, la deposición de la albacea originalmente designada, Elvira Castellanos, y la investidura de Matías Castellanos como tal; además de que sólo Matías Castellanos fue el que realizó el inventario de las posesiones del señor Belisario, llegando a la conclusión de que la finca se encontraba en quiebra.

[59] Ya en la sección "*¡Y nos dieron la tierra!* La afectación agrarista…", de la primera parte de este capítulo, se mencionaron algunas de las "maniobras" más violentas de Matías Castellanos para conservar íntegro su patrimonio.

[60] Exp. 23/24497, AGA.

[61] *Cfr.* el Archivo Histórico de Localidades en la página web del INEGI.

te la solicitud el 9 de junio de 1981.[62] ¿Qué había pasado para que la solicitud de la primera ampliación de ejidos de este poblado fuera "negativa"? Lo que sucedió no fue otra cosa que un larguísimo rosario de corruptelas administrativas en diferentes tiempos y niveles institucionales ensartadas con el único fin de mantener la posesión de la finca El Momón en manos de la familia Castellanos-Domínguez.

Antes de continuar con la narración de la historia de la denegada ampliación del ejido, retomemos las operaciones de compraventa *registradas* en el RPP, porque nos darán un indicio de los problemas que enfrentaron los campesinos para hacer valer sus derechos agrarios. A diferencia de otras propiedades privadas que, en ese entonces, disminuían su extensión debido a afectaciones agrarias u operaciones de compraventa, El Momón aumentaba de tamaño. Así, en 1958 Ernesto Castellanos Domínguez, hijo de Matías Castellanos, compró a Arnulfo Aguilar Argüello 667-52-08 ha, es decir, una porción de la fracción Belén de El Momón que, en su conjunto, contaba con 2 782-6 300 ha. La operación de compraventa alcanzó un valor de $4 000 (*cfr.* el registro 32, sección primera del RPP, 8/V/1958).[63] En 1964 Matías Castellanos vendió a René Castellanos Domínguez la fracción Simón (¿o Dimán?) de la finca El Momón (en realidad fue Eduardo Culebro Domínguez quien compró el terreno en beneficio de René Castellanos Domínguez). En el documento no se mencionan las hectáreas de la transacción, sino sólo su valor: $4 500. En cambio se hace notar que, en ese año, la propiedad de Matías Castellanos constaba de 2 178-5 172 ha (*cfr.* el registro 60, sección primera del RPP, 27/V/1964). Quince años más tarde se registraron nuevos movimientos de propiedad en El Momón. Absalón Castellanos Domínguez adquirió de Artemio García Ruiz el predio Belén, es decir, 626-46-8 ha, por $188 000 (re-

[62] Exp. 25/24497, AGA.

[63] Sus colindancias eran: al norte con el terreno nacional denominado El Santuario, con el poblado El Rosario y con El Momón, de Matías Castellanos; al sur con Santo Domingo, de Anselmo Morales, y El Carmen, de Domínguez; al oriente con El Momón, de M. Castellanos, y el ejido El Momón; al poniente con el ejido Pachán, la finca La Floresta, de Eduardo Domínguez, y Patihuitz, de Guillén.

gistro 101, sección primera del RPP, 22/VI/1979). En 1990 el mismo general compró a Ernesto y René Castellanos Domínguez 543-69-40 ha de El Momón por $24 600 000 (*cfr.* el registro 139, sección primera, libro I del RPP, 22/II/1990).[64] En 1992 se dotó de tierras al ejido Matías Castellanos, beneficiándose de 1 127.568700 ha. Toda esta superficie provino de diferentes fracciones de El Momón, 506-43-25 ha de Belén; 259-97-06 de El Momón, y 361-16-56 de Cajampozo[65] (*cfr. Diario Oficial de la Federación*, 18/XI/1992).

En comparación con otras propiedades, en las que no se puede definir con exactitud qué sucedió con una porción relativamente pequeña de sus hectáreas por no hallarse la documentación completa en el RPP, en el caso de El Momón la situación resulta más complicada porque los documentos en dicho registro no sólo están incompletos, sino que ofrecen información confusa y contradictoria.[66] Por si esto fuera poco, el expediente del ejido Nuevo Momón en el AGA se halla incompleto. Mi hipótesis es que la documentación que tenía que ver con esta propiedad fue intencionalmente "desaparecida" para beneficiar a sus dueños y evitar toda acción agraria tendiente a satisfacer la solicitud de los campesinos. Las razones de esta presunción las podemos justificar retornando a la historia de la acción de la primera ampliación ejidal fallida llevada a cabo por los neomomonenses. Así, con el apoyo de la Confederación Nacional Campesina,[67] el 30 de enero de 1973, los campesinos de Nuevo Momón solicitaron la primera ampliación de su poblado, y señalaron como afectable el predio El

[64] Las colindancias que se consignan son: al norte con finca El Momón; al sur con finca La Pimienta, finca El Rincón, propiedad de Alicia Solís, y finca El Carmen; al oriente con La Laguna, de Raymundo Cruz López; al poniente con ejido Matías Castellanos Castellanos, antes fracción Belén.

[65] Cajampozo fue una fracción del latifundio donada a la SRA el 11 de marzo de 1987 por la familia Castellanos.

[66] A pesar de diversos intentos por hacer una cita con la familia Castellanos-Domínguez para entrevistarla y conocer la historia de su propiedad desde la perspectiva de sus experiencias, no me fue posible conseguirla.

[67] Según consta en una carta del Secretario General del Comité Ejecutivo Nacional de la priista CNC del 30 de marzo de 1973 (documento 618 (727.3)/38696).

Momón, propiedad de Matías Castellanos y Hermilia Domínguez de Castellanos. ¿Cómo era el poblado en esos años? El informe del censo agrario y recuento pecuario rendido por la CAM a finales de marzo de 1975 ofrece la siguiente descripción: una población de 406 habitantes, de los cuales 94 eran jefes de familia; entre ellos se encontraron 27 "campesinos capacitados". Además se cuantificaron 186 cabezas de ganado mayor; 209 cabezas de ganado menor, y 899 aves de corral. Y otro informe sobre el aprovechamiento de los terrenos ejidales, realizado a principios de 1978, da cuenta del tipo de cultivos existentes: maíz, frijol, café, plátano y caña de azúcar.[68]

El "Dictamen" negativo cita el mismo informe de 1978 en el que se enlistan tanto los ejidos definitivos circundantes a Nuevo Momón como los predios rústicos que eventualmente podrían ser sujetos a afectación agraria. Dentro de este último grupo sólo mencionaré los dos que nos incumben: Belén, propiedad de Ernesto Castellanos Domínguez, "con superficie de 2782-63-09 ha, clasificadas de agostadero cerril inaccesible con 13% laborable, dedicadas a la ganadería",[69] y la fracción El Momón, propiedad de René Castellanos Domínguez, "con superficie de 2178-50-72 ha, clasificadas de agostadero cerril con 15% laborable, dedicado a la ganadería". A pesar de las extensiones de los terrenos en principio afectables (4961-13-81 ha), el dictamen de la CAM del 14 de mayo de 1981 fue, como arriba anticipamos, negativo "en virtud de no existir dentro del radio legal de afectación tierras disponibles para satisfacer necesidades agrarias de los promoventes" (DCCA).

Ante la inconformidad de los neomomoneses, se solicitó a la "delegación agraria" la realización de "Trabajos Técnicos e Informes Complementarios", que asumió sus tareas ¡casi once años después! El 9 de octubre de 1992 se presenta el reporte de la delega-

[68] Agradezco a Carmen Legorreta Díaz haber puesto a mi disposición el "Dictamen" del Cuerpo Consultivo Agrario en torno a la petición de la primera ampliación ejidal de Nuevo Momón, SRA, 8 de junio de 1994. Gracias a este documento, citado a partir de este momento como (DCCA), se puede reconstruir parte de la historia de esta propiedad. La doctora Legorreta era entonces la asesora legal de los campesinos solicitantes como miembros de la ARIC-Unión de Uniones.

[69] El Belén era una fracción original del latifundio El Momón.

ción que inspeccionó los predios rústicos afectables. Transcribo sólo la información de nuestro interés:

> El Momón, propiedad del general Absalón Castellanos Domínguez,[70] contaba con una superficie de 543-60-40 ha, clasificadas 8-00-00 ha de temporal, 360-60-40 ha de monte alto, 40-00-00 ha de humedad, 65-00-00 ha de agostadero de buena calidad y 70-00-00 ha de agostadero de mala calidad; 14 ha se dedican al cultivo de maíz, café y plátano. Se observaron pastando en el resto de la superficie 180 cabezas de ganado mayor y siete de caballar; cuenta con tres casas habitación de madera con techo de lámina galvanizada y una más de bajareque con techo de lámina galvanizada, una caballería, un corral de manejo, de 25 × 25 metros, un embarcadero, un baño garrapaticida, divisiones de potrero, un abrevadero, una laguna artificial para la cría de peces y se observaron variedades de pino, roble y cedro. Está delimitado con alambre de púas de 5 hilos [DCCA].

En este mismo documento se hace referencia a un informe proporcionado por el RPP, el 11 de mayo de 1994, en torno a la "historia traslativa" del predio El Momón. En él se consigna una superficie de 2 178-51-72 ha, adquiridas en 1952 por Matías Castellanos Domínguez por sucesión de bienes de Belisario Castellanos Castellanos. A su vez, Matías Castellanos vendió la totalidad del

[70] El general Absalón Castellanos Domínguez fue gobernador del estado de Chiapas de 1982 a 1988 (por cierto, uno de los poquísimos titulares del poder ejecutivo estatal que ha podido completar su periodo como mandatario en el siglo XX). En el contexto de este litigio agrario debe recordarse que, en la madrugada del 1 de enero de 1994, los guerrilleros zapatistas tomaron como prisionero de guerra al ex gobernador, quien celebraba con su familia la fiesta de Año Nuevo justamente en su "rancho" en Las Margaritas. Castellanos Domínguez sería liberado a principios de febrero de ese mismo año en el ejido zapatista Guadalupe Tepeyac como signo de buena voluntad de los rebeldes y de que las pre negociaciones entre el gobierno federal y el EZLN marchaban por buen camino rumbo a los Diálogos en la Catedral de San Cristóbal de Las Casas, que iniciarían el 20 de febrero. Por su parte, el gobierno federal liberó a alrededor de una centena de indígenas zapatistas detenidos.

predio a René Castellanos en 1964, quien realizó las siguientes operaciones con las 2 178-51-72 ha: a "José Antonio Trujillo Villatoro le vende una superficie de 698-09-63 ha, quien la denomina 'El Yesquero' (4 de marzo de 1971)", y vendió, además, a Alfonso Domínguez Aguilar "una superficie de 698-09-63 ha, quien la denomina 'La Esperanza' (4 de marzo de 1971)". Ahora bien, continúa el documento,

> en el momento de la publicación de la solicitud (23 de mayo de 1973) e inclusive de la elaboración de la misma (30 de enero de 1973), el predio rústico denominado "El Momón", se componía de una superficie de 782-32-46 ha, siendo propiedad del señor René Castellanos Domínguez y no de los señores Matías Castellanos y Hermilia Domínguez de Castellanos […] [El] inmueble aludido es dedicado a la ganadería por su propietario, con 600 cabezas de ganado mayor y caballar, a la agricultura con cultivo de maíz, café y árboles frutales, y a la explotación forestal; además de haberse observado una casa de material con techo de teja, está cercado en su totalidad [DCCA].

Allí mismo se afirma que "con posterioridad a la fecha de la publicación de la solicitud del poblado", René Castellanos realiza una serie de transacciones con el predio en cuestión: en 1978 "dona" a la SRA 259-97-06 ha.[71] Además, en 1990 René Castellanos vendió al general Absalón Castellanos Domínguez 123 ha. Sorprendentemente, tales actos de compraventa fueron considerados "jurídicamente válidos, aunque éstos se hayan realizado con posterioridad a la publicación de la solicitud del poblado en análisis, toda vez que se trata de un predio inafectable desde su origen" (DCCA).

Sumando ventas y donaciones, René Castellanos Domínguez sólo conservaría como propiedad, de acuerdo con todo lo anterior, la cantidad de ¡399-35-40 ha! A pesar de la extensión de El Momón en 1971, la solicitud de los 22 campesinos "capacitados" fue, de nuevo, rechazada. En efecto, se afirma que

[71] Este terreno sería, a su vez, afectado para satisfacer las "necesidades agrarias de los campesinos del poblado 'Matías Castellanos'" por orden del Tribunal Superior Agrario en agosto de 1992.

> los predios rústicos de propiedad particular o poseídos por particulares, que se ubican dentro del radio legal de afectación o que son tocados por él, no resultan afectables en atención a su extensión, calidad, tipo de explotación y régimen de propiedad, tratándose de predios que se dedican a la ganadería, a la agricultura o a la actividad agropecuaria.[72]

Como era de esperarse, los neomomoneses se sintieron agraviados con el dictamen negativo, pero no perdieron el deseo de corregir el entuerto. De tal forma, en octubre de 1995 dirigieron al presidente del Tribunal Unitario Agrario, con sede en Tuxtla Gutiérrez, una serie de consideraciones en favor de lo que creían como su derecho.[73] En general, refutaban el DCCA señalando y corrigiendo las deficiencias de información en las que éste se basaría, pues no se habría realizado un análisis adecuado de los datos arrojados por la historia traslativa del predio El Momón. De acuerdo con ellos, no se especificó en el multicitado dictamen que Matías Castellanos Castellanos compró, en 1952, el predio "La Esperanza" con una superficie de 4107-51-72 ha. "De lo cual se desprende que Matías Castellanos Castellanos vende a René Castellanos Domínguez una superficie de 2178-51-72 ha, que posteriormente denominará 'El Momón'", según datos del RPP de mayo de 1964. Por tanto, Matías Castellanos aún poseía entonces 1939-00-00 ha. "Por lo que resulta impreciso el análisis que el Cuerpo Consultivo Agrario hace al manifestar que el señor Castellanos Castellanos era dueño únicamente de 2178-51-72 ha que posteriormente le fueran vendidas en su totalidad a René Castellanos Domínguez".

A las 1939 hectáreas de Matías Castellanos que quedaron sin mencionar e investigar por dicho cuerpo, se debían agregar, alegaron los campesinos quejosos, que René realizó dos "ventas simuladas" de fracciones de su terreno cada una con una extensión de 698-09-63 ha, para evadir la expropiación, a saber, las denomina-

[72] Se hace referencia a los artículos 249, 250, 251, 259 y 260 del Código Agrario vigente.

[73] Algunas fracciones de El Momón serían "invadidas" o "recuperadas" por las fuerzas zapatistas en 1994.

das El Yesquero y La Esperanza, adquiridas ficticiamente por José Antonio Trujillo Villatoro y Alfonso Domínguez Aguilar. En efecto, los vecinos de Nuevo Momón aseguraron, primero, desconocer a los "nuevos propietarios", y, segundo, que en la inspección de campo de la comisión no se encontraron deslindados los terrenos ni explotados, "lo que hace presumir la venta simulada". Además arguyeron los agraviados que René Castellanos realizó "ventas [del terreno en litigio] posteriores a la publicación de la solicitud"; invalidándose, por esta razón, la acción de compraventa. Si descontamos, entonces, el conjunto de terrenos de la "donación" de 1978 a la SRA y la venta al general Castellanos de 1990, y consideramos que sí hubo una venta simulada de El Yesquero y La Esperanza, en 1992 René Castellanos tenía, por tanto, 1 932-51-72 ha. Por si lo anterior no fuera suficiente, Ernesto Castellanos Domínguez poseía, entonces, una propiedad dentro del radio de afectación, pues allí se encontraba El Belén, con una extensión de 2 782-63-09 ha.[74] De tal modo, Ernesto y René Castellanos dominaban, juntos, 4 715-14-81 ha, a las cuales deben sumarse las 1 939 ha de Matías Castellanos. Todo ello hace, en conclusión, un total de 6 654-14-81 hectáreas del latifundio familiar El Momón.

Por desgracia carezco de la documentación restante sobre el proceso agrario seguido por los neomomoneses, así que desconozco qué sucedió con toda esta extensión de tierra. La única información con la que cuento es con una entrada de 1998 en el RPP, en la cual se constata que el general Castellanos celebró con el banco de Crédito del Istmo la venta de 525 ha en favor de los ejidos Nuevo Momón, Cruz del Rosario, Nuevo Paraíso y El Edén. El valor de la operación fue de $2 100 000 (*cfr.* el registro 540, sección primera, libro III del RPP, 30/VI/1998).[75]

[74] Exp. 228/95, Juicio Agrario, 27 de octubre de 1995. Agradezco a Carmen Legorreta Díaz haber puesto a mi disposición este documento.

[75] Si los pobladores de Nuevo Momón pudieron ejercer su derecho, lo más probable es que se hayan beneficiado sólo de una parte del total de la superficie del latifundio, dedicándose el resto de éste a satisfacer las demandas de ejidos vecinos como Cruz del Rosario, Flor del Río, San Lorenzo, Nuevo Paraíso y El Edén.

La colonización de la selva

> *Cuando más adelante, después de las obligadas consideraciones, me hice cargo de mi situación, de cómo había sido arrojado a este espantoso lugar, lejos de toda esperanza de socorro y posibilidad de salvación, tan pronto como vi una perspectiva de vivir y no morir de hambre y de frío, todo el sentimiento de mi aflicción se esfumó. Empecé a encontrarme a gusto, me puse a trabajar para conseguir mi sustento y para defenderme, y estaba muy lejos de estar afligido por mi situación, como si fuese una sentencia del Cielo o la mano de Dios levantada contra mí.*
>
> Daniel Defoe

Entre el rancho y el ejido: el sistema de organización social de los *encabezados*

Es verdad que para el tojolabal la finca era un mundo agresivo y explotador; no obstante, también era un universo familiar y seguro. Por esta razón, el "abandono" de la hacienda implicó una ruptura con ciertos hábitos y creencias muy enraizados, con el fin de aventurarse hacia lo desconocido y hostil del medio selvático en busca de una nueva vida. Como vimos anteriormente, la primera oleada de "ejidización" de la tierra en Las Margaritas se hizo a costa de las fincas. Una vez que este recurso empezó a escasear y, al mismo tiempo, la población campesina a crecer, la necesidad de más tierra se hizo de nuevo patente. Las ampliaciones ejidales fueron la estrategia más razonable para satisfacer la expectativa de más tierra, pero una vez que la propiedad social empezó a predominar sobre la privada en la antigua franja finquera, se hizo evidente que la tierra sólo podría encontrarse en los casi vírgenes terrenos nacionales de la Selva Lacandona. Ahora bien, a diferencia de los baldíos que se transformaron en ejidatarios conservando,

más o menos intacta, la población de sus comunidades en las nuevas colonias asentadas en las superficies de las antiguas fincas donde habían vivido y trabajado por generaciones, la población de lo que serían los futuros ejidos en la región selvática tuvo un origen más heterogéneo; es decir, no necesariamente provenían todos de las mismas fincas. Las poblaciones se constituían, más bien, de los minúsculos grupos de colonizadores pioneros que lo mismo habían salido de las fincas, como también les podía haber precedido la experiencia laboral en rancherías y hasta en ejidos de diferentes zonas de Las Margaritas o del estado mismo, hasta asentarse definitivamente en una comunidad como ejidatarios. Para ilustrar lo anterior revisemos dos casos, el de San José Nueva Esperanza y el de Cruz del Rosario, como ejemplos de los modos diversos de colonización y formación de ejidos.

Algunas de las primeras tierras expropiadas y repartidas entre los campesinos peticionarios eran fracciones de las fincas que, si bien eran importantes en extensión, dejaban mucho que desear en cuanto a su calidad; de tal suerte que la afectación no podría ser tan grave, en términos económicos, para el finquero expropiado, como tampoco era significativo el beneficio para los ejidatarios. Éste fue el caso de los pobladores de la comunidad San José Nueva Esperanza, cuya doble historia de colonización tiene causas comunes.[76] San José fue fundado, básicamente, por dos grupos de colonizadores con orígenes distintos. El primero provenía del ejido Gabino Vázquez, y el otro del ejido La Libertad, este último

[76] El 2 de septiembre de 1963 los pobladores de la colonia agraria San José la Esperanza solicitaron al gobernador de Chiapas una dotación de tierras ejidales. El 18 de febrero de 1965 se concedió a los 57 "capacitados" una superficie total de 2 929-00-00 ha por concepto de dotación ejidal, las cuales fueron tomadas, en su totalidad, de terrenos propiedad de la nación (exp. 2179-D, 20 de agosto de 1966). El 5 de junio de 1968 los pobladores solicitaron la "ampliación del ejido" al gobernador estatal. La resolución presidencial correspondiente se hizo pública el 3 de marzo de 1980 a través del *Diario Oficial de la Federación*. La superficie de ampliación consistió en 834-00-00 ha tomadas de terrenos nacionales (*cfr.* exp. 2179-A, ejido San José Nueva Esperanza, acta de ampliación de ejido, SRA, 6 de febrero de 1980).

formado mediante la afectación de la finca San Joaquín, de Matías Castellanos.[77]

> Lo que sintieron [los campesinos provenientes de Gabino Vázquez] es que el trabajo [en la colonia] era muy pesado [por la calidad de la tierra], porque se requieren abonos y también que trabajes dos veces para hacer la milpa, porque una sola vez no da. Esa situación los obligó a buscar nuevas y mejores tierras. La forma de cultivar era muy costosa, por lo que se decidieron a venir a ver si era verdad lo que [los comerciantes itinerantes] decían de los nacionales. Por eso mandaron al comisariado para ver si la tierra está buena. Más o menos en 1966 se realizó el primer viaje para ver esta población. La comisión vio que de por sí realmente era cierto que existían tierras nacionales, y se le avisó a toda la comunidad, que es donde vivían antes [en Gabino Vázquez]. Entonces se hicieron comisiones como de siete personas que vinieron a hacer un pequeño trabajo de milpa para que se mantenga el que después, de veras, va a venir a poblar la tierra. Las comisiones tapiscaban y almacenaban el maíz cosechado en la troje. Allí lo tenían guardado y regresaron para decir "¿quién realmente quiere venir a vivir para poblar la colonia?" Así fue que llegaron los primeros pobladores a trabajar aquí [entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003].

Por su parte, el otro grupo originario del ejido La Libertad "sintió" que aún "estaba muy sujeto a la finca San Joaquín", para la cual "todavía seguían trabajando", porque la tierra ejidal era "pura serranía, puro pedregal". Evaluando esta situación, algunos de los nuevos ejidatarios decidieron regresar "con el patrón, porque él iba a dar tierras, casas y todo", por lo que siguieron "trabajando gratis, porque casi no les pagaba nada". Igual que los campesinos de Gabino Vázquez, los de La Libertad escucharon con

[77] En 1939 el ejido La Libertad (hoy, La Nueva Libertad) recibió 1 180 ha (*cfr. Diario Oficial de la Federación*, 27/VII/1939); por su parte, el ejido Gabino Vázquez fue dotado, en 1949, con 331-20 ha (*cfr. Diario Oficial de la Federación*, 21/I/1949).

atención la información sobre los "nacionales" y un grupo de ellos decidió colonizarlos para obtener mejor tierra, formándose, así, lo que más tarde se denominaría San José Nueva Esperanza (entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003).

Retomemos ahora algunos testimonios personales de pobladores del ejido Cruz del Rosario acerca de la manera en que llegaron a incorporarse a su actual comunidad, como el de Ricardo Aguilar Velásquez:

> Yo nací en la ciudad de Comitán. Mi papá era muy chambeador y se iba a trabajar a tierra caliente, pero un día le pegó la fiebre y murió. Yo era muy chamaquito, como mi hermanito y mi hermana, y mi mamá se quedó sola. Un ranchero llamó a mi mamá como criada, y así nos fuimos a La Florida, como se llamaba su rancho, en la selva. Allí dilatamos muchos años hasta que nos aburrimos y nos fuimos a otro rancho que se llama Santa Isabel, que era terreno nacional. Allí dilatamos también. Había mucho trabajo porque era puro monte. Pero también nos aburrimos; y otro señor quería otra vez criada en El Refugio. Mi mamá nos mantenía con su sueldo; y aunque yo también trabajaba, no recibía dinero por encerrar en el corral 30 borregos y ordeñar 30 vacas. La leche la cuajábamos y hacíamos queso en bola y lo mandábamos a Comitán, porque allá estaban los hermanos del patrón. Como ya estaba más grande, me vino el pensamiento y me dije que ya no podía aguantar [la situación], porque yo no recibía sueldo. Entonces le dije a mi mamá que me iba al nacional, justamente a este lugarcito [es decir, Cruz del Rosario], en donde un domingo pedí mi ingreso. Antes eran dos personas las que mandaban en este terreno y las que me dieron mi ingreso, así que me dijeron "venite porque hay trabajo, hay tapisca, hay que sembrar frijol. Vení, pues". Mi mamá y mis hermanitos se quedaron en El Refugio; pero yo ya tenía quién mi hiciera el *lonche*, porque la gente con la que estaba me mantenía. Me quedé aquí y ya no volví. Se trabajaba mucho, porque en ese tiempo era pura rozadura de la milpa. Cuando ya estaba grande el maíz, había que limpiarlo. Antes no había abono ni fumigaciones. Sólo se sem-

> braba y se esperaba el maíz. Y, además, había que quitar el monte [es decir, talarlo] [entrevista colectiva en el ejido Cruz del Rosario, 7 de julio de 2004].

"Yo era de la finca El Momón; allí trabajaba con el viejito don Matías Castellanos", rememora Ricardo Jiménez Moreno:

> La gente se aburrió porque el trabajo era puro regalado, puro baldío, por lo que algunos se fueron, incluyendo a mi papá, al rancho San Isidro, donde había unos platanares grandes. Pero mi papá no se halló y se regresó a trabajar con don Matías. Le pagaba un tostón, pero se aburrió de tener patrones y vino a pedir entrar aquí [al "nacional", que sería más tarde Cruz del Rosario] al encargado, a Clemente, a los "encabezados", pues. Entonces, mi viejito fue aceptado y ya tenía casa y hasta su cuche que lo trajo de la finca, que era su renta, pues lo engordaba y lo vendía a 10, 15 o 25 pesos [entrevista colectiva en el ejido Cruz del Rosario, 7 de julio de 2004].

"Yo también nací en Momón, pero en verdad me crié en el rancho de Peñas", cuenta Enrique Cruz Vásquez:

> Como el rancho estaba cerca de aquí [es decir, Cruz del Rosario], veníamos con el ganado de don José y nos dimos cuenta que había nacionales. Así, pues, los viejitos se aburrieron y fueron a buscar nacionales. Cuando llegamos, ya había como 15 personas en [Cruz del Rosario]. Los encabezados eran dos y se les pedía entrada para vivir aquí. Si decían que sí, te aceptaban. Así que mi papá, mi mamá, mis tres hermanas y yo nos quedamos aquí. Tomamos montes e hicimos nuestros acahuales [entrevista colectiva en el ejido Cruz del Rosario, 7 de julio de 2004].

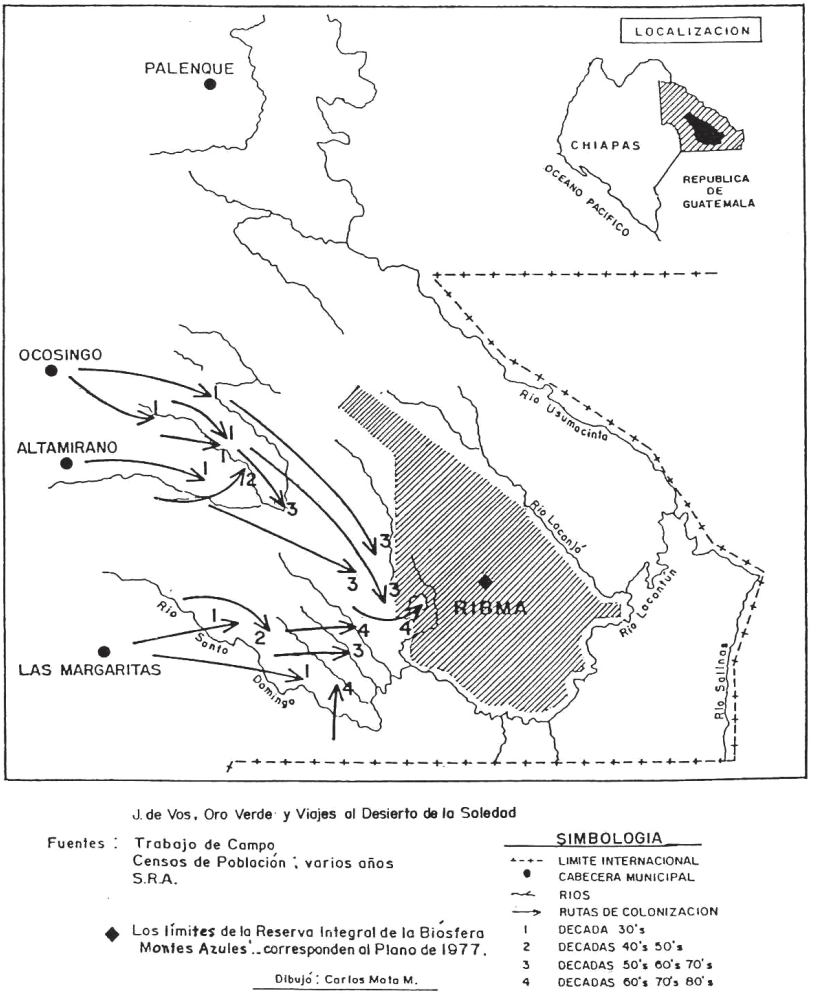
Los "encabezados" eran los primeros colonos que tomaban posesión de los terrenos nacionales. Su autoridad se basaba *únicamente* en este hecho. "Nadie elegía a los encabezados. Más bien ellos vinieron a posesionarse en el terreno nacional. Esas dos personas tenían la autoridad, porque ellos fueron los primeros que

llegaron a estas tierras. Como los encabezados iniciaron el poblado, tenías que hablar primero con ellos para integrarte al grupo." Si había problemas que resolver o conflictos que dirimir, ellos tenían la última palabra. No eran patrones, pero sí "los que mandaban", y se les obedecía por el "respeto" de haber sido ellos los primeros pobladores del lugar. El terreno nacional que dirigían era una especie de rancho, donde no había todavía parcelas. Los que solicitaban su ingreso a los encabezados se sometían a su mando y les "ayudaban" con la "cooperación para la contribución" por el uso del terreno nacional. Entonces era "barato", pues se cobraba "uno o dos pesos". La contribución se pagaba en Comitán con "los licenciados". Una vez recibido el permiso para asentarse, las personas de nuevo ingreso desmontaban los cerros y hacían sus acahuales, tomando tanta tierra como quisieron siempre y cuando tuviesen el permiso expreso del encabezado.

> [El que] le echaba más ganas, tenía más tierras porque de él era ese trabajo. Se tumbaban árboles grandes, y el más chingón tumbaba más. Si los encabezados son más haraganes y no quieren tumbar árboles, les ganan los nuevos que están llegando.[78] Así fue abundando la gente. Cuando empezamos a trabajar aquí, se cultivaba puro maíz, frijol y *botín* [es decir, *granudo*]. No sembrábamos café porque no daba y no vale. ¿Para qué vamos a sembrar, entonces, café si valía 10 o 15 pesos el quintal? Del maicito sacábamos bastante y engordábamos a nuestros *cuches* [cochinos o cerdos] que los vendíamos para arroparnos. Sólo la milpa y el cuche vendían, aunque también [un poco] el plátano [entrevista colectiva en el ejido Cruz del Rosario, 7 de julio de 2004].

[78] El mismo principio de apropiación y distribución de la tierra se siguió una vez que se creaba el ejido a pesar de las estipulaciones inequívocas de la resolución presidencial, que siempre dota parcelas de igual tamaño al mismo número de beneficiados. "Todavía hoy se respeta a los que hicieron sus acahuales y sus terrenitos para la montaña" (entrevista colectiva en el ejido Cruz del Rosario, 7 de julio de 2004).

Mapa 3. Rutas de colonización en los municipios de Ocosingo y Las Margaritas, Selva Lacandona, 1930-1980



Fuente: Xóchitl Leyva, "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", en Viqueira y Ruz (1990, p. 377).

La domesticación de la selva

> *Cuando uno contempla inmutable en el profundo cielo por mucho tiempo, entonces, por alguna razón, se fusionan los pensamientos y el alma en la conciencia de la soledad. Uno empieza a sentirse insalvablemente solitario; y todo lo que antes se encontraba cerca y considerábamos familiar, se retrae hacia una lejanía infinita y pierde su valor. Las estrellas, que desde hace miles de años observan desde el cielo, el mismo cielo incomprensible y la atmósfera —indiferentes ante la breve vida del hombre— se tornan opresivos, cuando se les confronta en la soledad y se intenta descifrar su sentido, atormentando el alma con su silencio. Entonces, reflexionamos sobre la soledad que nos espera a cada uno de nosotros en la tumba, y la realidad misma de la vida se nos antoja desesperante, espantosa.*
>
> Anton Chejov

Animados por la esperanza de convertirse en campesinos libres, unos cuantos pioneros valientes y decididos —"eran muy pocos cuando llegaron, como cuatro nada más. Ya más tarde, pasados los años, empezaron a llegar otros" (entrevista colectiva en el ejido El Porvenir, 9 de abril de 2003)— fueron los que buscaron lugares propicios —"es que allá no había río y no salía bien el maicito, por lo que teníamos que seguir buscando" (entrevista colectiva en el ejido La Realidad Trinidad, 7 de abril de 2003)— e hicieron el trabajo preliminar de domesticar la selva para allanar el camino de la colonización de los nuevos pobladores que, lenta, pero continuamente, se establecerían en este territorio. Cuando los colonos pioneros llegaron a la selva vinieron

> a hacer milpa primero y a dejar también hecha la casita. Así dejamos listo el terreno; y tardamos como un mes para regresar a

> buscar algo en la ciudad, o sea las cositas que sí iban a servir por acá [en la selva]. También nos trajimos a nuestra compañera para vivir aquí. Así sufrimos en ese tiempo, porque sabíamos que había tierras para trabajar. Y poco a poco se fueron juntando personas para poblar este lugar [entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003].

Incomunicados, en medio de la verde y sublime nada del Desierto de la Soledad, como era conocida la selva en la segunda mitad del siglo XIX, la búsqueda de la ansiada tierra resultó una empresa difícil, pues no había caminos ni puntos de referencia que auxiliaran. Abundante en tierra "sin dueño", el nuevo entorno no era, empero, un lugar fácil de habitar: "Era pura montaña, porque no había acahual [en este caso, tierra de cultivo]",[79] comenta un tojolabal haciendo referencia a las condiciones difíciles en el inicio de la domesticación agrícola del espacio selvático de las cañadas (entrevista colectiva en el ejido La Realidad Trinidad, 7 de abril de 2003). La flora y la fauna eran ajenas a la experiencia tojolabal; los ciclos naturales, esenciales para la labor rural, no se ajustaban a los conocimientos útiles para otras latitudes. La impresión que dejó en su espíritu el primer contacto con la exuberante e ignota Selva Lacandona era, muchas veces, a juzgar por sus testimonios, más cercana al terror y miedo que a la esperanza y alegría:

> Sufrimos en esos tiempos porque éramos pobladores nuevos, pues no sabíamos en qué parte de la tierra se podía producir mejor. Así pasamos mucha hambre, porque a veces no se cosechaba bien el maíz [ya que] hay pedazos de tierra que son poco fértiles y no

[79] El "acahual" es la tierra ("milpa") desmontada ("monte tumbado") sin trabajar (en "descanso") con el fin de que en ella crezca la "vegetación secundaria" y la tierra recupere, así, su fertilidad para ser utilizada, más tarde, otra vez como terreno de cultivo. El periodo de "descanso" de la tierra depende, por lo general, de la presión demográfica sobre ésta. En los inicios de la colonización de la selva, los campesinos dejaban descansar la tierra entre 10 y 20 años. Hoy día, el periodo se ha reducido entre dos y cuatro años, en promedio, con la consecuente baja de fertilidad y productividad de la tierra "cansada". Le agradezco a Carmen Legorreta Díaz esta información.

> dan nada de maíz. Entonces teníamos que comer una frutita que se llama *axach* de un árbol que las tira al suelo, porque no había otra cosa de comida. Por eso sufrimos en esos años. Ahora es muy diferente, porque ya sabemos en qué parte el terreno sí sirve y en cuál no. Antes éramos meramente nuevos, por lo que íbamos investigando dónde se consigue mejor cosecha [entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003].

Los campesinos de El Porvenir recuerdan de la siguiente manera los principios de la colonización: entonces "hubo un poco de miedo, porque había mucho tigre y entraba hasta en la casa y se comía nuestros perritos y cuches. El cangrejero también se acababa las gallinas. Entonces teníamos mucho miedo, pero poco a poco nuestros abuelitos fueron acabando el tigre" (entrevista colectiva en El Porvenir, el 9 de abril de 2003). Muchos no resistieron los rigores de la selva ni el aislamiento y la soledad, por lo que prefirieron retornar al conocido y protector mundo de la finca: "cuando escucharon pues la noticia de que aquí había tierras [nacionales], entonces nos decidimos a venir a ver. Más o menos vinieron como 10 a colonizar, pero no todos se hallaron por acá, no todos resistieron el sufrimiento y algunos se regresaron. Después vinieron otros, y así se fue viendo realmente quién sí va a resistir el sufrimiento para poblar el nuevo poblado" (entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003). Así, en la primera etapa de la colonización únicamente los más motivados persistieron en su empeño. Por eso su tesón creó las condiciones de la anhelada vida nueva.

Ahora bien, al arribar los colonizadores a la selva, no encontraron más que un inmenso espacio despoblado —"no hay gente, no había nada" (entrevista colectiva en el ejido El Porvenir, 9 de abril de 2003)—[80] que, de inmediato, ofrecía condiciones poco

[80] Conforme la selva se iba poblando, las colonias posteriores, a diferencia de las primeras, contaron con los beneficios de la vecindad de las comunidades más antiguas y el trabajo pionero de domesticación que realizaron: apertura de veredas y caminos rurales, apoyo en situaciones de emergencia, transmisión de experiencia y conocimientos básicos para la vida en el nuevo entorno, entre otros. Pero la solidaridad estaba también enmarcada en un

propicias para la agricultura: "Había que talar, porque todo era pura montaña y no había nada de acahual" (entrevista colectiva en el ejido El Porvenir, 9 de abril de 2003).[81] La situación geográfica de las cañadas, sin caminos e incomunicadas, obligó a los pobladores a renunciar a los pocos bienes, servicios, comodidades y seguridades de los que gozaban en la finca, para adaptarse, tanto física como mentalmente, a un ambiente para el cual tenían que empezar a construir una nueva realidad social para poder sobrevivir con base en el aprendizaje de la domesticación de la Lacandonia:

> Entonces hacíamos seis días para llegar a la colonia. Se viajaban seis días con las mujeres. Sufríamos mucho, porque no podíamos traer lo que nos podía servir para vivir acá. Casi un año tomamos nuestro cafecito amargo, sin dulce, pues pasó un tiempo hasta que pudimos sembrar y cosechar la caña y empezar a tener dulce. No se podía traer costales de azúcar, sal o jabón, porque había que cargarlo y el camino era muy largo. A veces alguien traía un kilito de azúcar, pero se acababa muy rápido. Antes no teníamos jabón, y las mujeres usaban la fruta de un arbolito, que llamamos jaboncillo, para lavar la ropa. Nada se podía traer; además, de todas formas no teníamos dinero para comprar. Éstas eran las cosas que sufrieron las gentes para venir a poblar acá [entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003].

A pesar de que la colonización fue promovida a través de políticas públicas que permitieron la expansión de la franja agropecuaria a costa de los terrenos nacionales, la presencia institucional del gobierno era *nominal*. En relación con el Estado mexicano, el espacio social que los colonos configuraban en las cañadas lacan-

---

contexto de competencia por la tierra. En efecto, los nuevos colonos eran también vistos como posibles adversarios. "Todos los que salieron primero quedaron un poco más cerca, y hay otros que ya no encontraron terrenos aquí, porque ya no había nacionales, por lo que se fueron metiendo más adentro de la selva, hacia El Porvenir y La Realidad" (entrevista colectiva en el ejido Cruz del Rosario, 7 de julio de 2004).

[81] De acuerdo con un campesino, un hombre con un machete puede talar una hectárea de bosque en 14 días.

donas era, en gran medida, autónomo. "Para los que fundaron pues aquí, el gobierno no dio ley, por eso el que quería trabajar tenía que buscar su propia tierra" (entrevista colectiva en el ejido El Porvenir, 9 de abril de 2003). Esta autonomía, en realidad, significaba estar, de manera literal, abandonados a su propia suerte. Y su fortuna era muy adversa en cuanto a la mera adaptación a la selva. Por supuesto, los servicios de salud estaban fuera de alcance: "antes se enfermaba mucho la gente de paludismo. A veces íbamos a Las Margaritas, pero allí el niño se moría. Todos nos morimos de paludismo, porque no había médicos ni medicinas. Muchos niños se morían apenas tres días después de nacer" (entrevista colectiva en el ejido La Realidad Trinidad, 7 de abril de 2003).

Ante la precariedad de la existencia, el aislamiento físico y la inexperiencia, la única forma de sobrevivir y de hacer viable el anhelo de la vida libre más allá de la finca fue echar mano de los pocos recursos con los que contaban los primeros pobladores; en especial, de uno de ellos: la solidaridad. En efecto, la solidaridad, organizada en forma de comunidad, sirvió como un modo de garantizar, internamente, cooperación y ayuda en la vida diaria de las familias ante todo tipo de tareas y adversidades, así como de protección frente a las agresiones externas. Y estas últimas se presentaban en la forma de violencia física por parte de algunos rancheros o de abusos y engaños de los intermediarios comerciales. Por ejemplo: "cuando todavía se estaban poblando los ejidos, el cacique nos amenazaba. Los caciques siempre están armados y la gente de las comunidades estaba indefensa. Así, en ocasiones a algunos los chicoteaban, porque veían que era gente humilde y abusaban de ella. Pero la gente empezó a organizarse como comunidad para evitar que se hiciera daño a su gente" (entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003). O sucedía, también, que "algunos coyotes venían a comprar el producto, pero ¿a cambio de qué? De puro trago. Entonces engañaban a la gente, pues en lugar de que les dejaran dinero, les dejaban el trago, una botella, mientras que ellos pagaban con una caja de café o un puerquito. De verdad les robaban" (entrevista colectiva en el ejido La Realidad Trinidad, 7 de abril de 2003).

En este sentido, los miembros de la comunidad tenían que

aprender y asumir responsabilidades que anteriormente eran del "patrón" en su dominio: la protección de "sus" indios ante agresiones foráneas, ya fuesen éstas en forma de violencia física, fraudes de comerciantes o abusos de funcionarios públicos. Esto explicaría la "ingenuidad" de los colonos en sus primeras experiencias con el mundo ladino en la selva. De tal forma, el trato directo con los ladinos fue difícil para los tojolabales libres justo por la inseguridad de la nueva situación de interacción sin la intermediación ni la protección del finquero. Por eso, hubo de pasar cierto tiempo de aprendizaje para no ver más en el "ranchero" al antiguo "señor patrón"; ni en sus amenazas, "órdenes" que se debían cumplir "sin chistar"; y tampoco en sus violentas "provocaciones", arbitrariedades que deberían soportar sumisamente.[82]

En los laberintos del Leviatán: la lucha por la regularización de la tierra

> *Ningún gobernante —sin importar que fuese el más sabio de todos los legisladores y soberanos— tiene la posibilidad de suprimir el mal aun si acotase a los peores servidores públicos en su radio de acción mediante el nombramiento de otros funcionarios como sus supervisores. Todo carecerá de éxito hasta que cada uno de nosotros considere que se deba sublevar contra la mentira, así como el pueblo se ha rebelado contra sus enemigos en los periodos de la revolución.*
>
> Nikolai Gogol

Tanto por cuestiones de crecimiento demográfico, como por la necesidad de reorganizar la vida colectiva de los colonos, éstos decidían, tarde o temprano, su constitución como ejido con la espe-

[82] La violencia en la zona de las cañadas tojolabales de Las Margaritas no alcanzó el grado extremo de otras regiones de Chiapas, en las que también

ranza, también, de que la tierra que laboraban y habitaban se regularizara legalmente como propiedad social. Así, se transitó del sistema de organización de los encabezados al de los ejidatarios.

> Después de que hicimos bastantes acahuales y trabajitos, se pensó, pues la gente lo pidió, en hacer una colonia, en donde todos vamos a mandar y no sólo el encabezado. Así se gestionó el ejido. En la colonia todos mandábamos y cooperábamos más parejos. Los encabezados y otros más de la colonia empezaron los trámites de la solicitud de la dotación ejidal. Entonces ya no teníamos encabezados, porque se nombró un comisariado para que ellos vieran todos los trámites y los problemas del ejido. Fue así que ya todos mandábamos, pues teníamos la palabra para hablar. Fue, entonces, un acuerdo de todos hacer un ejido, incluyendo a los encabezados, que también dieron su palabra para que no nada más ellos, sino todos, fueran dueños de la tierra [entrevista colectiva en el ejido Cruz del Rosario, 7 de julio de 2004].

Ignorantes de la situación política nacional y estatal y, por tanto, desconocedores de sus nuevos derechos políticos y de las oportunidades sociales y económicas que abría la política agrarista procampesina, debido a su confinamiento al universo de la finca, los "baldianos" accedieron a la buena nueva justo por la operación de redes sociales en las que participaban abocados a las labores agrí-

los ex peones acasillados luchaban por tierra, generando reacciones de fuerza por parte de los terratenientes. Esto se debió, precisamente, a que las "nacionales" no eran tierras en disputa y realmente carecían de propietarios, lo que evitó que se desatara un conflicto abierto y sangriento entre los pobladores de la selva. De cualquier forma, en San José Nueva Esperanza se recuerda un enfrentamiento violento en 1977 que marcaría la historia de la región y fortalecería a la Unión Ejidal Quiptic: "En un pueblo que se llama Nueva Providencia eran amenazados por el patrón, pero como ya tenían contacto con la Quiptic, lo amarraron y hubo pelea con garrote. Por eso trajeron a los soldados del gobierno" (entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003). Sobre los acontecimientos en La Nueva Providencia, en el que "seis policías resultaron muertos en el choque que tuvieron con los campesinos", consúltese Tello Díaz (2000, pp. 84 y ss.).

colas.[83] Así, recuerdan que "escucharon que por aquí hay todavía nacional, tierras nacionales que no tienen dueño, gracias a unos comerciantes que andaban en las partes donde ya había comunidades" (entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003). Ante la abundancia de terrenos libres en los "nacionales" expresa un campesino: "¡Uh!, el nacional estaba libre hasta Veracruz. ¡Veracruz, Santa Lucía, Rosario y Río Blanco fueron los primeros que llegaron antes que nosotros!" (entrevista colectiva en el ejido El Porvenir, 9 de abril de 2003). Así, la repartición de la tierra entre los colonos selváticos fue, en un principio, generosa, pues los límites que encontraban eran, por un lado, su capacidad de trabajar y cultivar determinada extensión de campo y, por el otro, el respeto de la tierra en posesión por una colonia vecina, si es que para entonces ya la había. "Ahí vamos haciendo [es decir, delimitando] los terrenitos, pues no tienen dueño", y de esta manera, se iba extendiendo el ejido hasta que "vino Guadalupe Tepeyac [el ejido vecino] y se fue a parar todo el terreno [para demarcar límites]. La brecha también la hicimos con El Porvenir. Desde entonces la abrimos cada seis meses para dejar bien el límí-

[83] Ahora bien, la colonización de la Selva Lacandona fue factible gracias a la puesta en juego de las múltiples redes familiares, vecinales y comunales que se generaron con paciencia en las rutinas cotidianas durante los tiempos del "baldío" y en los primeros años de la formación de colonias agrarias en la antigua franja finquera. En efecto, la vida comunal tojolabal no desapareció en la finca, pero sí se vio trastocada y reorganizada en función de las demandas y exigencias del terrateniente. Y aunque el total de la existencia de los "baldianos" trascurrió prácticamente dentro del estrecho mundo de la finca, las necesidades comerciales del latifundio obligaban a entablar contactos con el "mundo externo" de los poblados, fincas y ciudades cercanas. El "trajín" cotidiano para la compra y venta de productos se traducía no sólo en redes comerciales sino también de comunicación, que se empalmaban con las redes familiares y vecinales dentro de la finca, así como muy endeblemente con las más amplias redes institucionales, gubernamentales y eclesiales. Así, es verdad que el horizonte de experiencia del peón acasillado estaba constreñido a la finca, pero justo ese entrecruzamiento de redes tenía el potencial, en determinadas circunstancias, de ampliarlo de manera significativa —como sería en el momento de la salida de la finca.

te" (entrevista colectiva en el ejido La Realidad Trinidad, 7 de abril de 2003).[84]

Sin embargo, la situación de la tierra era incierta. Las colonias existían sin un reconocimiento oficial que garantizara la propiedad sobre la misma, por lo que se hizo un imperativo regularizarlas para evitar expulsiones o expropiaciones del que ya, para entonces, empezaban a apreciar como su "hogar". De manera similar a lo que sucedió en otras zonas de la república, la lucha de los campesinos tojolabales por el reconocimiento de su tierra como ejido fue larga y tortuosa. "Lo que hacía falta eran los papeles de que sí rigiera que éramos los dueños de estas tierras." De tal suerte, cada colonia, en forma individual, organizó comisiones "para ir a la Reforma Agraria para agilizar los papeles que faltaban, pero no nos daban respuesta. Nos decían 'ahí viene [el documento] para el otro mes', y llegaba al otro mes y le decían 'ahí viene para el otro'. Ansí fueron pasando años y años y años hasta que el asunto se resolvió" (entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003).

La regularización de la situación jurídica de las tierras se hizo en el marco del Código Agrario. La norma legal exigía un mínimo de 20 ejidatarios (los denominados "capacitados") para oficializar la posesión de la tierra en esta figura, por lo que había que completar el número de solicitantes. Ello en ocasiones fue posible gracias a las relaciones, en realidad más bien escasas, pero muy útiles en su momento, que se tendieron con otros núcleos de pobladores en situación semejante. Aquí también jugaron un papel significativo las redes sociales que surgían del trabajo y la vida cotidianos de los colonizadores: "como los que vinieron a poblar por estos rumbos vivían cerca de otro grupito, se encontraban y se ponían a platicar que necesitaban más dueños para completar

[84] Así, conforme aumentaba la población de la comunidad, se destinaba más tierra al cultivo, pero siempre dentro de los límites de la colonia; es decir, una parte de los terrenos comunales, por ejemplo una parte del bosque, se daba a una nueva familia. "Sí, porque hay veces que los más viejitos [es decir, los primeros pobladores] tienen ya más hijos, unos cuatro o cinco hijos, por lo que se tienen que abrir nuevas tierras para el cultivo y repartirlas. Así se fue acabando el monte y el ejido fue ampliándose poco a poco" (entrevista colectiva en el ejido El Porvenir, 9 de abril de 2003).

y poblar el ejido" (entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003).

Ahora bien, lidiar con una burocracia lenta, insensible, corrupta y lejana se hacía más engorroso: "Nos vamos a México, y nos decían que 'ahí no está el trámite, [sino] en Oaxaca'; pasamos a Oaxaca y nos repetían 'que ahí no está, [sino en] Comitán'. Era una chinga lo que nos hacían" (entrevista colectiva en el ejido El Porvenir, 9 de abril de 2003). Además, los trámites y gestiones se tenían que hacer, exclusivamente, en español, una lengua que apenas comprendían y en la que eran presa más fácil del abuso y el racismo: "a las comisiones les costó mucho hacer su trabajo, porque antes no entendían el español y no lo podían hablar. Eso es lo que más sufría, porque iban a la oficina y no comprendían lo que les decían. Como no podían hablar más, los compas no tenían ni qué decir; y con lo que les decían [los funcionarios públicos] se regresaban a la comunidad y, luego, se tenía que hacer otra cooperación para hacer otro viaje. No era nada fácil" (entrevista colectiva en el ejido La Realidad Trinidad, 7 de abril de 2003). Para campesinos dedicados a la agricultura de subsistencia —con escasa capacidad de ahorro, pocas oportunidades de comercializar con ventaja alguna parte de su cosecha, o de emplearse como jornaleros mediante la migración— organizar las comisiones para agilizar el reconocimiento del ejido suponía la erogación de sumas importantes de dinero para proveerlas de pasajes de transporte, viáticos y de los recursos necesarios para pagar trámites y, además, poder satisfacer las exigencias venales de los burócratas de todos los niveles y funciones:

> Me acuerdo un poco que, cuando vino el último ingeniero a sacar un croquis para gestionar más rápido los papeles, nos pidió diez mil pesos; entonces la gente dijo: "¡no vamos a encontrar tanto dinero!" Más o menos rebajó [el ingeniero] como a la mitad, cinco, seis mil. Lo único que decía es que si no le dábamos ese dinero, no se iba a resolver lo de los papeles del ejido [entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003].[85]

[85] Un registro detallado sobre las venalidades y abusos de funcionarios públicos a costa de los campesinos tojolabales puede encontrarse en Martí-

En fin, tras un largo periodo desgastante y desesperante por el reconocimiento de su tierra, las colonias se transformaron en ejidos cuando obtuvieron los "papeles" que así los acreditaban.

En el contexto de esta nueva situación legal, las relaciones con el Estado aumentaron y, aunque la presencia efectiva de éste era más bien esporádica y muy puntual, como veremos en el tercer capítulo, ésos fueron los primeros esfuerzos estatales por hacer valer su soberanía mediante el ordenamiento y la reglamentación de la vida social en la región. El gobierno era representado por el maestro rural (Secretaría de Educación Pública), el cobrador de impuestos de la "contribución de la tierra" y el "forestal" (Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización), el técnico de salud encargado de las fumigaciones en contra del paludismo de las campañas de la Comisión Nacional para la Erradicación del Paludismo (Secretaría de Salubridad y Asistencia), el soldado (Secretaría de Defensa) y por agencias gubernamentales como Banrural. Pero las intervenciones de los agentes de las distintas burocracias públicas son recordadas por los campesinos, más que como la intención de proporcionar un servicio o de cumplir con una obligación gubernamental, como momentos de engaño, manipulación, corrupción, extorsión y hasta violencia. En realidad, según fueron entendiendo los tojolabales, los representantes del gobierno y sus agencias no pretendían solucionar sus necesidades y demandas sociales; por esta razón aumentó la desconfianza y el escepticismo de los campesinos hacia el gobierno. Veamos dos ejemplos ilustrativos de esta presencia estatal:

nez Lavín (1974), en el apartado "Algunas irregularidades ocurridas en la zona tojolab'al concernientes a la situación de empleados y autoridades agrarias en los últimos quince años". A propósito del caso de San José Nueva Esperanza, el autor consigna lo siguiente. En 1970 "pagaron $3 000.00 al señor Adolfo Cal y Mayor por la medida provisional del ejido y $1 500.00 al señor Roberto Ruiz por permiso para rozar monte". En 1972 pagaron "$2 000.00 al señor Ing. Rafael Zamarrita López por la posesión definitiva del ejido". Y en 1973 tuvieron que entregar "$1 000.00 al señor Manuel Ortega", otra vez, "por la medida provisional del ejido", así como "$350.00 al señor Guillermo Scoffié por cambiar al comisariado".

> [El guardia forestal] es el que nos viene chingar, sobre todo cuando está la milpa, porque viene a ver qué destrozos [de deforestación] se hicieron. Y entonces viene la multa de 1 000 o 2 000 pesos. Y a veces hasta se trae al ejército, porque quiere su dinero [es decir, un soborno]. Y así nos anda chingando [entrevista colectiva en el ejido El Porvenir, 9 de abril de 2003].

Por su parte, así recuerdan los ejidatarios de San José Nueva Esperanza la intervención de funcionarios de Banrural:

> Entramos en unos dos meses en Banrural y nos dijeron que van a dar crédito en el banco a cuenta de la cosecha. Nos platicaban: "Si reciben crédito, entonces con su café van a levantar más, porque van a poder pagar gente [como trabajadores temporales]". Probamos dos veces así para ver si daba resultado; pero al ver lo que se hizo y el dinero que recibimos, vimos que era muy poco el beneficio, pues no pagaban un buen precio por el café. Hasta algunos compañeros quedaron debiendo otra vez al banco, porque no pudieron pagar el crédito [entrevista colectiva, 13 de abril de 2003].

Aunque liberados del orden social de la finca, los tojolabales desconocían, en los hechos, el mundo más allá del latifundio, así como el significado de su posición como "campesinos libres". Su deseo de una nueva vida era tan grande como su desconocimiento de sus derechos sociales y políticos, la estructura estatal, la burocracia encargada de tutelar y administrar "sus" problemas y demandas, las funciones y facultades de los funcionarios públicos, los partidos políticos, las organizaciones sociales y políticas. En fin, su experiencia como "baldíos" no los preparó para la "realidad" de la sociedad nacional. En todo caso sabían con certeza que era el mundo de los ladinos y que había que ser precavidos para disminuir, al máximo, agresiones y estafas. Por eso, la fundación de las colonias en las cañadas se concibió para resolver los problemas más inmediatos de las labores agrícolas. No había mayores proyectos ni expectativas. La colonia reproducía, en gran medida, el mundo campesino de la finca, pero sin el "patrón". Debido a lo

anterior, parecía que los esfuerzos por el reconocimiento del ejido agotaron su capacidad de movilización, por lo que aparentemente no había nada más qué esperar: "Es que estábamos así acostumbrados; de por sí nos tenían entonces muy aislados, por lo que no conocíamos que había servicios y que es la obligación del gobierno darlos. Desconocíamos todo eso y nunca pensamos que podíamos obtenerlos" (entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003). De hecho, agentes externos a la comunidad (paradójicamente maestros del sistema educativo nacional y funcionarios de Banrural) fueron los primeros, aun antes que los agentes de pastoral y los activistas políticos de izquierda, que empezaron a "orientar a la gente" sobre sus derechos y las posibilidades de obtener servicios del gobierno mediante la organización adecuada de la comunidad:

> Como vienen a ofrecer [los del gobierno], la gente pues lo creyó, y empezaron a gestionar proyectos para ver si es verdad que nos daban el crédito; pero lo que pasó fue que todo fue en vano, pues nunca daban soluciones. Mucho más antes todavía se gestionó con el gobierno el proyecto de una escuela aquí y un campo de basquetbol. Nada más eso nos dieron [entrevista colectiva en el ejido San José Nueva Esperanza, 13 de abril de 2003].

Aquí es importante subrayar, primero, que la iniciativa de los proyectos fue "externa", pues no había conciencia en la comunidad de la gestión de servicios o la demanda de derechos sociales; y, segundo, el desencanto ante lo difícil de la materialización de los proyectos y los resultados finalmente obtenidos. A pesar de la frustración, lo cierto es que a la larga todo ello acrecentó, por un lado, las expectativas y los deseos de los colonos de gozar de servicios y satisfactores hasta entonces desconocidos, y, por el otro, desencadenó procesos de organización para la consecución de sus demandas e intereses sociales. Asimismo, se creó un acervo colectivo de conocimientos y experiencias útiles para el trato y la relación con el sistema político, como unos años más tarde se vería.

Excurso. La otra colonización: la experiencia ranchera en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona

Cuando una persona sencilla habla, es un alivio. Conversa, no parlotea. Pero entre más educada se vuelve la gente, más insoportable se hace su parloteo.

Thomas Bernhard

I

La Selva Lacandona no fue un espacio de colonización exclusivo de los indígenas chiapanecos; junto con ellos, grupos de diferente procedencia étnica y geográfica de muchas partes del país se aventuraron a iniciar una nueva vida haciéndose de tierras nacionales como el recurso esencial para tal proyecto.[86] Uno de estos grupos es el de los rancheros ladinos de Chiapas, quienes también habían estado ligados a la finca, pero en una posición social diferente a la de los indígenas. La del ranchero fue una experiencia de colonización y de apropiación del espacio de la Lacandonia distinta, en muchos sentidos, a la de los indígenas tojolabales. En este excurso doy cuenta de estas diferencias a partir del estudio de dos ranchos.

Hace 40 años la familia Aguilar, originaria de Comitán, emigró a la selva con el fin de "trabajar" su propia tierra, pues no había nadie quién los ocupara más como trabajadores agrícolas.[87] A diferencia de los tojolabales que colonizaron y domesticaron los terrenos nacionales, los Aguilar adquirieron su rancho, que deno-

[86] Sobre los rancheros, ganaderos y madereros en la selva, consúltense Ascencio Franco, "Milpa y ganadería en Ocosingo", en Viqueira y Ruz (1998); Leyva Solano y Ascencio Franco (1997), en especial pp. 127-147; De Vos (1996b), y de este mismo autor (2002), en particular los capítulos 2 y 7.

[87] La entrevista colectiva tuvo lugar el 9 de agosto de 2003 en Comitán, Chiapas. Debido a la invasión, primero, y a la expulsión posterior, de su propiedad por parte de los zapatistas, los Aguilar emigraron a Comitán en 1994 sin la esperanza de recuperarla.

minaron "La Unión", cerca de San Quintín, en el municipio de Ocosingo, mediante la compra de títulos de propiedad a una "señorita" de Tuxtla Gutiérrez. La Unión constaba de 680 ha, dividida entre 12 familias emparentadas entre sí; a cada cual le tocaba, por lo general, 20 ha, aunque la propiedad mayor fue de 50 ha. Alrededor de 1960 "en esos terrenos no había nadie, no había ejidos, estaba solito", dice don Javier, uno de los padres de familia.

Debido a que la propiedad que adquirieron no fue "terreno nacional", pues ya antes había sido enajenada, los Aguilar no tuvieron, como los colonos indígenas, que luchar por el reconocimiento y la regularización de su propiedad. En cambio, sí encontraron las mismas condiciones que los otros habitantes selváticos:

> No había camino, [sólo] había camino de herradura; había campo de aterrizaje de avión. A veces nos veníamos en avión o caminando dos o tres días de camino de aquí [Comitán] para allá [el rancho cerca de San Quintín]. No llegaba carretera ni nada. Así estuvimos mucho tiempo, hasta que se fueron arrimando [las comunidades]. [Pero] ya cuando nos corrieron [los zapatistas, en 1994], ya había carretera.

Aunque eran rancheros de tierra fría de la región Comitán-Margaritas, no les costó adaptarse a los rigores de la selva, "porque ya estábamos acostumbrados a trabajar en el campo", aunque ciertamente en el nuevo entorno "había mucho monte macizo", que dificultaba las labores del campo. Por supuesto, debido al aislamiento geográfico, una parte del rancho la dispusieron para la "milpa" para el consumo doméstico y la engorda de animales de corral. Los Aguilar se dedicaban, principalmente, a la ganadería. En las 680 ha tenían "900 cabezas" de ganado. Una vez criado, el ganado era sacado a "a la carretera más cerca y lo vendíamos con los compradores de Comitán".

En la zona no había ranchos vecinos, pero sí tzeltales del ejido Las Arcas, que era el más cercano a La Unión. Los rancheros no tenían "problemas" con los indígenas ni éstos "se metían en conflicto" con los Aguilar. "Todos nos llevamos bien hasta la fecha" (*sic*). En caso de necesidad se prestaban "ayuda", pero se trata-

ba, en realidad, de una situación excepcional, porque cada quien prefería "arreglárselas" por su cuenta.

Los indígenas también entraban en el círculo comercial de los Aguilar, a quienes les vendían "algunos sementales de buena clase". Como comerciantes, los rancheros también eran arrieros y transportaban diferentes productos y cargas con sus mulas. Cuando "llegó la Comisión Federal de Electricidad […], nos pusimos a trabajar con [ella] [y] a meter material de un río para otro. Le pasábamos todo el cargamento". Del transporte a lomo de mula, las comunidades también se beneficiaban, pues hacían "encargos" a los Aguilar de "sal", "galletas", "azúcar", "ropa", "comestibles" y alguna que otra cosa que "no podían cargar", como material de construcción. Por su parte, los indígenas comerciaban con los rancheros con "aretes" artesanales, café y les "hacían unos novillos para engordar".

Como era el caso de la mayoría de la población en la selva, la relación con las autoridades era casi inexistente. En realidad, "no había ninguna autoridad allá [en la selva], los municipales estaban hasta la cabecera. [Nosotros] llegábamos [a la cabecera municipal] cada año nada más a pagar los impuestos". En consecuencia, carecían de servicios escolares y de salud. En cambio, cuando había votaciones, el PRI "siempre llegaba" y "todos votábamos por el PRI, [pues] no había otro partido. ¡Hasta en los ejidos votaban por el PRI!" Así, aunque el gobierno "nunca" les ofreció "ningún apoyo", no tuvieron problemas con él y sus funcionarios: "los ingenieros nos respetaron nuestras propiedades".

Por su parte, la Iglesia católica no se interesó por el cuidado espiritual de los rancheros de La Unión aunque, como comenta Edgar, sobrino de don Javier, "nosotros nunca nos metimos en eso, ni con una ni con otra religión". En caso de bautizos, confirmaciones o casamientos, los rancheros los celebraban en Las Margaritas.

A mediados de los años setenta, cuando la actividad política en la zona empezó a aumentar, los Aguilar no se interesaban por participar en las organizaciones campesinas que estaban formándose entonces: "no nos metíamos con nadie, ni ellos con nosotros", dice Javier. No obstante, Pablo agrega corrigiendo: "Nunca nos invitaron, [pero] cuando se trataba de arreglar una carretera y todo, ya nos íbamos con ellos a firmar". Para eso "[nos] avisaban [los in-

dígenas organizados], pues, por escrito. No hablábamos […] personalmente, [pero] íbamos todos a participar. Íbamos a apoyar a firmar [en la cabecera municipal]". Ellos "siempre nos tenían en cuenta de cualquier beneficio que hubiera".

La participación en organizaciones políticas, sociales o comerciales de los rancheros era a todas luces pobre. Sólo tuvieron relación con dos organizaciones ganaderas, una de Las Margaritas y otra de Ocosingo, mas su motivación era exclusivamente comercial. Buscaban sencillamente conseguir "buenos sementales".

II

Cándido Argueta Sánchez fue el "patriarca" de la ranchería Cintalapa, que estaba ubicada en el municipio de Las Margaritas y vecina a los ejidos Cruz del Rosario, San Lorenzo y Montecristo. Antes de convertirse en propietario del rancho, el señor Arteaga trabajó como mayordomo, vaquero y encargado en las fincas Las Cruces y El Momón. Aunque organizaba el trabajo de las cuadrillas, no era el que daba las "órdenes a los mozos, porque mi papá también tenía su patron. Era también como un mozo, pero tenía su paga", recuerda Cándido Arteaga, hijo.[88] Gracias a un largo esfuerzo, una buena administración doméstica y "aburrirse de estar trabajando con patrón", Cándido logró ahorrar lo suficiente, de su sueldo como mayordomo y de la venta de sus propios animales, para adquirir 128 ha de la finca La Piedad, de Federico Abarca, a un precio de $3 000 pesos en 1953.[89]

> [A Cándido] no le cuadraba estar unido en comunidades [ejidales] y por eso decidió comprar este ranchito. [Además] no le gustaba el trabajo de la agricultura; le gustaba más trabajar de encargado de fincas, como vaquero. Por eso luchó con su compañera para comprar esta tierra. Papá no le pidió dinero al gobierno [para

[88] La entrevista colectiva con los habitantes de Cintalapa se llevó a cabo el 20 de diciembre de 2004 en la misma ranchería.

[89] El 20 de enero de 1933 apareció registrado Federico Abarca en el RPP

> obtener la tierra], sino que la consiguió por sus propias fuerzas. Gracias a eso no nos quedamos sin tierra para trabajar.[90]

En realidad, el terreno adquirido era una de las tres fracciones de una superficie mayor que formarían los ranchos Cintalapa y Villahermosa, este último conformado por dos fracciones.[91] Todavía en sus primeros años de existencia, el rancho fue invadido en algunas ocasiones por los ejidatarios circundantes; sin embargo, los Argueta lograron hacerse de un certificado de inafectabilidad tanto por la extensión de su propiedad como por estar "verdaderamente ocupada por el cafetal y los pedazos de potrero que teníamos", es decir, por no tratarse de una parte "libre" de los terrenos nacionales.

En fin, Cintalapa fue habitado no sólo por la aún pequeña familia Argueta (con dos hijos), sino también por unos cuantos trabajadores que contrató: "había unos muchachos que trabajaban aquí, tipo sirvientes, así como antes tenían los patrones sus trabajadores". Hasta la fecha la principal producción del rancho ha sido la del café, "que es la que mayor venta nos da para comprar los alimentos, la ropa y todo", y de unos años para acá se dedican, aunque en menor escala, al cultivo del jitomate y el chile, productos que se venden en Las Margaritas (¡pero sólo lo superior!) y en los ejidos vecinos: "los [productos] más chiquitos [es decir, los de me-

---

de Comitán como dueño de la finca La Piedad, cuyo terreno era de 855 ha y contaba "con 400 árboles de café y un pequeño poblado, compuesto de una casa principal […] y varias chozas". Federico Abarca obtuvo su propiedad por herencia de su hermano Pedro Abarca el 4 de enero de 1913. Federico Abarca vendió a Cándido Abarca el poblado y el cafetal y 200-64-00 ha y 29 ha construidas del terreno general de La Piedad. El precio de la operación fue de $400, plata efectiva (registro 21 del RPP, 20/I/1933). En DCCA se menciona la propiedad de Cándido Argueta en los siguientes términos: "Cintalapa, propiedad de C. Cándido Argueta, con superficie de 130-92-90 ha, clasificadas de agostadero con 18% laborable, dedicadas al cultivo de maíz y frijol".

[90] Es posible que otra de las razones por las que Cándido, hijo, haya decidido hacerse propietario, en lugar de ejidatario, sea su origen "ladino".

[91] Villa Hermosa era propiedad de José Luis y Víctor Manuel Moreno Domínguez (*cfr. el* registro 239, sección primera, RPP, 18/X/1968).

nor calidad]". Por supuesto, también cultivan el maíz y el frijol, aunque sólo para el autoconsumo. En cuanto al ganado, el sueño de Cándido nunca se materializó, porque "el terreno es medio seco y en temporada seca se acaba la pastura y no se puede tener mucho ganado para criarlo".

Incomunicado como el resto de las poblaciones vecinas, el rancho carecía de todo tipo de servicios públicos: electricidad, clínica, escuela. Con respecto a esta última, los maestros del Conafe empezaron a visitar Cintalapa alrededor de 1982. Todo ello ocasionó que la vida social de los rancheros se volcara hacia los ejidos circundantes, en donde los hijos han asistido a la escuela (primaria y secundaria), los enfermos visitan al médico (en la clínica de salud en Nuevo Momón)[92] y se adquiere toda clase de abarrotes ("porque en las comunidades hay muchas tienditas y cooperativas"), además de participar en las misas dominicales (en Cruz del Rosario) y en relaciones de compadrazgo.[93] En este sentido, el rancho es un verdadero satélite de los ejidos, con los cuales mantienen relaciones "cordiales".[94]

Actualmente Cintalapa está poblado por ocho familias (un poco más de 40 personas). "Antes se le decía rancho, porque era un solo propietario el que aquí vivía; después, cuando fuimos creciendo, ya la nombramos ranchería". Este crecimiento demográfico ha implicado, junto a las exigencias de la administración municipal, una reorganización social.

> Todos somos una familia y todos trabajamos la tierra unidos; pero cada quien [es decir, cada padre con su familia nuclear] trabaja su parte de huertas y de sus parcelas. O sea, no trabajamos como colectivo ni tenemos la tierra fraccionada o dividida, porque so-

[92] Por causa de esta precariedad, Cándido, hijo, decidió participar en los cursos de formación de "auxiliares de salud" para atender males menores contando con un botiquín con medicamentos básicos.

[93] Cándido, hijo, también tomó parte, por dos años, en algunos cursos de formación de catequistas, impartidos por los hermanos maristas en Cruz del Rosario.

[94] Seguramente fue esta buena vecindad la que evitó que su propiedad fuera invadida en 1994.

> mos pura familia. No tenemos ningún problema [entre nosotros] hasta la fecha. Buscamos acuerdos y jalamos bien.[95]

En efecto, igual que en las comunidades, *el acuerdo* funciona entre los rancheros para tomar decisiones, en particular las que respectan a sus relaciones con el mundo institucional, porque la presidencia municipal "dio la orden" de designar "autoridades" para gestionar diversos recursos públicos (como mejoramiento de vivienda, becas del programa social Oportunidades o de Procampo). Así, la ranchería cuenta con un agente municipal auxiliado por una "directiva" conformada por el suplente, el vocal y el secretario. El agente es electo en asamblea por tres años. La asamblea se reúne cada vez que haya necesidad de recibir información y "tomar acuerdos", "como se hace en las comunidades". En ella, a diferencia de lo que sucede en las asambleas ejidales, participan con derecho todos los miembros del poblado, hombres y mujeres. De tal forma, por la intervención institucional foránea, la autoridad paternal y patriarcal de Cándido Argueta se vio restringida y desplazada.

A diferencia de los Aguilar, los Argueta sí han participado en uniones ejidales, como Dos Lagunas y Flor de Cardamomo, con el fin de gestionar obras públicas o conseguir apoyos para la producción de café, aunque las respuestas gubernamentales no han sido las esperadas:

> Nos han oído un poquito, y a veces no recibimos nada. Es que hay que estar *picando* las solicitudes para que nos den algo; hay que estar llorando para que nos den de mamar como a un niño; hay que estarles suplicando para que nos ayuden en nuestras necesidades, principalmente en la luz [eléctrica], el camino, la escuela, cosas muy superiores para mejorar la vida.

[95] Los "espacios públicos", como la escuela, la cancha de futbol, el potrero y las veredas, son mantenidos en buen estado por todos los pobladores.

III

A diferencia de la comunidad tojolabal, los rancheros se caracterizan por ser ladinos emprendedores, poseedores de un espíritu independiente moral y materialmente. No colonizaron tierras nacionales de las cuales exigieran su reconocimiento como ejidatarios por parte del gobierno, sino que, en cooperación basada en lazos de parentesco, compraron su tierra en una relación contractual entre personas privadas asumiendo la propiedad del rancho de inmediato. Del gobierno no esperaban nada, más que el respeto de la ley, es decir, la protección de sus posesiones y personas. Al contrario de la experiencia indígena con las burocracias gubernamentales, los rancheros no sufrieron ni discriminación ni engaños a la hora de hacer trámites, deslindar su propiedad o pagar impuestos. La diferencia crucial consistía en su conocimiento innato del mundo ladino, su cultura, lenguaje y sus instituciones. No eran señores hacendados, pero tampoco indígenas presas del racismo y el abuso. No esperaban gran cosa del gobierno, pero sí sabían cuáles eran sus derechos y cómo hacerlos válidos.

Ahora bien, igual que los indígenas, habitaron una geografía agreste e incomunicada, pero el significado que le dieron a este hecho difiere del que le otorgaron las comunidades indígenas. Para éstas, era la oportunidad de recrear la comunidad tojolabal de manera colectiva y autónoma más allá del "baldío". En cambio, para los rancheros, la selva les daba la oportunidad de alcanzar su independencia laboral y económica por medio de la ganadería y el comercio. Los animaba una suerte de *individualismo doméstico*: el bienestar de la unidad familiar. Es cierto que para los tojolabales la autonomía significaba liberación de la sujeción ladina y el anhelo de mejoría material; sin embargo, el medio y el fin legítimos para conseguirlos era mediante y para el "pueblo". La "liberación" indígena suponía, a la vez, una reinvención de la "comunidad tojolabal" y un deseo de ser reconocidos por la sociedad nacional y de integrarse a ésta mediante la superación tanto de la discriminación étnica como de la marginación social, económica y política. Los rancheros, por su parte, no necesitaban integrarse a la sociedad nacional, simplemente estaban incomunicados y lo

único que deseaban era hacer buenos negocios con ella aprovechando al máximo los pocos recursos de los que disponían: la solidaridad familiar, la explotación racional y sistemática del terreno rural, el ganado, las bestias de carga, el trabajo y el esfuerzo disciplinados, el ahorro y la inversión, su conocimiento del campo y el comercio.

La apropiación material y simbólica del espacio natural y sus recursos también es diferente entre rancheros ladinos y ejidatarios indígenas.

> Los paisajes donde los indígenas practican sistemas de tumba y quema tienen mucho parecido con los paisajes rancheros, pero su vocación es completamente diferente: la presencia de bosque más tupido y la ausencia de cercas permanentes muestra una vocación agrícola, no ganadera. Ese espacio no cultivado es una reserva territorial de caza y recolección; entre los rancheros es de uso ganadero. Los rancheros ocupan y usan el espacio continua y permanentemente, se lo apropian y usan individualmente, lo rentan o lo dan en aparcería, no hay libre acceso al espacio como en la comunidad indígena, donde la propiedad es inalienable, y aunque todo miembro tiene derecho de desmonte para su subsistencia, no lo puede arrendar o dar en aparcería y mucho menos emplear peones; justamente los mecanismos que permiten a los rancheros acumular.
>
> En otras palabras, se trata de dos sistemas sociales profundamente distintos, basados en procesos opuestos de territorialización. La organización ranchera es corolario de una ocupación y aprovechamiento global, y sobre todo, continuo, constante, del espacio. La ocupación toma de manera casi exclusiva la forma de una apropiación individual, por familia nuclear, sea mediante la propiedad privada, sea mediante contratos de arrendamiento [Leyva Lozano y Ascencio Franco, 2002, p. 14].

En comparación con el espíritu casi republicano de las comunidades tojolabales organizadas en proyectos políticos supracomunales y regionales, como tendremos oportunidad de observar en los próximos capítulos, los rancheros parecen personajes egoís-

tas y obsesionados con el éxito individual y familiar, desinteresados de la suerte de toda la humanidad más allá de los límites de su propiedad. Esta actitud es reflejo de su espíritu de independencia y de su aspiración a bastarse por sí mismos, sin ayuda de terceros ni la sospechosa intervención del gobierno.

Su pertenencia a organizaciones agropecuarias no tenía otro motivo que buscar opciones de mejoría personal y familiar; no perseguían, mediante la asociación, objetivos o ideales políticos, pues conocían bien la corrupción de tales organizaciones y de los altos costos que implica su membresía, siempre en detrimento del interés particular.

En términos políticos, los rancheros no construyeron una comunidad sino una *empresa familiar*; por esta razón, el "individualismo doméstico" y el interés privado conformaban las orientaciones de sus acciones.

En cambio, para los tojolabales, que desde un principio tuvieron que tomar en cuenta el interés colectivo ejidal, la comunidad que construyeron era *potencialmente* de orden político, como después se vería con claridad en la formación de diversas organizaciones campesinas en la región.

Seguramente los rancheros tenían hacia sus vecinos indígenas cierto desprecio, quizás hasta algún sentimiento racista arraigado en su cultura ladina, pero lo que imperaba sobre todo era indiferencia a su suerte y el deseo de no intromisión mutua en los asuntos de cada grupo, siempre que las circunstancias lo permitieran.

La relación se restringía a lo meramente comercial, por un lado, y, en caso de necesidad, a una prestación de ayuda muy puntual. Difícilmente podían surgir de este tipo de relación una identidad común y un conjunto de intereses colectivos.

Eran mundos vecinos, pero distantes y con valores, creencias y recursos que tenían poco en común. Geográficamente estaban juntos, pero socialmente vivían en espacios lejanos.

Una nueva comunidad para un nuevo mundo: el ejido y la organización social y política tojolabal

No viven atormentados ni se quejan de su situación,
No se esconden en la oscuridad de la noche a llorar por sus pecados,
Ni me asquean con sus discursos sobre sus obligaciones para con la divinidad,
Ni uno muestra insatisfacción, ninguno está enloquecido con la manía de poseer…
Walt Whitman

Durante el baldío la vida social de los tojolabales fue organizada de acuerdo con los imperativos del sistema social y económico de dominación de las fincas. Paradójicamente, la sujeción de los tojolabales a la hacienda permitió su conservación como grupo social. La finca no supuso la erradicación de la cultura de los indígenas; más bien la resignificó colocándola en una posición de servidumbre. Como escribe Mario Ruz, la finca "podría considerarse como la célula básica de la 'tojolab'alidad'", en donde los campesinos trataron de "recrear, que no meramente reproducir, el ambiente comunal" (Gómez Hernández y Ruz, 1992, p. 20).

Más tarde, la desaparición del orden terrateniente, ocasionada por las políticas agraristas estatales, implicó una nueva reconfiguración de la comunidad tojolabal bajo otro signo: el ejido. Así pues, fue dentro del marco legal del Código Agrario como las colonias agrícolas, que se constituyeron a través de la dotación de tierras, ensayaron estructuras sociales de autoridad, organización y representación que cohesionarían a las nuevas comunidades y definirían sus orientaciones colectivas de acción, ya que la desaparición del orden de dominación finquero dejó, para la población tojolabal ex acasillada, un *vacuum institucional* (Gemma van der Haar) que los campesinos solicitantes de tierras se vieron obligados a llenar para reordenar su vida social. De esta manera, en los inicios la lucha por la obtención de tierras ejidales fue el principio generador de una rudimentaria organización social posfinque-

ra, el *comité agrario mixto*, entre el grupo de los peticionarios y sus familias, que supuso la coordinación de actividades y responsabilidades, la movilización de su acervo de conocimientos y recursos materiales, así como la utilización de redes sociales familiares y vecinales, la generación de confianza mutua, solidaridad y la formación de una nueva identidad social, todo ello con el fin de enfrentar la novedad, la dificultad y la incertidumbre de la empresa que culminaría en una vida más allá del baldío.

> Más que las estructuras preexistentes, la estructura de autoridad exigida por la burocracia de la reforma agraria ofreció las bases para la organización de la autoridad y el liderazgo en las comunidades tojolabales […] [De tal suerte,] el proceso de la reforma agraria creó las condiciones para que emergiera un nuevo liderazgo, especialmente entre los hombres más o menos jóvenes, quienes vieron oportunidades en la nueva coyuntura y poseían más de las habilidades requeridas para negociar con la burocracia agraria [que los ancianos y otro tipo de autoridades tradicionales] [Van der Haar, 2001, pp. 130 y s.].

Así, en el paisaje social margaritense domina el ejido, como forma de organización de la vida colectiva rural, y redefine la estructura de poder y autoridad de la comunidad: por un lado está el *comisariado ejidal* y, por el otro, la *asamblea* ejidal-comunitaria. Ambos han desarrollado desde entonces una "esfera de competencias más allá de los asuntos agrarios para las cuales fueron concebidos". En efecto, la asamblea y el comisariado asumen la función de la "organización de la toma de decisiones, la autoridad y la representación" comunitarias (Van der Haar, 2001, p. 130).

Veamos ahora algunas características de estas estructuras comunitarias. La "autoridad" formal principal en la comunidad tojolabal es el "comisariado ejidal", el cual es elegido en la "asamblea" comunal por un periodo de tres años. Éste "se encarga de problemas agrarios, comunales, obras de infraestructura (introducción de luz, caminos, agua)", para lo cual es auxiliado por "un secretario, un tesorero y un consejo de vigilancia formado por tres miembros propietarios y dos vocales, en el mismo orden jerárquico"

(Ruz, 1990b, p. 192).[96] La autoridad del comisariado ejidal tiene un doble fundamento: el consenso comunitario y el reconocimiento gubernamental, lo cual genera mayores poder e influencia discrecional en la comunidad, así como mayor capacidad de representación de los intereses comunales hacia el exterior. No obstante, su autoridad y su poder dependen de la "asamblea ejidal-comunitaria" que, soberanamente, autoriza, comisiona y supervisa sus funciones. De esta manera su autoridad está limitada temporalmente, y no la puede delegar, según su arbitrio, a un tercero. Para obrar debe consultar, pues, a la asamblea. Así, además de organizar el trabajo agrícola y resolver los problemas locales de la más diversa índole, el comisariado ejidal es "el portavoz de las decisiones del grupo" (Ruz, 1990b, p. 193).

Ahora bien, estas autoridades son responsables ante la asamblea; es decir, su autoridad es "delegada", porque la asamblea "es la personificación de la comunidad" (Van der Haar, 2001, p. 131). La "asamblea", que incluye a todos los ejidatarios, es la depositaria de la autoridad y el poder comunitarios, aunque su "órgano ejecutivo" es el "comisariado ejidal". A través de la asamblea "los ejidatarios organizan y ejercen control sobre los miembros individuales de la comunidad"; en ella los ejidatarios definen "en qué consiste el derecho de cada uno, así como las condiciones de membresía, coordinación de tareas y aplicación de sanciones" (Van der Haar, 2001, p. 133). Su autoridad no sólo se extiende sobre cuestiones agrarias, sino, también, sobre todo tipo de asuntos colectivos y de interés general, por lo que hace valer su potestad sobre el conjunto de los miembros de la comunidad. Por esta razón la asamblea es, "*de facto*, el gobierno local" de la comunidad (Van der Haar, 2001, p. 133).

La asamblea ejidal es *el* espacio público de deliberación y decisión en torno a los asuntos públicos. Allí se define y disputa el interés colectivo mediante el diálogo entre los participantes (mayoritariamente varones). El debate en la asamblea es un signo inequívoco de la existencia de fracciones y conflictos intercomuni-

[96] Para los tojolabales, los cargos comunitarios (civiles y religiosos) son entendidos como "un servicio a la comunidad" (Ruz, 1990, p. 193).

tarios, en donde se disputa la definición del interés colectivo de la comunidad, es decir, la distribución de recursos materiales y simbólicos, poder e influencia sociales entre los grupos comunitarios. En todo caso, la "voz" de la asamblea se manifiesta en forma del "acuerdo", una suerte de "coerción acordada" colectivamente (Van der Haar, 2001, p. 137), que implica restricciones y obligaciones para el conjunto de la comunidad, un segmento de ésta o una persona específica.

La participación en el proceso de deliberación y toma de decisiones en la asamblea se encuentra restringida a los miembros de la comunidad (particularmente a los ejidatarios),[97] pues, como los acuerdos son vinculantes universalmente, tienen efectos sobre el conjunto de la comunidad. Éstos serían potencialmente negativos si interviniese alguien extraño con un interés contrario al colectivo (*cfr.* Van der Haar, 2001, p. 138). En este sentido, funge como un ámbito de protección del mundo externo o como un bastión de la autonomía intracomunitaria. Efectivamente, en contrapartida al poder político municipal, del que han estado excluidos los tojolabales hasta hace apenas algunos años, los campesinos "ejercen un estricto control al interior de su comunidad" (Ruz, 1990b, p. 191). De esta manera, las colonias agrarias son oasis de autonomía en los que se recrea el mundo y la vida social cotidiana local sin mayor interferencia e intromisión de extraños.[98] La autonomía hace referencia, entonces, a la (re)producción de la vida cotidiana en la que sólo los miembros de la comunidad discuten y dirimen conflictos comunitarios, riñas familiares y vecinales, incluyendo, también, la participación en la esfera religiosa, en las uniones eji-

[97] Entre los campesinos tojolabales, los derechos se basan en la tenencia de la tierra (*derechero* o *básico*), lo cual convierte a su poseedor en un miembro "pleno" de la comunidad, es decir, en alguien que puede participar en los asuntos colectivos haciendo uso de sus derechos reconocidos, pero también asumiendo responsabilidades y obligaciones. Sobre la función de las asambleas comunitarias en la construcción y transmisión de las normas de género, véase Rivera Lona y Tinoco Ojanguren (2003).

[98] Por supuesto, la autonomía de la vida social cotidiana tojolabal es "relativa", porque existe una relación "asimétrica" entre los indígenas y el Estado y el resto de la sociedad.

dales, en programas gubernamentales o en proyectos de distintas ONG. Por ello, a pesar de la extensa y detallada regulación jurídica que le permite intervenir y ordenar la vida ejidal, el alcance del control de la burocracia agraria sobre la vida comunitaria es más limitado de lo que parece, pues la norma legal es redefinida localmente por el sentido de membresía y propiedad sobre la tierra, así como por las prácticas, experiencias y creencias tojolabales (*cfr.* Van der Haar, 2001, pp. 128 y ss.).

Conclusión

Como mencioné anteriormente, debido a que los tojolabales no contaban con más apoyo que el que entre ellos podían brindarse, y, además, a que en la finca la vida comunitaria había sido trastocada y refuncionalizada de acuerdo con los requerimientos del latifundio, los campesinos libres construyeron sus comunidades e identidades colectivas según el modelo del ejido, tal y como lo exigía la ley agraria para el reconocimiento de sus tierras. La construcción de la "nueva comunidad" se facilitó, sin duda, gracias a las identidades lingüísticas y culturales preexistentes. Desde entonces el ejido ha sido la estructura comunitaria básica en las cañadas tojolabales margaritenses, cuya organización formal cohesionó a la comunidad mediante el involucramiento de los ejidatarios y sus familias en las faenas y metas colectivas.

En un nuevo mundo se necesitaba una nueva comunidad que se iría reconstruyendo y reconfigurando a lo largo de su historia mediante diversos e intensos conflictos. Justamente la experiencia ejidal tendría una importancia difícil de subestimar para la cooperación, muchos años más tarde, con la guerrilla zapatista.

Ahora bien, a pesar de que el territorio selvático empezaba a verse ocupado de manera creciente por nuevas colonias, los intercambios entre las distintas comunidades eran, en realidad, escasos. En este sentido, cada colonia era autónoma, aunque no autosuficiente. En general, las comunidades manejaban los asuntos ejidales internos sin intervenciones ajenas a la colonia. Los intercambios intercomunitarios eran escasos, exceptuando quizás los relativos a

verbenas y festividades religiosas.[99] Por supuesto, en caso de emergencia, se podía solicitar el apoyo (material, económico o humano) de las comunidades vecinas; por ejemplo, cuando la cosecha era mala y se necesitaba asegurar la alimentación en la colonia, o, también, para enfrentar una catástrofe natural.[100] Pero, en realidad, no existía aún un sentimiento de identidad intercomunitario ni la conciencia de encontrarse ante problemas compartidos que podrían tener su solución mediante una organización colectiva. No cabe duda de que, por medio de la vecindad, se generaban redes sociales intercomunitarias; sin embargo, no estaban activadas ni orientadas para vincular y organizar a las colonias alrededor de proyectos y metas comunes. En otras palabras, no existía entonces organización o institución alguna que aglutinara el conjunto de colonias para coordinarlas en torno a intereses generales. El aislamiento y la ausencia de agencias estatales facilitaron formas autogestivas de organización y cooperación.

Sólo hasta la creación de la diócesis de San Cristóbal, con su trabajo pastoral en la zona de las cañadas tojolabales, el espacio habitado por los colonos empezó a transformarse en un espacio social compartido y apropiado por el conjunto de comunidades ejidales, en el que vivían y experimentaban una "realidad común", con problemas, intereses y necesidades sociales entendidos como afines, así como formas semejantes de evaluarlos e interpretarlos, que posibilitarían, más tarde, la creación de organizaciones campesinas que rebasarían el ámbito ejidal-local y estrecharían el contacto y la cooperación entre los ejidos.

[99] Sobre el intercambio social en las fiestas religiosas tojolabales, véanse Chavarochette (2005) y Gómez y Pinto (2005).

[100] El contacto intercomunal era, entonces, escaso, principalmente reducido a la "celebración de peregrinaciones o romerías y a los momentos del trueque" (Ruz, 1990, p. 219). Hoy día hay que agregar el contacto entre comunidades gracias a los cursos de catequesis y trabajo pastoral, a las reuniones y asambleas de las diferentes uniones ejidales, el encuentro en centros gubernamentales, así como a través de la coordinación y movilización zapatistas, como veremos en los siguientes capítulos. En cambio, los contactos con la "sociedad mayor" son "múltiples y continuos", en diferentes ámbitos económicos, políticos y sociales (véase Ruz, 1990, pp. 233 y ss.).

Anexos

Cuadro 1. Crecimiento poblacional de las localidades del municipio de Las Margaritas entre 1900 y 1960

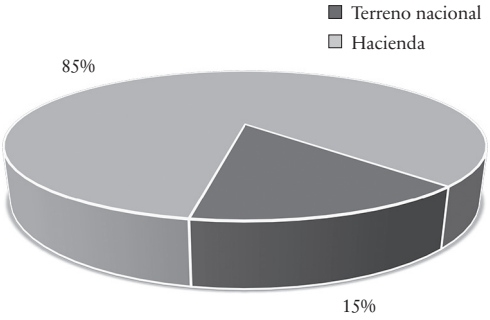
1900		*1910*		*1921*		*1930*	
						Colonia agrícola	1 973
Hacienda y/o rancho	6 191	Hacienda y/o rancho	6 586	Hacienda y/o rancho	9 261	Hacienda y/o rancho	7 336
Pueblo	1 145	Pueblo	1 401	Pueblo	946	Pueblo	1 322
Total	7 336	Total	7 987	Total	10 207	Total	10 631

1940		*1950*		*1960*	
				Colonia agrícola	14 343
Colonia agrícola	6 900	Colonia agrícola	10 941	Comunidad	49
Congregación	277	Congregación	143	Congregación	228
Hacienda y/o rancho	5 473	Hacienda y/o rancho	4 299	Hacienda y/o rancho	6 044
Pueblo	1 383	Pueblo	3 007	Pueblo	4 127
Total	14 033	Total	18 390	Total	24 791

1900		*1910*	*1921*	*1930*	*1940*	*1950*	*1960*
Pueblo (Las Margaritas)	1 145	1 401	946	1 322	1 383	3 007	4 127
Hacienda y/o rancho	6 191	586	9 261	7 336	5 473	4 299	6 044
Colonia agrícola	0	0	0	1 973	6 900	10 941	14 343
Otros	0	0	0	0	277	143	277

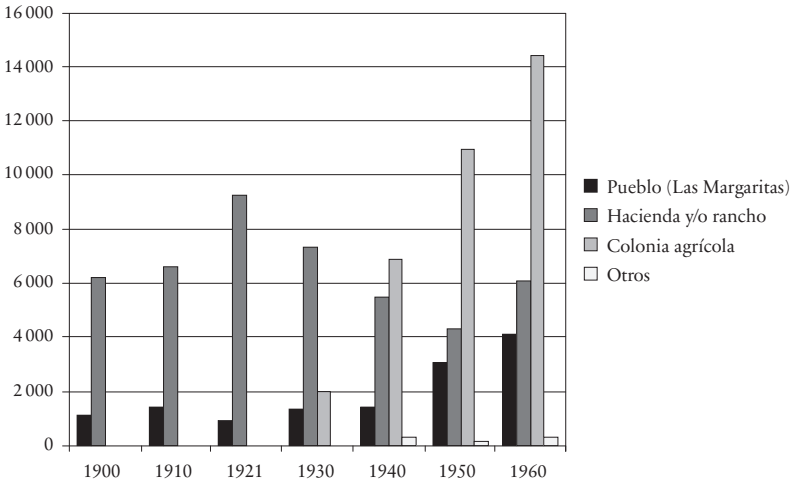
Fuente: Censos de población de 1900 a 1960.

Gráfica 1. Crecimiento poblacional de las localidades del municipio de Las Margaritas entre 1900 y 1960



Fuente: Censos de población de 1900 a 1960.

Gráfica 2. Total de hectáreas dotadas a los ejidos según su proveniencia de haciendas o terrenos nacionales (1933-1970)



Cuadro 2. Total de hectáreas dotadas a los ejidos según su proveniencia de haciendas o terrenos nacionales (1933-1970)

Poblado	*Fecha de publicación en el* DOF	*Hectáreas dotadas*	*Hectáreas dotadas provenientes de terrenos nacionales*	*Hectáreas dotadas provenientes de haciendas*	*Desglose de hectáreas provenientes de haciendas*
Las Margaritas	14/08/1933	2 858.31	0	2 858.31	Las Cruces, 424.51; San Sebastián, 1 804.44; San Joaquín, 629.36
Ing. González de León	29/05/1946	818.4	0	818.4	Finca Napité
Chiapas (La Soledad)	16/03/1940	1 681	0	1 681	Finca La Soledad
Tabasco (Medellín)	07/10/1939	635.7	0	635.7	Finca Medellín, 492; La Soledad, 143.7
El Vergel	04/06/1951	1 591	0	1 591	Hacienda El Vergel
La Nueva Libertad	27/07/1939	1 180	0	1 180	Hacienda San Joaquín
Bajucú	15/10/1941	3 079	0	3 079	Hacienda Santa Bárbara Bajucú
Hidalgo	15/07/1941	1 887.65	1 670.2	217.45	Hacienda Bajucú
Ignacio Zaragoza	22/11/1940	591.6	0	591.6	Finca Guadalupe
Lomantán	06/06/1941	1 116.1	0	1 116.1	Hacienda Yaxhá
Morelia, antes El Xhac	31/07/1941	375	0	375	Finca El SAC
La Piedad	16/10/1941	677.6	0	677.6	Hacienda El Rosario, 258; Hacienda Bajucú, 419.6
Plan de Agua Prieta	07/06/1941	734.86	0	734.86	Yaxhá, 578; Santa Inés Isum, 156.86
El Rosario	15/10/1941	600.24	0	600.24	El Rosario, 288.85; Bajucú, 311.39
San Antonio Venecia	19/07/1941	422.5	0	422.5	Hacienda San Antonio Venecia, 217.5; El Xhac, 205
Yashá (Yaxhá)	18/09/1940	1 406	0	1 406	Finca Yaxhá
Belisario Domínguez-San Pedro	06/10/1939	408	0	408	La Soledad, 50; San Pedro, 358

Francisco I. Madero (Las Cruces)	14/10/1940	2 020	0	2 020	Finca Las Cruces
Veracruz (San Mateo)	15/03/1944	782	0	782	Hacienda San Mateo
El Momón y su anexo Monte Cristo	11/07/1945	1 929	0	1 929	Hacienda El Momón
Jalisco	21/09/1944	2 934.57	0	2 934.57	Hacienda El Quis, 2 051; Rosario Bajá, 883.57
Mexiquito	06/04/1945	1 256.2	0	1 256.2	El Quis, 710.6; Rosario Bajá, 545.6
Nuevo México (Aquiles Serdán)	20/08/1945	3 300.4	0	3 300.4	Fincas Palma Real y Zaragoza
Justo Sierra (Los Ateos)	28/08/1945	755	0	755	Hacienda San Francisco
Sonora	28/08/1945	1 070	0	1 070	Santa Rita
Buena Vista Pachán (Buena Vista)	08/08/1945	1 076.65	0	1 076.65	Finca Pachán
Gabino Vázquez	21/01/1949	331.2	0	331.2	Hacienda Guadalupe, 198.2; San Sebastián, 133
Veinte de Noviembre	07/04/1947	4 404.99	0	4 404.99	Finca Santiago
General Leyva Velázquez	08/03/1951	1 778	666	1 112	San Pedro La Soledad
Buena Vista	13/08/1945	1 666.4	0	1 666.4	Bahuitz, 1 534.4; Palma Real y Zaragoza, 132
San Caralampio	05/07/1951	4 584	4 199	385	Finca Chibtic
La Ilusión	13/05/1952	2 134	0	2 134	El Vergel, 632; La Ilusión, 1 502
Monte Cristo	02/09/1952	1 313	0	1 313	Momón anexo Montecristo
El Paraíso	21/08/1941	176	0	176	Hacienda El Paraíso
Ignacio Allende	21/11/1970	558.34	0	558.34	Guadalupe, 42.72; El Porvenir, 30.42; San Antonio, 485.2
Nueva Providencia	28/07/1969	1 540	400	1 100	Santa Rita El Embarcadero, 300; San Quintín El Embarcadero, 300; La María, 500
Saltillo (El Retiro)	08/01/1946	3 274.22	0	3 274.22	El Retiro, 2 319.22; Pedro Soledad, 955
Piedra de Huixtla (Manuel Ávila Camacho y Las Chicharras)	10/08/1945	2 084.8	1 912.8	172	Honduras
Total		59 031.73	8 848	50 143.73	
Equivalencia porcentual		100%	14.99%	84.94%	

Cuadro 3. Composición de las ampliaciones ejidales según su proveniencia (1940-1969)

Núm. prog.	*Poblado*	*Acción agraria*	*Fecha pub.* DOF	*Superficie (ha)*	*Benef.*	*Fecha de ejecución*	*Superficie ejecutada (ha)*	*Terreno nacional*	*Hacienda*
4	Chiapas	Dotación	16/03/1940	1 681	97	16/04/1940	1 681	245	
	(La Soledad)	Ampliación	17/04/1946	240	15	27/03/1947	240		La Soledad
		Ampliación	06/02/1963	1 584	23	27/05/1963	1 584		La Soledad
6	Tabasco	Dotación	07/10/1939	635.7	32	01/05/1940	635.7		
	(Medellín)	Segregación	07/10/1939	22			0		
		Ampliación	14/07/1969	904	6	06/12/1980	659		Patihitz, 500; Jalapa, 159
8	El Vergel	Dotación	04/06/1951	1 591	76	10/11/1952	1 591		
		Ampliación	01/10/1957	934.9333	28	25/03/1958	934.9333	934.93	
		Ampliación	03/03/1980	834			0		
10	Bajucú	Dotación	15/10/1941	3 079	120	28/06/1950	3 079		
		Segregación	15/10/1941	25			0		
		Ampliación	06/07/1955	412	23	21/09/1955	412		Bajucú
12	Hidalgo	Dotación	15/07/1941	1 887.65	30	16/09/1943	1 887.65		
		Segregación	15/07/1941	15					
		Ampliación	03/03/1967	903	9	29/05/1969	903	903	
		Ampliación	24/11/1978	264	17	23/06/1979	264		
13	Ignacio	Dotación	22/11/1940	591.6	48	20/07/1943	591.6		
	Zaragoza	Segregación	22/11/1940	16			0		
		Ampliación	26/07/1962	600	20	25/08/1962	600		Finca Guadalupe
		Ampliación	27/01/1988	285.93	43	04/02/1989	285.93		

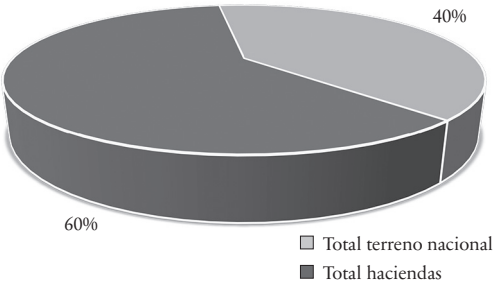
	07TM00000757	Procede	20/09/2000						
14	Lomantan	Dotación	06/06/1941	1 116.1	44	05/02/1943	1 116.1		
		Ampliación	21/03/1947	498.4	18	27/02/1948	498.4		Yaxhá anexo Lomantán
	07TM00000718	Procede	01/08/2000						
15	Morelia, antes El Xhac	Dotación	31/07/1941	375	22	30/07/1943	375	1 545	Finca El Refugio
		Segregación	31/07/1941	15			0		
		Ampliación	20/10/1957	1 064.4	8	31/05/1958	1 064.4		
		Ampliación	13/07/1978	318	23	20/05/1979	318		
	07TM00001082	Procede	29/10/2004						
18	El Rosario	Dotación	15/10/1941	600.24	37	30/09/1943	600.24		
		Segregación	15/10/1941	5			0		
		Ampliación	30/09/1957	109.6	6	07/12/1957	109.6		Bajucú
		Ampliación	06/12/1984	226.4166			0		
19	San Antonio Venecia	Dotación	19/07/1941	422.5	35	25/07/1943	422.5		
		Segregación	19/07/1941	32			0		
		Ampliación	17/11/1958	494.4	4	05/05/1959	494.4		San Antonio Venecia
		Ampliación	18/03/1996	238.2718	61	02/02/1996	228.274		
20	Yasha (Yaxha)	Dotación	18/09/1940	1 406	1	12/05/1943	1 406		
		Segregación	18/09/1940	45.6			0		
		Ampliación	09/12/1965	1 289.5	9	02/06/1966	1 289.5		Yaxhá
	07TM00000763	Procede	20/09/2000						

(continúa)

Cuadro 3. Composición de las ampliaciones ejidales según su proveniencia (1940-1969) *(continuación)*

Núm. prog.	*Poblado*	*Acción agraria*	*Fecha pub.* DOF	*Superficie (ha)*	*Benef.*	*Fecha de ejecución*	*Superficie ejecutada (ha)*	*Terreno nacional*	*Hacienda*
21	BelisarioDomínguez-	Dotación	06/10/1939	624	25	15/05/1951	624		
	San Pedro	Ampliación	18/02/1963	1858.8	26	20/08/1965	1858.8		No está el dato
		Ampliación	13/08/1986	230.48	35	10/11/1986	227.32		
	Veinte de Noviembre	Dotación	07/04/1947	4404.99	109		0		
		Ampliación	15/01/1960	1715	60		0		Santiago, 170
36	General Leyva Velázquez	Dotación	08/03/1951	1778	26	28/05/1951	1778		
		Segregación	08/03/1951	6			0		
		Ampliación	17/12/1966	1866	28	09/08/1967	1866	1866	
		Ampliación	31/08/1994	226.5158	93	04/04/1995	195.1777		
107	Piedra de Huixtla	Dotación	10/08/1945	2084.8	24	24/02/1948	2084.8	500	
	(Manuel Ávila Camacho	Segregación	10/08/1945	16			0		
	y Las Chicharras	Ampliación	03/02/1961	500	10	09/09/1962	500		
	07TM00000985	Procede	21/07/2003						
							Total ampliado en el periodo		14974.03
							Total terreno nacional		5993.93
							Total haciendas		8980.10

Gráfica 3. Composición de las ampliaciones ejidales según su proveniencia (1940-1969)



II. LA *CIVITAS CHRISTI*: PASTORAL Y CATEQUESIS EN LAS CAÑADAS TOJOLABALES (1960-1974)

> *Tened en cuenta el momento en que vivís. Porque es ya hora de levantaros del sueño; que la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe. La noche está avanzada. El día se avecina. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz.*
>
> Epístola a los Romanos 13, 11-13.

La reclusión en la catacumba

A lo largo del siglo XIX las comunidades indígenas en Los Altos de Chiapas se encontraron sometidas, por un lado, a las distintas élites políticas que dominaron el estado y, por el otro, a la Iglesia católica, que en su afán de evangelizar a la población tenía un control relativamente amplio de las formas de organización comunitarias de los pueblos indios (incluidas actividades económicas y religiosas). Esto se tradujo en una situación desventajosa para la población natural: en lo económico se vio en la obligación de pagar tributo tanto a los poderes civiles como a los eclesiásticos, además de que fue despojada gradualmente de sus tierras, que pasaron a manos de grandes terratenientes y miembros de la Iglesia.

Las luchas políticas entre las élites locales de San Cristóbal de Las Casas ("independentistas pro México"/"conservadores") y de Tuxtla Gutiérrez ("independentistas pro Guatemala"/"liberales") a lo largo del siglo XIX —que, en el fondo, eran disputas por el control de los impuestos, la mano de obra y las tierras indígenas, así como del aparato gubernamental (Rus, 1983; Wasserstrom,

1992)— condujeron indirectamente a un relajamiento del control religioso sobre los pueblos indios. De modo muy pragmático y con un buen sentido de la oportunidad política, estos últimos aprovecharon dichas pugnas interélites y entablaron una alianza con los tuxtlecos.

En Los Altos, la pérdida de tierras no fue el motivo que detonaría las revueltas indígenas durante ese siglo.[1] El descontento de los pueblos indios tenía que ver más con la opresión que ejercía la Iglesia católica sobre ellos y, en particular, con la injerencia del clero en sus formas de vida comunitaria y religiosa. Esto llevó a prácticas de resistencia que se ejercían de manera sistemática en la región, donde las revueltas violentas eran la última opción; asimismo implicaban un severo cuestionamiento a la intrusión del clero en sus poblados. Así, la resistencia se expresaba en: *a)* la presentación de quejas por mal comportamiento de los sacerdotes —maltrato físico, abusos, cobros excesivos, etc.— ante autoridades eclesiásticas y civiles; *b)* la negativa a pagar tanto las contribuciones parroquiales y los gastos destinados a los servicios o fiestas religiosas[2] como los impuestos;[3] *c)* la poca disposición para prestar servicios a los sacerdotes encargados de los curatos, y, en última instancia, *d)* la violencia física contra los sacerdotes. A la par, los indios se valían de otras prácticas que afianzaban o les permitían recuperar algo de su autonomía. Entre ellas se pueden mencionar la poca asistencia a los servicios religiosos; el intento, en algunos casos, de controlar los bienes de la parroquia, y la dispersión de

[1] De hecho, la revuelta de 1866, presentada como una rebelión ocasionada por el despojo de tierras a los indígenas, fue provocada por el propio temor de los ladinos, quienes creían que en cualquier momento los indígenas iniciarían una protesta. En este sentido, la violencia de los indígenas fue la repuesta a la agresión ladina (Rus, 1983).

[2] Esto y las medidas anticlericales agudizaron la crisis económica que padeció la Iglesia católica durante el siglo XIX.

[3] La élite política de Los Altos encomendó al clero la recaudación de los impuestos, por el registro que éste tenía de la población. Esto, sin embargo, se transformó en la medida en que las políticas anticlericales se reforzaron y se sustituyó a los sacerdotes por funcionarios gubernamentales en las tareas administrativas.

su población como un medio eficaz para escapar del control eclesiástico o la fundación de nuevos asentamientos que se rigieran bajo la normatividad indígena. Así, los indios se rebelaron y desafiaron a los representantes de la Iglesia hasta que lograron, prácticamente, expulsarlos de sus pueblos y, así, establecer "espacios de poder local" (Ortiz Herrera, 2003).[4]

Tras la revolución de 1910 y a lo largo de las siguientes cuatro décadas, la Iglesia católica fue sometida, otra vez, a fuertes conflictos que terminaron por minar su influencia religiosa, política y económica en Chiapas. El anticlericalismo en el sureste del país obedecía a las presiones externas del gobierno revolucionario del centro sobre el chiapaneco, más que a motivaciones e intereses internos. Por un lado, el gobierno estatal hizo una adaptación (más o menos oportunista y con el fin de mantener una aceptable "fachada revolucionaria" y beneficiarse del reconocimiento y los apoyos provenientes del centro) de las políticas federales en contra de las pretensiones hegemónicas de la Iglesia, en particular entre 1926 y 1929. Por el otro lado, el anticlericalismo se radicalizó tardíamente, en especial entre 1932 y 1938, debido a las presiones por consolidar en Chiapas al Partido Nacional Revolucionario (PNR) como el partido de Estado. Éste serviría para controlar a los gobiernos estatales y como medio de presión y dirección de dirigentes locales para instrumentar todo tipo de políticas públicas, incluidas las anticlericales, dictadas en la capital del país, con el objetivo de institucionalizar la revolución (Ríos Figueroa, 2002).

Así, por ejemplo, en 1931 se suprimieron los nombres de los santos de los toponímicos, se cerraron varias iglesias y se procedió a la expulsión de los curas no autorizados mediante la Ley de Prevención Social, que equiparaba a los sacerdotes con las prostitutas y se les señalaba como "vagos y hombres del mal vivir". Asimismo, los funcionarios públicos que fueran descubiertos asistiendo a un

[4] La rebelión india en contra de la Iglesia no sucedió de la misma manera en todo el territorio. Los habitantes de Chiapa, por ejemplo, encontraron en la adopción de las formas católicas un mecanismo para conservar los privilegios de los que gozaban antes de la Conquista (sobre el tema, véase Ortiz Herrera, 2003).

servicio religioso podían ser acusados ante el Comité de Salud Pública de manera anónima. Respecto de la desfanatización, resultan de interés la creación de asambleas culturales en las que se llevaban a cabo matrimonios y bautizos socialistas; el impulso a ferias comerciales que sustituían las fiestas religiosas, y las llamadas "quemas de santos", reuniones públicas que tenían como fin incendiar figuras u objetos religiosos. Estas últimas sólo se dieron a partir de 1934 y las más de las veces provocaron el repudio de la población. De hecho, los propios alcaldes avisaban con antelación a los pobladores dónde tendrían lugar estas quemas para que pudieran poner a salvo los "santos" (véase Ríos Figueroa, 2002).

Cualquiera puede hacerse una idea clara de la forma en que la Iglesia católica fue perdiendo influencia en Chiapas observando, simplemente, las variaciones de la cantidad de religiosos activos en el estado en este periodo: "Para 1908 el obispo [Francisco Orozco y Jiménez] había logrado juntar 62 sacerdotes diocesanos y 35 seminaristas, sin contar a las hermanas y otros religiosos que atendían la educación en diversas zonas de la diócesis" (Ríos Figueroa, 2002, p. 39). Casi 20 años después, en 1930, el número de ministros religiosos católicos se había reducido, debido a las políticas callistas, a sólo 30 en el estado —a pesar de que el máximo permitido, en 1928, era de 25—. En 1931 la radicalización anticlerical del gobierno de Efraín Enríquez (1936-1940) limitó el número de sacerdotes a nueve en todo el estado, es decir, uno por cada 60 000 habitantes. Ese mismo año y como parte de la campaña de "desfanatización" sólo se autorizó la labor de cuatro ministros de culto (uno evangélico, otro de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana y dos católicos), y de ahí se redujo, también en 1931, a sólo uno (Ríos Figueroa, 2002, pp. 47-71).

En conclusión, no es de extrañar que, hasta la primera mitad del siglo xx, la Iglesia católica en el estado haya estado "muerta" (Ríos Figueroa, 2002) y que los pueblos indios recuperaran más o menos el control de su vida religiosa, creando incluso nuevas prácticas sincréticas. He aquí la procedencia de los tradicionalistas:

> Surgió entonces, en el siglo xix, un complejo sistema de cargos sacros —que tenían su origen en las cofradías— para la organi-

> zación y el financiamiento de las fiestas de los santos. Las ceremonias en los cerros, cuevas y manantiales volvieron a realizarse en forma abierta, rebautizadas como "mishas" [deformación de la palabra española "misas"]. Los curanderos y rezadores —nueva designación de los maestros "nagualistas"— pudieron ofrecer públicamente sus servicios sin temer más la persecución de la Iglesia. Un primer ciclo evangelizador, marcado por un total desencuentro entre la Iglesia y sus indios, tocaba así a su fin [Viqueira, 2002, p. 198].

El camino a una nueva luz

Desde una perspectiva histórica, lo verdaderamente trascendental de la obra episcopal de Samuel Ruiz García (obispo de San Cristóbal de Las Casas de 1959 a 1999) consistió en "resucitar" la Iglesia católica en Chiapas (Ríos Figueroa, 2002). Esta "resurrección" resulta aún más sorprendente debido a que tuvo lugar en medio de, y gracias a, los pueblos indígenas. Y con ello se comenzaría un segundo esfuerzo evangelizador que permitiría, como veremos más adelante, la constitución de un "modelo teopolítico de organización de la sociedad" que disputaría, de nuevo, la hegemonía estatal de ordenar a la población de Chiapas, en particular a la indígena.

Al inicio de su obispado no se atisbaban señales de que habría un vuelco espectacular en la posición e influencia de la Iglesia. En efecto, cuando el novel obispo Samuel Ruiz García (1924-2011) llegó a San Cristóbal de Las Casas a finales de 1959,[5] procedente del Bajío mexicano y cargado de su experiencia y convicciones religiosas católico-integralistas, encontró un mundo desconocido y diverso de indígenas marginados que conformaban, en su gran mayoría, la grey de su diócesis. En sus propias palabras:

[5] El papa Juan XXIII lo nombró obispo el 14 de noviembre de 1959. El 25 de enero del siguiente año fue consagrado en la catedral de San Cristóbal de Las Casas.

> Encontrar, pues, una situación de mayoría indígena fue una gran sorpresa para mí, dado que, antes de ser destinado como servidor episcopal a esta diócesis, había encontrado muy pocos indígenas en mi experiencia anterior. Fue, pues, una gran sorpresa, y al mismo tiempo un reto y una gran tarea que teníamos que afrontar.
>
> La primera preocupación era el reto en términos de integración. Yo no me imaginaba en mi primer plan pastoral —no consultado con nadie, sino simplemente imaginado al mirar la realidad— que tendríamos que imponer la enseñanza del español a todos, porque ¿cómo íbamos a poder evangelizar si había por lo menos cinco lenguas en ese territorio, derivadas de la antigua lengua maya? Teníamos, evidentemente, que ayudar a que desapareciera la pobreza o fuera menor su impacto, en dos vertientes: colaborando al mejoramiento de los cultivos para que hubiera, por tanto, mayores ingresos a los indígenas y mejorara su alimentación. Así decíamos: "Tenemos que enseñar la castilla, tenemos que poner zapatos a los indios y a ayudar a que coman mejor". Eran mis tres líneas pastorales [Ruiz, 2003, pp. 17 y s.].

El sendero que llevó al "caminante", como llama su feligresía a Samuel Ruiz, a "aprender a caminar" (véase Ruiz, 2003, pp. 13 y ss.) y a ser "convertido" por los indígenas, fue una vía bidireccional: se remontaba al pasado y se proyectaba al futuro. No era, precisamente, un camino que hizo sobre la marcha, como muchas veces se cree, sino que ya tenía una traza bien clara que indicaba la ruta a emprender y a la que el joven obispo —un hombre de su época, institucional y muy consciente de los tiempos— añadiría, por supuesto, nuevos tramos.

La misión

La "segunda ola evangelizadora" (Viqueira, 2002) en Chiapas la "comienza" el obispo Samuel Ruiz García a principios de los años sesenta; aunque, en realidad, es su antecesor, monseñor Lucio C. Torreblanca y Tapia (obispo de San Cristóbal de Las Casas de 1944

a 1959), quien la "inicia" siguiendo las directrices vaticanas en torno a la misión y a la evangelización de los infieles de la encíclica *Rerum Ecclesiae* del papa Pío XI.

Unos cuantos años después de la conclusión de la primera Guerra Mundial, llegó al trono papal Pío XI.[6] Su pontificado se caracterizó, entre otras cosas, por apoyar de manera decisiva el trabajo misionero. Guiado por este interés, dio a conocer, el 28 de febrero de 1926, su encíclica *Rerum Ecclesiae*. En ella se condensaron los lineamientos que hubo de seguir la Iglesia católica en su actividad evangelizadora durante la primera mitad del siglo xx.[7] Sus antecedentes inmediatos los encontramos en dos encíclicas previas: *Christi Nomen* (24 de diciembre de 1894) y *Maximum Illud*

[6] Pío XI ocupó el sitio de San Pedro de 1922 a 1939, en medio de las secuelas de la primera Guerra Mundial y el ascenso del nacionalsocialismo en Europa. De su pontificado cabe destacar su respaldo al movimiento Acción Católica, que encontró seguidores en muchas partes del mundo y está en el origen de la democracia social cristiana (*cfr.* "Las misiones en el siglo xx", s. d., y Martín Artajo, 1939). Por otro lado, este movimiento se sostiene teóricamente en dos encíclicas publicadas en la transición del siglo xix al xx escritas por León XIII y Pío XI. Se trata de la *Rerum Novarum* y la *Quadragessimo Anno* (1891 y 1926, respectivamente) que, de acuerdo con Martín Artajo, sientan las bases de la Doctrina Social Católica al proponer la búsqueda de nuevas formas de organización social que subsanen las desigualdades creadas por el capitalismo, aunque sin caer en el comunismo. En palabras de Jean Meyer, se trataba de un "capitalismo anti-moderno y reaccionario" (*cfr.* Meyer, 1990 y 2000). También hay que señalar que durante el pontificado de Pío XI se fundó el *Opus Dei* en España (1928) e Italia reconoció al Vaticano como un Estado al que garantizó su autonomía (Pactos de Letrán de 1929). Pío XI, además, hizo frente a la ruptura entre la Iglesia y los Estados nacionales europeos que tuvo lugar a principios del siglo xx; véase, por ejemplo, el caso de Austria y Hungría, que vivieron un desmoronamiento de sus monarquías mientras que Alemania y Austria se proclamaron repúblicas (*cfr.* Liebmann, 1989).

[7] La segunda mitad del siglo xx, por su parte, tendría como eje para la actividad misionera lo acordado en el Concilio Vaticano II, celebrado en la ciudad del Vaticano de 1962 a 1965 y convocado por Juan XXIII (*cfr.* "Las misiones en el siglo xx", s. d.).

(30 de noviembre de 1919), escritas por León XIII y Benedicto XV, respectivamente.[8]

Rerum Ecclesiae se dirige en primer lugar a los obispos, pero también a los fieles que no desempeñan ningún cargo religioso. Su propósito radica en impulsar la actividad misionera de la Iglesia a partir de la conformación de un clero indígena que coadyuve a la expansión y sostenimiento de la propia institución. De tal suerte, insta a los obispos de todo el mundo a contribuir en esta obra.

El trabajo misionero es entendido en esta misiva como la forma más elevada de caridad humana. "Y ya que Cristo puso como nota característica de sus discípulos el amarse mutuamente, ¿qué mayor ni más perfecta caridad podremos mostrar a nuestros hermanos que el procurar sacarlos de las tinieblas de la superstición e iluminarlos con la verdadera fe de Jesucristo?" (Pío XI, *Rerum Ecclesiae*, p. 39). Por ello insta a la comunidad católica a apoyar la actividad evangélica mediante limosnas y oraciones, y a las autoridades católicas a fomentar y asistir las vocaciones misioneras entre su grey. Con esta meta pide a los obispos de todo el mundo facilitar las labores de la Unión Misional del Clero[9] y la Congregación de la *Propaganda Fide*,[10] así como patrocinar y formar con es-

[8] Además de las referencias cruzadas que hay entre ellas, se podría decir que comparten los mismos principios: *a)* la Iglesia católica es universal y, por ende, debe extenderse a todo el orbe; *b)* en consecuencia, el trabajo misionero es fundamental para la Iglesia y ha sido constitutivo de su historia, y *c)* se debe formar lo antes posible un clero nativo que permita a los misioneros extranjeros continuar su labor en otras regiones. [Este último punto es de particular importancia para *Maximmun Illud* y *Rerum Ecclesiae.*] *Cfr.* León XIII, *Christi Nomen*, Benedicto XV, *Maximmun Illud*, y Pío XI, *Rerum Ecclesiae* (documentos).

[9] La Unión Misional del Clero fue aprobada por Benedicto XV el 10 de enero de 1917 y tuvo como objetivo formar a los sacerdotes para el trabajo misionero. La Unión depende de la Congregación de la *Propaganda Fide.*

[10] Órgano que tiene como propósito articular y expandir el trabajo misionero que lleva a cabo la Iglesia católica. La Congregación (Dicasterio) de la *Propaganda Fide* está compuesta por un grupo de cardenales, bajo las órdenes de un cardenal prefecto. Además cuenta con un cuerpo de consultores elegidos entre el clero secular y regular, que la auxilian en sus tareas. Data

mero a aquellos que demuestren interés por esta actividad, en aras de establecer un conjunto de redes cristianas que aseguren la estabilidad de la Iglesia en todos los continentes.

Ahora bien, aun cuando Pío XI justificó su interés por las misiones bajo la égida de la caridad y el amor hacia Cristo, no puede dejarse de lado la situación por la que atravesaba la Iglesia a principios del siglo xx. En particular, es necesario enfatizar tres aspectos mencionados en *Rerum Ecclesiae*: *a)* el interés de la Iglesia en la región oriental;[11] *b)* las secuelas de la primera Guerra Mundial,[12] y *c)* la amenaza de las luchas anticolonialistas y la ruptura de la alian-

de 1622, año en que fue fundada por Gregorio XV mediante una bula papal. En ese mismo año fue dotada de recursos financieros. Surgió con la intención de continuar con la difusión del cristianismo en aquellas áreas donde aún no se conocía y hacer frente a la Reforma en Europa. Durante el periodo pontifical de Pío XI se regía por la Constitución Apostólica *Sapienti Consilio* (29 de junio de 1908) y el reglamento para la administración de la Sagrada Congregación de la *Propaganda Fide*, en conformidad con el capítulo VII, artículo VI, párrafo V del *Ordo servandus in Sacris Congregationibus* del 29 de septiembre de 1908 (La Sagrada Congregación de la *Propaganda Fide*, *Folletos Misionales*).

[11] Este interés fue muy claro durante el pontificado de Pío XI, quien escribió en 1926 una carta apostólica dirigida a los vicarios y prefectos en China, en la que ratifica su deseo por la creación de un clero indígena que paulatinamente sustituya al clero extranjero. Esta carta es considerada el complemento de la *Rerum Ecclesiae* (*Guide des missions catholiques*, 1989).

[12] En lo que concierne al segundo punto, la encíclica deja ver cuáles fueron las consecuencias de la primera Guerra Mundial para la actividad misionera: "No creemos haya nadie que ignore los perjuicios, ciertamente no pequeños, que han provenido a la propagación de la fe con la reciente guerra, ya que muchos, llamados de las misiones a sus casas, murieron por las vicisitudes de la lucha cruel; otros arrancados de su campo de trabajo dejaron inculto por largo tiempo su territorio: y cierto, que todos estos daños y perjuicios no sólo convenía y conviene hoy repararlos, sino recobrar el antiguo estado de cosas; más aún mejorarlo y extenderlo. Además, ya miremos la infinita extensión de regiones, que todavía no se han abierto a la cultura cristiana, ya el inmenso número de los que están privados hasta hoy de los beneficios de la redención, ya las necesidades y dificultades complicadas con que tropiezan los misioneros, se ve que deben aunarse los esfuerzos de los

za tradicional entre la Iglesia y el Estado que pusieron en jaque la permanencia del clero en los países en misión. Todo ello fue determinante para que se redoblaran esfuerzos en la conformación de un "clero nativo" que se hiciera cargo de la Iglesia local, en caso de que los misioneros fuesen desterrados del lugar donde trabajaban.

Para fundamentar su posición, Pío XI recurrió de nueva cuenta a la expansión del reino de Cristo como principal justificación, sólo que ahora manifestaba su preocupación por la falta de un clero indígena bien formado:

> Recordad a este propósito la queja de nuestro Predecesor Benedicto XV de feliz memoria: "De sentir es que haya todavía regiones donde habiéndose introducido ha muchos siglos la Fe Católica, no se vea todavía clero indígena sino de mediocre formación, y que haya algunos pueblos, favorecidos tiempo hace con la luz y benéfica influencia del Evangelio, y que, sin embargo, habiendo dejado ya su barbarie y subido a tal grado de cultura que cuentan hombres eminentes en todo género de artes civiles, en cuestión de clero no han sido para producir ni obispos que los rijan, ni sacerdotes que se impongan por su saber a sus conciudadanos" [Pío XI, *Rerum Ecclesiae*, pp. 46-47].[13]

Se trataba, además, no sólo de formar al clero indígena sino de prepararlo para que gobernara su propia Iglesia y dejara así que los misioneros siguieran su camino en busca de nuevas tierras para evangelizar. En ese sentido, Pío XI condenó que las comunidades nativas fueran consideradas inferiores o poco aptas para gobernarse por su cuenta y fueran confinadas entonces a actividades de poca importancia. "¿Con qué derecho se le ha de impedir al clero indígena que trabaje en su propio campo, es decir, que gobierne su propia y nativa iglesia?" (Pío XI, *Rerum Ecclesiae*, p. 48). Además de desembarazar a los misioneros de la administración de las distintas iglesias para continuar su propio camino evangelizador, la

---

obispos y de todos los católicos para que se aumente y se multiplique el número de los embajadores sagrados" (Pío XI, *Rerum Ecclesiae*, p. 42).

[13] La cita es de *Maximmun Illud.*

formación de un clero nativo traía la ventaja de que los sacerdotes indígenas tendrían una mayor facilidad para explicar y amoldar el Evangelio a sus compatriotas:

> Porque (son palabras de nuestro Predecesor)[14] "es indecible lo que vale para infiltrar la fe en las almas de los naturales, el contacto de un sacerdote indígena del mismo origen, carácter, sentimientos y aficiones que ellos, pues que nadie puede saber como él insinuarse en sus almas. Y así a las veces sucede que se abre a un sacerdote indígena sin dificultad la puerta de una Misión, cerrada a cualquier otro sacerdote extranjero" [Pío XI, *Rerum Ecclesiae*, pp. 48-49].

De amoldarse al carácter nacional y aprender la lengua de los misionados (como se pedía desde *Christi Nomen*), se buscó entonces que fueran las comunidades nativas las que, luego de una cierta preparación, transmitieran el Evangelio a sus compatriotas, pues sólo así se podía asegurar la persistencia de la Iglesia católica: "¿cuál no será la ruina de la iglesia en aquellos países [en proceso de descolonización], si antes no se ha tenido la precaución de haber asegurado, como en una red organizada de sacerdotes indígenas, todo el campo de las cristiandades?" (Pío XI, *Rerum Ecclesiae*, p. 49).

La formación del clero indígena fue también otro punto de suma importancia. En la encíclica, Pío XI advirtió que en ningún momento las comunidades nativas debían ser consideradas inferiores y que, por el contrario, había que esforzarse en darles una muy buena educación para que de ahí salieran tanto sacerdotes como catequistas:

> Los alumnos que salgan de vuestros seminarios, provistos de toda esta abundancia de virtudes y habilidad para los ministerios apostólicos, y pericia en divinas y humanas letras, serán sin duda honrados y estimados de los hombres letrados e influyentes de su nación, y podrán en su día, cuando pluguiere al Señor, quedar al frente de sus parroquias y diócesis, sin temor a inconvenientes de ningún género. Es engaño intolerable considerar a los indígenas

[14] Se refiere a Benedicto XV en *Maximmun Illud*.

> como a seres inferiores de escasa capacidad. Pues da la experiencia de muchos años que los naturales de regiones apartadísimas de nosotros al Oriente y al mediodía, no tienen que envidiarnos en nada en dotes de naturaleza, y a veces compiten con nosotros en ingenio y buen entendimiento [Pío XI, *Rerum Ecclesiae*, p. 51].

Por último, recomendó seriamente el ingreso de los nativos a las órdenes religiosas ya existentes o mejor aun la fundación de nuevas congregaciones *ad hoc* para las comunidades (Pío XI, *Rerum Ecclesiae*, pp. 52 y s.).

Rerum Ecclesiae concluye con una serie de exhortaciones prácticas para el mejor funcionamiento de la misión. Por ejemplo: *a)* instalarse en los países en misión para facilitar la conversión de las comunidades; *b)* distribuir a los misioneros a lo largo del territorio y en sitios estratégicos para que no quede grupo sin evangelizar; *c)* realizar giras pastorales a la redonda; *d)* dejar a cargo de catequistas nativos las parroquias recién creadas para la continuación cotidiana del trabajo pastoral; *e)* realizar obras de beneficencia para ganarse la buena voluntad de los nativos; *f)* construir dispensarios y escuelas; *g)* no llevar una vida de lujos sino una ejemplar, y, finalmente, *h)* ganarse a las élites políticas de los países en misión (Pío XI, *Rerum Ecclesiae*, pp. 53 y ss.).

En México, la recepción de la encíclica de Pío XI se dio en un contexto anticlerical y de persecución religiosa por parte del recién formado Estado revolucionario. Con respecto a la labor misionera, para dar sólo un par de ejemplos de órdenes religiosas activas e influyentes, los jesuitas retornaron a México en 1938 y continuaron y reorganizaron su trabajo en la Misión Tarahumara, en Chihuahua. Cinco años después fundaron la Misión de las Islas Marías (López de Lara, 2001).[15] Por su parte, la orden de los dominicos fundó, a mediados de los años cuarenta, una "parroquia misión" en Mexicali, Baja California (Álvarez López, 1997; Rodríguez López, 1999). Y en 1963 la Provincia del Santo Nombre de California, en Estados Unidos, fundó la Misión de Ocosingo-Altamirano (Díaz, 1997; Iribarren, 2008; Morales Elizalde, 2008).

[15] En 1958 se denominó como Vicariato Apostólico.

En consonancia con el espíritu evangelizador fomentado por la *Rerum Ecclessiae*, el obispo chiapaneco Lucio C. Torreblanca

> apoyó la fundación de las Misiones del Sagrado Corazón de Jesús; estableció a los Misioneros del Espíritu Santo concediéndoles la Parroquia de la Virgen de Guadalupe en Tuxtla Gutiérrez; creó la misión para indígenas en Tenejapa y la de jesuitas en Bachajón. Varias congregaciones de religiosas reforzaron el trabajo de evangelización y las misiones de Ocosingo, Las Margaritas y Tumbalá alcanzaron a fortalecer su labor pastoral… Monseñor Torreblanca logró fundar la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI) con la finalidad de que la Iglesia llevara a cabo una labor pastoral organizada y sistemática en 1959, año en que fue nombrado presidente de la Comisión para la Evangelización de los Indígenas del Episcopado Mexicano [Contreras García, 1998, pp. 206 y s.].

La renovación del trabajo pastoral de la diócesis de San Cristóbal y las escuelas de catequistas

Fundación y función de las escuelas de catequistas

Entre las líneas diocesanas que más han destacado y caracterizado el obispado de Samuel Ruiz García se encuentran la de "la opción por los pobres y liberación de los oprimidos" y la de la inserción activa en la "realidad social, en la historia y encarnación en las culturas indígenas".[16] El perfil de estas directrices diocesanas se ha expresado de manera significativa en la "catequesis" en el mundo indígena-campesino que, en un primer momento, fue concebida sólo como una manera de paliar la escasez de sacerdotes; sin em-

[16] El órgano mayor de la diócesis es la Asamblea Diocesana, que se congrega cada año y delega su responsabilidad al Consejo Diocesano. Este último se reúne cada mes para organizar y supervisar los trabajos de los comités (de análisis, de prensa, de relaciones, de planeación y de la casa diocesana). La oficina obispal funge como el espacio de comunicación y coordinación institucional.

bargo, posteriormente fue transformada, de manera consciente, en un modo de influir en las condiciones de vida de la población indígena. Para hacer más eficientes su organización y su labor pastoral, la diócesis fue dividida en el segundo lustro de la década de los años sesenta en seis grandes regiones pastorales de acuerdo con la geografía cultural y lingüística de su territorio: zona chol, zona sur, zona sureste,[17] zona centro, zona tzotzil y zona tzeltal.[18]

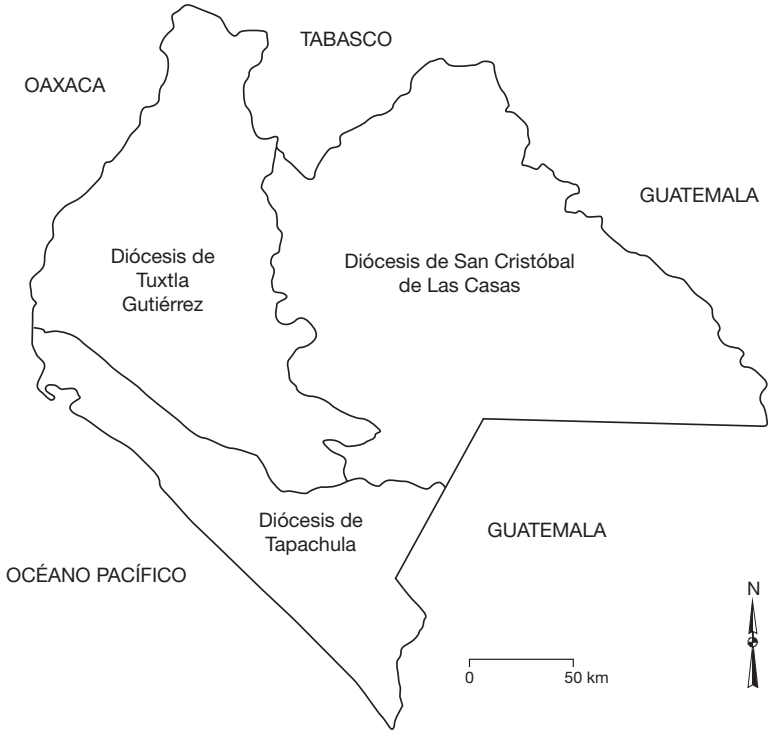
Los antecedentes *católicos* del movimiento catequístico se encuentran en personas piadosas itinerantes que anuncian el Evangelio mediante cantos, oraciones y explicaciones de textos bíblicos (*cfr.* Iribarren Pascal, 2003b, p. 55). Institucionalmente, la catequesis o "Doctrina Cristiana" fue introducida, a partir de 1952, por monseñor Lucio Torreblanca, antecesor de Samuel Ruiz en el obispado de la diócesis. Sin embargo, los orígenes de la nueva estrategia evangelizadora y misionera han de ubicarse, sin duda, en el fructífero trabajo de las iglesias protestantes en las zonas indígenas desde la década de los años cuarenta, ejemplo e inspiración para la obra católica (*cfr.* Meyer, 2000, pp. 56 y s., 60 y s., y 117 y s.).

"En 1961 surgen en la diócesis las escuelas de formación catequística para la capacitación de indígenas en Bachajón, San Cristóbal y Comitán" (Iribarren Pascal, 2003b, p. 55). Para este fin, en 1962 se funda la Misión de Guadalupe de los hermanos maristas, por sugerencia del delegado apostólico Luigi Raymondi (1957-1967) y del joven obispo. Por su parte, La Castalia, una comunidad de monjas perteneciente a la congregación de Las Violetas, se abocó al trabajo pastoral en la región tojolabal. Más tarde, Las Violetas fueron sustituidas por las Dominicas de María Inmaculada. Después el trabajo de esta última orden fue asumido, a mediados de los años setenta y hasta la fecha, por misioneras seglares diocesanas (entrevista con las hermanas Catalina Damián y María de la Luz Alcázar en La Castalia, 6 de enero de 2004). En 1963 colabo-

[17] La zona sureste, en cuya geografía se ubica este estudio, incluye los municipios constitucionales de Comitán, Chicomuselo, Frontera Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, La Trinitaria y Tzimol.

[18] Debido a los conflictos entre dominicos y jesuitas se creó, posteriormente, la zona chab, que abarca los municipios Arena, Chilón y Bachajón.

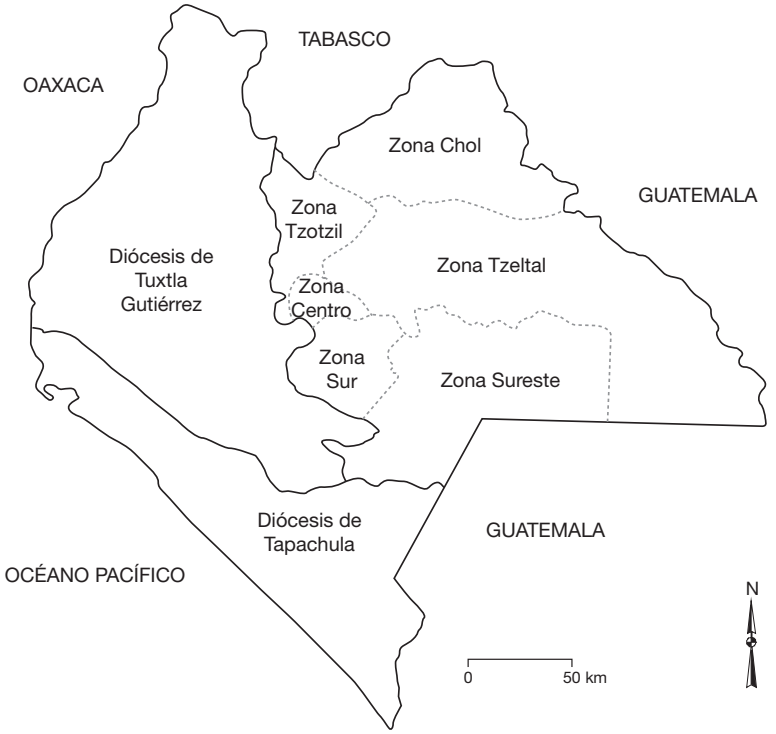
Mapa 1. Las diócesis de Chiapas



Fuente: Ríos Figueroa (2002, p. 240).

raban en La Castalia cinco hermanas dominicas, entre ellas Esthela Martínez Ramírez, y dos sacerdotes diocesanos, los padres "Joseíto", residente en Las Margaritas, y Ramón Castillo. Buena parte del financiamiento de su misión provenía de Misereor, una organización de la Iglesia católica alemana para el apoyo del desarrollo comunitario en países del "Tercer Mundo". "En los años de los sesentas y setentas, cuando se habla de *Zona Tojol ab'al*, entendíamos no solamente lo que hoy atiende la Misión Tojol ab'al, sino todas las comunidades Tojol abáles que quedan en los municipios de Las Margaritas y Altamirano, además de las comunidades tzeltales, tzotziles, que se estaban formando en esos años, por la inmigración e incluso algunas Kanjob'ales" (Castillo Aguilar, 1999, p. 1).

Mapa 2. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas



Fuente: Ríos Figueroa (2002, p. 241).

En los primeros 10 años de operación de las escuelas de formación catequística en la diócesis de San Cristóbal, es decir, a partir de 1961, fueron formados 700 catequistas indígenas procedentes de todas las regiones del estado. A principios de 1985 la Iglesia católica contaba ya con 6 180 catequistas indígenas, 63 sacerdotes y diáconos, 168 religiosos no sacerdotes y 29 laicos. En 2008 se registraron en la diócesis 320 diáconos permanentes, más de 8 000 catequistas y 90 sacerdotes (Mosqueda Tapia, 2009).[19] To-

[19] Según información proporcionada por el propio obispo Felipe Arizmendi. *Cfr.* Eloy Mosqueda Tapia, *Las relaciones de poder del campo religioso católico en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. El caso del diaconado permanente indígena (1960-2007)*, manuscrito, 2009.

dos ellos están "presentes en más de dos mil quinientas comunidades, rancherías y parajes" (Meyer, 2000, p. 65). En Chiapas, la católica no es una "iglesia autóctona", pero su rostro es esencialmente indígena. Justamente en la Selva Lacandona, que correspondería a gran parte de las zonas pastorales tzeltal y sureste, es donde se concentraba, en 1985, la mayoría de catequistas: 2 400 y 2 050 respectivamente. En la zona tzeltal había una población de 262 241 habitantes, de los cuales 220 282, es decir, el 84%, eran indígenas. Por su parte, la zona sureste contaba en 1985 con una población de 263 362 habitantes, de los cuales 36 820, o sea, 14% eran indígenas (*cfr.* Iribarren Pascal, 2003b, p. 54).[20]

Etapas del proyecto de formación de catequistas

De acuerdo con la forma y el contenido de su concepción y praxis, en el proyecto de formación de catequistas indígenas se pueden distinguir dos periodos: uno inspirado en una visión "asistencialista y desarrollista" (1961-1968) y el segundo con un enfoque "liberacionista" (1969-1999). La primera etapa fue la continuación de la herencia pastoral tradicionalista recibida. La segunda fue la obra del obispo Ruiz García y sus hombres y mujeres, aunque sólo aparentemente implicó una ruptura verdadera con el pasado. En una visión de conjunto, estas etapas suponen un proceso continuo de reflexión y aprendizaje de la diócesis, los catequistas y las comunidades indígenas.

La catequesis de orientación "asistencialista y desarrollista" del primer periodo se caracterizó por su paternalismo y verticalismo. Los candidatos a catequistas eran escogidos por los mismos agentes de pastoral sin considerar la opinión de las comunidades. Por medio de cursos con una duración variable entre tres y seis meses, los indígenas eran formados para su "ministerio", y se identificaba "evangelización con civilización cristiana occidental". De tal suerte, los anunciadores de la "Palabra de Dios" se limitaban a trans-

[20] Las grandes regiones diocesanas incluyen, por supuesto, a la población ladina y urbana.

mitirla y repetirla, mecánicamente, "ante una comunidad receptiva y pasiva". El trabajo evangelizador se basaba en la "instrucción de la doctrina cristiana", formación de "dispensarios", "escuelas" y "colegios", donación de "ropas" y "alimentos", etc. Conforme a esta concepción se buscaron "algunas soluciones económicas que mitigaran la situación económica [de las comunidades indígenas] con la creación de cooperativas" (Iribarren Pascal, 2003b, p. 69). En este ciclo se dio también el acercamiento más sistemático a las lenguas y culturas indígenas tanto con la intención de hacer más efectiva la labor evangelizadora mediante una comunicación fluida con las comunidades, como para revalorar y recuperar los elementos culturales autóctonos que parecían signos de una vida cristiana "natural".

> [Pero] el año 1968 marca un alto en este proceso para tomar un camino cualitativo [*sic*]. En una evaluación del ministerio catequístico dicen con claridad los catequistas indígenas: "La Iglesia y la Palabra de Dios han dicho cosas para salvar nuestra alma, pero no sabemos cómo salvar nuestros cuerpos. Mientras trabajamos por la salvación nuestra y de los demás, sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y muerte" [Iribarren Pascal, 2003b, p. 56].

La crítica a la praxis pastoral hasta entonces dominante implicaba reconsiderar, por un lado, las relaciones jerárquicas y de tutelaje entre la diócesis y los pueblos indígenas, y, por el otro, era una apelación enérgica en favor de un compromiso eclesial radical con los pobres para materializar el "Reino de Dios" en la tierra. Además, había un fuerte deseo de que "el Verbo" se encarnara en las formas culturales indígenas con el fin de hacer que la Iglesia católica fuese *auténticamente* universal.

Justo en el periodo "liberacionista" de la catequesis en el mundo indígena-campesino, se configura una "catequesis de la encarnación", según la concepción de la teología de la liberación. Esta nueva orientación

> tendía a que la Palabra de Dios se revistiera de la carne de la cultura y que dinamizara, desde el acontecer histórico, la vida individual y comunitaria de los hermanos. Toda la vida social, eco-

> nómica, política y cultural de la comunidad, se revela como el lugar teológico. Los catequistas y los agentes de pastoral descubren el derecho que tienen todos los pueblos a ser evangelizados en su cultura y desde su cultura.

Desbordando el tutelaje paternalista de los agentes de pastoral, pero sin que las relaciones se tornaran realmente "horizontales" entre pares, los catequistas indígenas se volcaron a la participación activa y crítica y se convirtieron "en portavoces de la reflexión de la comunidad y no en los maestros que llevan la reflexión prefabricada. La palabra de Dios se va reflexionando en el seno de las comunidades a partir de los acontecimientos y situaciones vivenciales y son los catequistas los 'recolectores de la cosecha del pensamiento comunitario'" (Iribarren Pascal, 2003b, p. 56). De tal suerte, las comunidades indígenas reanimaron su vida colectiva mediante las ceremonias religiosas y la reflexión bíblica. Bajo la luz del Evangelio se descubrieron como personas con "dignidad" por ser "hijos de Dios", portadoras de derechos exigibles y con una cultura particular valiosa. En otros términos, las comunidades comenzaron a reconocerse como un actor colectivo con la capacidad de influir en su propio destino.

La Misión de Guadalupe de los hermanos maristas

> *Messmer alardea: hago con gusto lo que mis amigos esperan de mí. Pero, debido a que no puedo hacer todo, únicamente guardo amistad con aquellos que de mí esperan lo que puedo hacer.*
>
> Martin Walser

Veamos ahora cómo se desarrolló, en concreto, el proyecto de formación de catequistas, en sus dos etapas, en la Misión de Guadalupe dirigida por los hermanos maristas.

Los inicios (1961-1970). En 1961 el V Episcopado realizó el Congreso de Apostolado entre Indígenas, en el que se tomó la decisión

de crear un "internado para catequistas indígenas". En un principio se pensó en una institución para mujeres; sin embargo, el obispo de San Cristóbal de Las Casas advirtió sobre la inviabilidad de este último deseo debido a la "gran ignorancia que todavía vive la mujer indígena", por lo que se pronunció en favor de un internado exclusivo para varones. El delegado apostólico, Luigi Raymondi, entonces señaló a los hermanos maristas como los más aptos para asumir la nueva tarea. Entre los objetivos del internado estaba el que los indígenas "aprendan a vivir una vida más humana", y no sólo conozcan el catecismo sino también una "instrucción profana tan avanzada como el tiempo y las posibilidades que tengan lo permitan". Los religiosos deberían preparar a los candidatos a catequistas "mejor" que el internado establecido por el Instituto Nacional Indigenista (INI) en la antigua Ciudad Real. De esta manera, los maristas establecerían su segunda misión en tierras mexicanas con el fin de completar la "evangelización de nuestros indígenas".[21]

Las dificultades misionales en Chiapas se anunciaron tan pronto como los maristas se introdujeron en la realidad indígena. En primer lugar se encontraba la dispersión geográfica de los poblados y la inexistencia de vías de comunicación adecuadas. En segundo, se enfrentaron a la competencia de las iglesias protestantes que "tienen organizadas magníficas brigadas de misioneros equipadas con avionetas, helicópteros, *jeeps*, medicinas, alimentos, etc.". Además había que lidiar con el INI, en el que abundaban "maestros de ideas comunistas". El internado Misión en San Cristóbal debería remontar estas adversidades para la formación de indígenas adultos como "verdaderos misioneros de sus propios hermanos, y así extirpar, con suavidad y firmeza, la idolatría y al mismo tiempo detener el avance de los protestantes y los comunistas".[22] El eje del plan de labores de la misión era "ante todo el trabajo catequístico, que tiene como fin formar indígenas que sean verdaderos apóstoles en medio de sus hermanos"; asimismo, los maristas

[21] Jesús M. Rodríguez (Provincial), "¿Llegaremos a Chiapas?", *Ecos de Familia*, núm. 180, octubre de 1961, pp. 463-464.

[22] Héctor Villarreal (f.m.s.), "San Cristóbal de Las Casas", *Ecos de Familia*, núm. 187, abril de 1962.

se habían propuesto "levantar al indígena de ese nivel de cultura tan bajo [en el que se encuentran] para darle mejores medios de desarrollo, pero en su misma tierra".[23]

En ese tiempo, mientras el novel obispo de San Cristóbal de Las Casas organizaba su equipo de trabajo, la tarea de formación de catequistas era, sin duda, la obra más importante de la Iglesia en la región, en donde trataba de "resucitar" su presencia y su autoridad tras un poco menos de un siglo de ser rechazada por la población indígena en Los Altos y atacada por los gobiernos revolucionarios (sobre el tema, véanse Ortiz Herrera [2003], y Ríos Figueroa [2002]).[24] Los religiosos sabían muy bien "que la presencia del catequista en un paraje significa una autoridad religiosa, y sus decisiones valen más que cualquier otra palabra. [Por eso], el catequista viene a ser el sustituto del sacerdote que sólo una vez al año visita a sus parroquianos".[25] Así pues, en este "verdadero apóstol", cuya labor no merecía ningún emolumento particular, la diócesis cifraba sus esperanzas de evangelizar con éxito a la población mayoritaria de Chiapas, reestableciendo así su influencia en la vida social regional.

El edificio que acogería esta misión debería tener capacidad hasta para 60 catequistas indígenas. Para ello se adaptó una vieja casa que se rentaba en San Cristóbal. Los gastos iniciales de la misión fueron financiados por los colegios maristas de la provincia del centro, que organizaron campañas de apoyo entre su alumnado. Gracias a estas donaciones, la Misión de Chiapas contó en 1962 con $165 000.[26]

[23] Javier Vargas Mendoza (f.m.s.), *Ecos de Familia*, núm. 200, mayo de 1963.

[24] Para una visión panorámica de la relación entre la Iglesia católica y los indígenas chiapanecos desde la Colonia y hasta las primeras tres décadas de vida independiente de México, véase el trabajo de Juan Pedro Viqueira, "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)", en Viqueira (2002, pp. 177-200).

[25] H. B. Montes, "Misión de Guadalupe (Chiapas)", *Ecos de Familia*, núm. 217, octubre de 1964.

[26] B. M. y J. V., "Visita del Rdo. Hno. Asistente a Chiapas", *Ecos de Familia*, núm. 194, noviembre de 1962. Para distinguirla de la otra misión que tenían en el país (la Misión Tarahumara, en el poblado Sisogichi del municipio de Bocoina en Chihuahua, en donde atendían a niños rarámuris y mestizos en

Después de un largo año de planeación, trabajo y ahorro, en 1963 se inauguró el "internado para inditos". Tras las palabras del obispo y la lectura de la carta del delgado apostólico con motivo de la celebración, la fiesta continuó con danzas "ejecutadas por indígenas de Copainalá", mientras que los invitados consumían café para alegrar la ocasión. "Ese mismo día ya se quedaron con nosotros los inditos con quienes empezamos a trabajar de inmediato." La primera escuela de catequistas de la diócesis inició, entonces, sus labores con "40 indígenas de cinco razas distintas, de tres lenguas diferentes [y] de 15 parajes diferentes", cuyas edades fluctuaban entre los 13 y los 40 años, con un promedio de edad de 21 años. La mayoría de los candidatos a catequistas eran casados y contaban con prole. De vestimentas variadas ("aunque hay algunos de ellos en que sus pueblos ya se usan pantalones"), así como de costumbres distintas, los "inditos" hallaron en esa "heterogeneidad" —reportaban los maristas—, "un lazo de unión, ya que se comunican las costumbres de uno y otro pueblo, y crea un ambiente de fraternidad muy bueno".[27]

Los cursos de formación duraban tres meses. A los alumnos más sobresalientes se les ofrecía una educación más esmerada que se prolongaba dos o tres años. Por la mañana recibían las clases con contenido teológico y la de música, que "les encanta" y "disfrutan más que el recreo".[28] Por la tarde se les enseñaba algún oficio, la enfermería, los primeros auxilios, el civismo y la agricultura. Los domingos y días de fiesta se realizaban "celebraciones paralitúrgicas".[29] En 1964 los maristas reportaban con orgullo la formación de 150 catequistas en activo trabajando por toda la sierra de Chiapas.[30]

---

edad escolar), los maristas se referían entre ellos a la obra como la Misión de Chiapas", aunque su nombre oficial era "Misión de Guadalupe", como es conocida en la diócesis. En los años setenta los maristas iniciaron otra misión, esta vez en Ixtlaltepec, Oaxaca.

[27] Javier Vargas Mendoza (f.m.s.), *op. cit.*

[28] Ejemplos de los cantos acostumbrados en la diócesis, sobre todo, en la segunda etapa del proyecto catequístico, pueden verse en el segundo anexo al final de este capítulo.

[29] Javier Vargas Mendoza (f.m.s.), *op. cit.*

[30] *Cfr.* H. B. Montes, "Misión de Guadalupe (Chiapas)", *op. cit.*

Con el pasar de los años la misión ofreció, entre 1963 y 1970, 12 cursos en total.[31]

Pero, a todo esto, ¿qué imagen tenían los hermanos maristas del grupo humano con el que pretendían iniciar su labor misionera? En realidad, no era muy diferente a la que el joven obispo de la diócesis poseía al inicio de su principado: los indígenas eran seres sumidos en la miseria material, la ignorancia, la idolatría y el vicio, alejados, pues, de la "civilización y la religión cristiana".

En una "expedición apostólica" realizada con el ánimo de "impregnarse del ambiente indígena", los hermanos maristas fueron acompañados por Samuel Ruiz y el padre Juan Bermudes. La excursión dejó en ellos las siguientes impresiones perturbadoras para su cristiano y civilizado espíritu:

> Tienen muchísimas y extrañas prácticas religiosas: la adoración que tributan al Sol, las danzas al son del tambor y la flauta con su atuendo por demás folklórico. [Al terminar el recorrido por todas las cruces en el camino], se dirigen a la casa del alférez principal y se ponen "bolos" [borrachera colosal]. Aunque rezan con mucha devoción y emotividad [a su modo y en voz alta], no tienen ningún respeto a la casa de Dios; hablar, gritar, correr, entrar borrachos, emborracharse dentro, tirarse a dormir en el templo, lo hacen sin el menor reparo […] No desean ser fotografiados, [porque] se imaginan que su espíritu se va en la fotografía […] Por lo que respecta a la instrucción religiosa están muy mal. Tomando por ejemplo los matrimonios, vemos cómo casi todos son hijos naturales, y los hay quien tiene dos o tres esposas y con la mayor tranquilidad del mundo.[32]

Para estos primeros misioneros la cultura indígena era un error lamentable que había que enderezar. En efecto, después de un año de funcionamiento del internado y de haberse adentrado más al mundo indio, los maristas declaraban:

[31] *Cfr.* Jorge Carrasco (f.m.s.), "Misioneros evangelizados. 25 años de camino de la Misión de Guadalupe", *México Marista*, núm. 37, julio-agosto de 1987.

[32] Javier Vargas Mendoza (f.m.s.), "La Misión de Chiapas", *Ecos de Familia*, núm. 189, octubre de 1962.

> más que nunca hemos comprendido y comprobado que la obra de los catequistas es de inspiración divina y la única solución al *problema religioso* en Chiapas, el problema de los Mamaletik [viejos] terriblemente aferrados a su pasado, en donde el mito, la brujería y el trago son la base de su espiritualidad […] Con esta clase de hombres tienen que luchar los catequistas.[33]

Y, a pesar de compartir de cerca la vida de privaciones y miserias de los indígenas de Los Altos, al menos durante sus giras pastorales, los maristas aún se hallaban, en esta primera etapa de su historia chiapaneca, muy lejos de superar sus prejuicios seculares con respecto a los indígenas. En ellos únicamente veían un vasto viñedo para ejercitar la caridad y la piedad cristianas y un poco más.

No obstante la desazón, el horror y la reprobación que se revolvían en su fuero interno ante "este cuadro desolador y digno de lástima", los religiosos sentían un "amor" paternalista y autoritario hacia sus "inditos". Se decían a sí mismos: "realmente son gente buena y sencilla, obediente y cariñosa, que necesita del guía que le ayude a conservar su fe y le muestre, se diría como a un niño, el camino iluminado del bien".[34] Afortunadamente, pensaban los maristas, los indígenas no eran irredentos a pesar de estar "abandonados a sus costumbres legendarias" (*sic*); pero había que actuar con prontitud para rescatarlos de la viciosa influencia del INI, "que es una institución sin Dios", y de las sectas protestantes.

Un ejemplo de la concepción pastoral reinante entre los maristas en los primeros años de su agencia pastoral es, sin duda, el catecismo bilingüe castellano-tzeltal, *Dios nos ama. Dios yasc'anotic*, cuyos subtítulos son, por demás, reveladores: *1)* "Dios se muestra a nosotros / La creación y la promesa". *2)* "Dios es Padre nuestro / Jesús. Cristo nuestra Pascua". *3)* "Pasión y resurrección / Cristo da el amor del Padre a su pueblo". *4)* "Pentecostés y Pueblo de Dios, misionero". *5)* "Dios nos ama: sacramento, oración, comunión de los santos. María. Muerte y cielo". Este catecismo, que debía fungir

[33] H. B. Montes, "Misión de Guadalupe (Chiapas)", *op. cit.* Las cursivas son mías.

[34] B. M. y J. V., "Visita del Rdo. Hno. Asistente a Chiapas", *op. cit.*

como manual de trabajo de los catequistas para las comunidades, fue sacado de circulación por su autor, Javier Vargas, apenas vio la luz en 1968. Este gesto era, sin duda, un signo de que los tiempos estaban en verdad cambiando.[35]

Los nuevos tiempos (1972-1977). Entre los hermanos maristas se dio una transformación radical en la concepción de su misión pastoral y en la relación con los indígenas, justo a la par que el obispo y su diócesis abandonaban la misión pastoral tradicional y conservadora para buscar respuestas a los problemas materiales y espirituales de sus feligreses en un modelo de trabajo eclesiástico más "comprometido con el pobre" y que respetara y reconociese la "diversidad cultural". De tal forma, los últimos años sesenta supusieron una renovación de la labor pastoral bajo los influjos del Concilio Vaticano II (1965), la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y el primer encuentro de antropólogos de Barbados (1971).[36] A pesar de los buenos resultados cuantitativos en la formación de un cuerpo de catequistas indígenas, la autocrítica entre los maristas no se hizo esperar. De esta manera, al buscar abandonar el paternalismo y el asistencialismo de sus inicios, empezaron a concebir su misión como promotora de un "desarrollo integral comunitario" mediante el fomento, entre los indígenas, de una conciencia social y política que les permitiera sentir "respeto" por sí mismos como "personas" para "lograr una vida mejor". En este sentido, los catequistas se convirtieron en "promotores" de ese cambio en sus parajes y comunidades.[37] Así, por ejemplo, poniendo en práctica esta nueva visión, en 1970 los agentes de pastoral colaboraron en la construcción de tubería en la comunidad tojolabal de Lomantán, en el municipio de Las Margaritas, en la que participaron un grupo de catequistas de la región, la misma comunidad, los hermanos Carlos Martínez Lavín, Sergio Castro y Jorge Carrasco junto con un grupo de 30

[35] *Cfr.* Jorge Carrasco (f.m.s.), "Misioneros evangelizados. 25 años de camino de la Misión de Guadalupe", *op. cit.*

[36] Sobre el tema, consúltese Ríos Figueroa (2002), en particular pp. 157-168.

[37] Jorge Carrasco, "La Misión de Chiapas", *México Central*, núm. 3, diciembre de 1969.

estudiantes del Centro Universitario México de la capital de la república. La obra dio tan buenos resultados que las colonias agrarias vecinas solicitaron la presencia de los religiosos en Veracruz, Saltillo y Bajucú para la construcción de tuberías y cajas de agua "para el desarrollo de la agricultura, la ganadería y, en especial, para la promoción de la salud y el mejoramiento del hogar, a fin de llevar una vida mejor, con menos pobreza y menos enfermedades".[38]

Gracias a esta nueva concepción teológico-pastoral, los maristas y los indígenas habían logrado ya, en 1970, crear 26 "cooperativas" y un "almacén de mercancías", así como "seis cooperativas de tejidos".[39] Un año más tarde, el número de cooperativas de consumo aumentó a 30. Éstas se establecieron en diferentes municipios: Tenejapa, Oxchuc, Chenalhó y Chamula. De todas ellas se beneficiaban alrededor de 1 000 socios.[40] Con sede en comunidades designadas por elección, las cooperativas tenían el objetivo de permitir a los campesinos adquirir mercancías a un precio justo, evitando el abuso de los comerciantes mestizos, el largo recorrido a los centros comerciales de las ciudades y la ingesta de alcohol.[41]

Con proyectos como el diocesano *Ach Lecubtezel* (Por una vida mejor), los religiosos perseguían un doble objetivo en favor del indígena: su "superación como individuo, capacitándole para la solución adecuada de sus problemas [y su] integración a la sociedad,

[38] Jorge Carrasco, "Yac achil: Por un nuevo vivir mejor", *México Central*, núm. 5, marzo de 1970. El artículo es, por otra parte, interesante, porque la primera parte está escrita por un catequista de Lomantán, Ernesto Pérez García. Sobre el tema, véase, también del mismo autor, "Misioneros evangelizados. 25 años de camino de la Misión de Guadalupe", *op. cit.*, y la segunda parte de este último artículo, intitulado "El plan Ach' Lec'ubtesel", *México Marista*, núm. 39, noviembre-diciembre de 1987.

[39] Sergio Castro (f.m.s.), "Nuestra Misión de Guadalupe (Chiapas)", *México Central*, núm. 11, noviembre de 1970. Las cursivas son mías.

[40] Para la administración de cada cooperativa se elegía un presidente, un secretario, un tesorero y dos observadores, quienes ejercían sus cargos por un año o seis meses, dependiendo del "acuerdo" intercomunitario.

[41] *Cfr.* Sergio Castro Martínez, "Cooperativas de consumo en nuestra misión", *México Central*, núm. 14, mayo de 1971.

despertando en él [un] *sentido de comunidad*".[42] Los "logros" en el plano del "desarrollo comunitario" se acompañaban también en la esfera religiosa. Así, ya en 1971 los eclesiásticos podían presumir que "la palabra de Dios es proclamada en dialecto, el trago retrocede, la ceremonia litúrgica brota cálida y devota, la comunidad se une al trabajo, *un hombre nuevo y una tierra nueva* inician su formación". Eufóricos por los frutos de su paciencia y su labor, los maristas pregonan: "Quien no intenta lo absurdo, no consigue lo imposible. Los Hermanos de la Misión de Guadalupe quieren intentar lo absurdo y parecen estar en camino de obtener lo imposible".[43]

La Misión de Guadalupe en el sureste. En su primera etapa, de 1962 a 1970, la Misión de Guadalupe en San Cristóbal de Las Casas formó a más de 500 catequistas tzeltales, tzotziles, choles y, "excepcionalmente", tojolabales. Sin embargo, la dirección marista de esta obra quedó suspendida un año por la salida del grupo de religiosos de Chiapas. "Activamente transcurrió la vida", apunta el hermano David Méndez, "hasta que por no poder responder o seguir respondiendo con las acciones marginalistas, desarrollistas, populistas y asistencialistas, dictadas por el momento, fue necesario el receso de un año para después retomar la obra".[44] Menos abstracto y eufemístico que Méndez, el hermano Juan Ojeda afirma sobre la crisis de principios de los años setenta: "Las cosas caminaron [durante los últimos ocho años], pero en 1971 tronaron. La misión se cerró. Algunos hermanos se retiraron".[45] Lo que en realidad subyacía a esta crisis era la lucha teo-ideológica dentro de los agentes de pastoral por la definición del trabajo de pastoral apropiado para la Iglesia, en general, y la diócesis, en particular, como veremos más adelante en este capítulo.

Gracias a su inmersión en la teología de la liberación y al estudio de las ciencias sociales, los maristas y demás agentes de pastoral

[42] Sergio Castro (f.m.s.), "Nuestra Misión de Guadalupe (Chiapas)", *op. cit.* Las cursivas son mías.

[43] Carlos Martínez Lavín (f.m.s.), *México Central*, núm. 12, enero de 1971. Las cursivas son mías.

[44] David Méndez (f.m.s.), *México Central*, núm. 69, mayo-junio de 1980.

[45] Juan Ojeda Martínez (f.m.s.), "Misión de Guadalupe en Chiapas. ¿Qué hacemos?", *México Marista*, núm. 3, mayo-junio de 1981.

empezaron a ser más sensibles a las diferencias étnicas, tomado conciencia de que su último fin era la cooperación en el "nacimiento de una Iglesia autóctona". Ahora bien, la barrera lingüística con la que se toparon los agentes de pastoral en sus labores cotidianas con los indígenas creció con la barrera cultural, que no sabían cómo sortear para no cometer el error de confundir evangelización con occidentalización, así como para eludir sutiles formas de manipulación involuntaria sobre los tojolabales. Y es que, se decían los maristas, "no es fácil distinguir lo que es la fe de lo que es la cultura". Para maniobrar entre estos escollos, encontraron la respuesta en la fórmula teológica del "descubrimiento de la revelación al interior de su cultura", entendiendo, además, la evangelización como un "proceso de liberación", en donde los agentes de pastoral lucharían al lado de los tojolabales "contra toda forma de esclavitud".[46] Los agentes de toda la diócesis estaban transitando, así, de una orientación educativa "asistencialista" hacia una "concientizadora", como decían en esos tiempos, "superando el desarrollismo que confunde liberación con modernización".[47] Y aunque todavía faltaba mucho para que la justicia social se manifestara como una concreción del reino de Dios en la tierra, los maristas, junto con los demás agentes de los diferentes equipos de pastoral de la diócesis, tenían claro que la "acción educativa en el campo pasa por el compromiso político" y que la "palabra moral liberadora es fuente de cambio social".[48] Era evidente, pues, que ya habían "optado por el pobre", y que dicha decisión obligaba a organizar al pueblo de Dios políticamente para luchar por sus derechos y su dignidad; para que, en otras palabras, lograra su "liberación" *por sí mismo* y con el *acompañamiento tutelar* de la Iglesia. Como veremos en este y el siguiente capítulo, esa organización política asumiría las formas de las uniones ejidales delineadas por los debates del Congreso Indígena de 1974.[49]

[46] Carlos Martínez Lavín, "Tres años en la Misión de Guadalupe", *México Central*, núm. 39, mayo-junio de 1975.

[47] *Idem.*

[48] Carlos Martínez Lavín, "El cultivador de café", *México Central*, núm. 45, mayo-junio de 1976.

[49] Para la reflexión marista de la experiencia de dicho congreso, véase Juan M. Ojeda (f.m.s.), "San Cristóbal de Las Casas. Congreso Indígena", *México*

Cuando se dio el retorno marista a Chiapas, el trabajo de los grupos misioneros tzeltal, tzotzil y chol ya había sido reforzado con nuevo personal y nuevas escuelas catequísticas.[50] Por esta razón, el obispo Ruiz García les solicitó, a finales de 1972, colaborar en una nueva área de instrucción religiosa con población indígena y mestiza. De esta forma se integraron al "equipo sureste" de la diócesis, encargándose de más de 220 comunidades en la franja fronteriza con Guatemala. Entonces el sureste se subdividió en dos grandes áreas: la tojolabal y la mestiza; la primera contaba con una población de 20 000 tojolabales repartidos en 117 comunidades.[51] Los maristas asumieron el trabajo en coordinación con la escuela de La Castalia, "en donde trabajaban un sacerdote, un

Central, núm. 37, marzo-abril de 1975. En su recuento sobre el trabajo del "equipo sureste", David Méndez menciona lo siguiente sobre la cuestión política: "Algunos sub-equipos han acompañado algunos procesos de organización popular como: la huelga de aserraderos, elecciones municipales, cooperativas de consumo y producción, molinos de nixtamal en cooperativa, dispensarios médicos, cierta asesoría agraria y concientización". Véase David Méndez (f.m.s.), *México Central*, núm. 69, mayo-junio de 1980.

[50] El interés marista por la atención del pueblo tojolabal obedecía al proyecto del obispo Ruiz de una división funcional del trabajo pastoral con los grupos indígenas de su diócesis. En este sentido, órdenes y grupos religiosos se especializaban, con orientaciones y estilos particulares de acuerdo con las necesidades locales y la historia de cada congregación clerical, en la labor de catequesis dirigida a pueblos indígenas en zonas bien definidas. Los jesuitas trabajaron en la zona chab; los dominicos se concentraron en Ocosingo en la zona tzeltal; los franciscanos, por su cuenta, tuvieron influencia en Palenque y Tumbalá; por su parte, los misioneros del Sagrado Corazón atendieron Tenejapa, Oxchuc y Huixtán. Sobre el caso específico de la iglesia misionera en Ocosingo, véase De Vos (2002), en particular el capítulo VI.

[51] En los inicios comitecos de la Misión de Guadalupe, la tarea principal era ocuparse de la catequesis de los grupos campesinos tojolabales de la zona fría; sin embargo, muy pronto se dieron cuenta de que los tojolabales se habían internado durante la colonización de la Lacandonia hasta tierra caliente. Además, las peticiones de apoyo pastoral de los curas de las parroquias de Las Margaritas y de La Trinitaria obligaron, entonces, no sólo a extender su radio de acción sino también el grupo-focal de su trabajo: junto a los tojolabales empezaron a atender a chamulas, huixtecos, tenejapas, mestizos,

matrimonio y una comunidad de religiosas Dominicas de María".[52] Y aunque en esas fechas aún no se encontraban establecidos en Comitán, la diferenciación funcional del trabajo pastoral en la diócesis (de acuerdo con criterios sociales, lingüísticos, culturales y geográficos con el fin de facilitar redes de solidaridad comunitarias) llevó a los maristas a ocuparse de la evangelización de los tojolabales. Con este fin, el 22 de octubre de 1972 se realizó un primer curso "para puros tojolabales" en San Cristóbal de Las Casas. Los organizadores esperaban una asistencia de 60 asistentes. El objetivo del curso de tres meses consistía en "lograr una superación cultural en cada uno de sus integrantes […] para que después ellos lleven el mensaje espiritual y cultural a sus parajes y se entreguen a su completa realización mediante el ejemplo". Los obstáculos para las ambiciones catequísticas eran los de siempre: analfabetismo, incomunicación, desconocimiento del castellano o el tojolabal, desconfianza hacia los religiosos ladinos, y, en muchas regiones, "ignorancia completa de la palabra de Dios". Así, los maristas realizaron una gira por 23 colonias del municipio de Las Margaritas para invitar a los tojolabales a asistir al curso.[53] Para 1974 los maristas habían impartido ya tres cursos más de catequesis, el último de ellos contó con la nada despreciable participación de 71 "alumnos". Los objetivos explícitos de estos cursos eran: "promoción de la fe, concientización, liberación y promoción humana".[54]

La segunda área de trabajo del equipo pastoral sureste estaba consagrada a los campesinos mestizos. Aquí la labor con los creyentes se facilitaba por el uso de una lengua común y el entusiasmo que encontraban, sobre todo, entre los jóvenes. También entre la población mestiza los maristas fomentaron la prestación de servicios

---

etc., es decir, a gran parte de los colonos de la selva que requerían sus servicios religiosos.

[52] Carlos Martínez Lavín, "Tres años en la Misión de Guadalupe", *op. cit.* Entre los otros agentes de pastoral se encontraban, además, las hermanas misioneras de los sagrados corazones de Jesús y de María, las hermanas franciscanas y el matrimonio Lenkersdorf. Véase David Méndez (f.m.s.), *op. cit.*

[53] Estanislao Sandoval (f.m.s.), "Chiapas", *México Central*, núm. 24, noviembre-diciembre de 1972.

[54] Sin autor, "Chiapas", *México Central*, núm. 32, marzo-abril de 1974.

de enfermeros, maestros, vacunadores, gestores ante la SRA, técnicos agropecuarios, etc. Asimismo trataban de modificar el cristianismo "moralista" y "poco ecuménico" de los ladinos. En todo caso, los frutos de su obra eran abundantes: para 1974 habían formado ya alrededor de 150 catequistas mestizos en más de 70 ejidos.[55]

Las dos áreas de la zona sureste de la diócesis significaban, entonces, una frenética actividad para los maristas, pues ofrecían, con regularidad, cursos de formación de catequistas con duración de dos a tres meses, además realizaban giras a las comunidades durante cinco meses al año con descansos intermitentes. Por si lo anterior fuera poco, organizaban cursos regionales (tres o cuatro al año) para la animación y la coordinación del trabajo, e instrumentaban proyectos agrícolas, educativos y de salud para encarnar terrenalmente el "amor cristiano".[56] Por otra parte, uno de los temas de constante preocupación entre los hermanos maristas era la tensión entre un compromiso más profundo con los indígenas y su continua rotación en la misión. Ello traía deficiencias concomitantes: falta de continuidad en el trabajo y desaprovechamiento de la experiencia adquirida. Además, los religiosos resentían la distancia entre su deseo de "entrega completa" al "pobre" y su bienestar material, producto de pertenecer a una orden rica y generosa con los suyos.[57] (Un tema que, por cierto, era fuente también de recelos hacia los miembros despreocupados de las grandes y poderosas órdenes religiosas por parte del clero menos afortunado, dedicado a ofrecer misas y administrar sacramentos para ganar su propio sustento económico.) Todo esto ocasionaba problemas organizativos en la misión guadalupana.

> Para el año de 1976, el Equipo [sureste] hace una autoevaluación sobre el avance de su trabajo en vista a la opción diocesana y se llegó a constatar cierta tendencia a ofender y desprestigiar el trabajo que realizan los demás, que somos un grupo en el cual cada quien defiende su postura; existe una tendencia a desbaratar los

[55] *Cfr.* Martínez Lavín, "Tres años en la Misión de Guadalupe", *op. cit*.
[56] *Idem*.
[57] *Idem*.

> acuerdos que se hacen, no tenemos métodos de trabajo y se ve la necesidad de crear un mecanismo para mejorar la comunicación ya que, aunque somos muchos, son muy pocos los que participan.[58]

"Al cumplir 15 años, en 1977, nos quitaron la casa de San Cristóbal: ni la siguieron prestando, ni la rentaron, ni la vendieron. Bajamos a Comitán. Y lo que antes era ensayo, dar los cursos en las propias comunidades, se convirtió en la práctica forzosa que aportó más ventajas que inconvenientes".[59] En ese mismo año, debido a un mayor número de agentes de pastoral disponibles en el equipo sureste, los maristas decidieron, de nuevo, circunscribir aún más su radio de acción: a partir de entonces atenderían sólo al conjunto de, más o menos, 110 comunidades en la aislada y agreste "Selva Margariteña", como hasta hoy día lo siguen haciendo.[60]

El encuentro entre las comunidades tojolabales y los agentes de pastoral

> *Sucedió que, yendo de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le envolvió una luz venida del cielo.*
>
> Hechos de los Apóstoles 9, 3.

Los primeros contactos entre los misioneros y los colonos no fueron fáciles. En realidad, al principio imperó la incomprensión y la desconfianza. Una historia compartida de más de 400 años había puesto a los indígenas a la defensiva, pues, en su "memoria baldía" de los últimos dos siglos, la Iglesia y sus ministros habían sido una institución de opresión y dominación a la que identificaban más con el mundo ladino explotador y racista de la hacienda que con la "buena nueva" del mensaje de Cristo. Por esta razón, las comunidades indígenas respondían con un recelo y una desconfianza más que justificados ante la aparición de los primeros religiosos.

[58] David Méndez (f.m.s.), *op. cit.*
[59] Ojeda Martínez (f.m.s.), "Misión de Guadalupe en Chiapas…", *op. cit.*
[60] *Idem.*

Cuando empezaron a hacer sus recorridos directamente en las comunidades tojolabales, los agentes de pastoral de las cañadas rompieron con la "costumbre" de la realización de las visitas pastorales en la finca que, por cierto, no eran muy frecuentes, como vimos en el primer capítulo. Para los colonos era motivo de sorpresa que los religiosos se quedaran entre ellos y no en la "casa grande".[61] En ocasiones llegaron a suponer que eran "cíclicos", es decir, "evangélicos".[62] Simplemente no podían creer que, al contrario de lo acostumbrado, los padres, hermanos y monjas comieran y vivieran de la misma forma que los indígenas, sin demandar privilegio alguno; que participaran en las mismas faenas y afrontaran los mismos riesgos sin exigir ni diezmos ni limosnas ni nada a cambio de sus "servicios". "Cuando vieron que estábamos comiendo frijoles de la olla, caldositos, con tortillas calientes, dijeron éstos no son ni curas ni monjas porque comen frijol, y los padres y las monjas no comen frijol'" (entrevista con el padre Ramón Castillo Aguilar en La Castalia, 31 de julio de 2003). El escepticismo hacia los agentes de pastoral también tenía su origen en formas centenarias de racismo internalizado: no podían ser padres, creían, porque eran "morenos" como los "indios". Además, el recelo indígena se alimentaba por la juventud de los religiosos, pues su edad no correspondía con la autoridad de la que eran portadores. Con el tiempo, la suspicacia inicial se transformó en confianza y aceptación de este nuevo tipo de clérigos que pregonaban el Evangelio de forma distinta a la hasta entonces conocida.

Pero no sólo las comunidades reflexionaban y aprendían; también los religiosos experimentaban, a la vez, un profundo proceso de

[61] Durante las visitas pastorales en las fincas en los aún no muy lejanos tiempos del baldío, tradicionalmente los padres eran hospedados en la casa del patrón, atendidos y agasajados con los mejores alimentos, los cuales eran, en realidad, pagados con la "colaboración" que exigía el hacendado a sus mozos "para darle de comer al cura. Así, yo creo que cada taza de chocolate y el pollo han de haber costado veinte pesos de aquellos chulos tiempos [en los años cincuenta del siglo pasado]" (entrevista con el padre Ramón Castillo Aguilar en La Castalia, 31 de julio de 2003).

[62] La razón era sencilla: los misioneros evangélicos iniciaron su trabajo de conversión entre las comunidades selváticas antes que los católicos.

cuestionamiento sobre el sentido de su misión evangélica. Es cierto que la "radicalidad" de los religiosos en su identificación con el Evangelio sería intelectualizada, posteriormente, en el marco de una "teología de la liberación";[63] no obstante, el hecho fundamental para la "conversión interior" de los religiosos era el "testimonio" de la vida cotidiana de la comunidad tojolabal. Creyeron ver en ella un ejemplo de la verdadera hermandad cristiana, la cual "sólo" conocían por medio del estudio y la lectura. La experiencia de la misión fue para ellos un auténtico "salto" existencial kierkegaardiano hacia la fe. Al respecto afirma el ex marista David Méndez:

> Entonces esto nos obligó a poder reconocer valor en la actitud de los habitantes de estas comunidades, [porque parece] que ellos son más cristianos que nosotros. No es posible que por no tener comunión, por no tener confesión, por no casarse por la Iglesia, por no conocer los sacramentos; no es posible, entonces, que sean menos cristianos que nosotros. Porque, en realidad, nosotros los sentíamos muy cristianos en la convivencia con ellos; sentíamos un abrirse de corazón y de entregar todo. [Yo me decía:] "¡jijo, qué distancia hay entre mi modo de ser y el modo de ellos!" Entonces eso nos obligó a hacer un cambio de actitud y concepcio-

[63] Al respecto, es interesante la siguiente anécdota referida por el padre Ramón Castillo de La Castalia: "Por estos mismos años ya comenzaba a hablarse de 'Inculturación del Evangelio', de 'Pastoral Social', para que nos entrara en la cabeza y que pudiéramos ponerlas en práctica. Entonces, en un retiro sacerdotal con el obispo, donde se trataban todos estos novedosos temas entre sacerdotes seculares y regulares, jóvenes y mayores de edad, un padre jesuita expositor de la materia inquiere a 'Don Juanito' qué significa 'Encarnación', y éste responde dirigiéndose al obispo: 'Mire, Don Sam, no tengo palabras bonitas, pero entiendo que ‹Encarnación› es ir a ¡chingarse!' Don Sam ya no se atrevió a seguir con más explicaciones. Recordar todo esto da risa, parece que estamos exagerando, ¡pero es la puritita verdad! ¡Qué teólogos ni qué teólogos de la Liberación! Sabíamos latín, derecho canónico […] bueno, no tanto […] pero estas cosas no nos pasaban por la cabeza. Las cosas fueron más sencillas, nuestros orígenes muy humildes. La práctica fue cambiando no tanto por pesados bagajes teóricos, sino por la necesidad de Jesús" (Castillo Aguilar, 1999, p. 18).

> nes concediendo, por eso, validez al pensamiento y a las actitudes de ellos como más cristianas que las nuestras. Así se fue desmoronando esa cultura [cristiana tradicional] que [yo] traía [entrevista, 5 de agosto de 2003].

En las comunidades indígenas los agentes de pastoral vivían una auténtica experiencia paulina, "el descubrimiento del Cristo pobre", que los obligó a entender la realidad "desde la perspectiva" de los tojolabales o, por lo menos, la perspectiva que creían que *debería ser y tener* el indígena. Entre ellos encontraron su verdadera vocación de "servicio en las comunidades". El momento de inflexión que permitió su aceptación plena en las comunidades acaeció cuando, después de los intentos difíciles por ingresar a éstas con su beneplácito, los mismos tojolabales empezaron a "sentir" que los religiosos ya no "trabajaban" sino que "vivían" con ellos, es decir, se habían hecho un miembro más de su pueblo. Expresado en una imagen agrícola, los sacerdotes y monjas aprendieron a ser "parte de la milpa"; su "compromiso" con los indígenas era un testimonio fehaciente de que no eran "mala hierba" (entrevista con el padre Ramón Castillo Aguilar en La Castalia, 31 de julio de 2003).

Conflictos y tensiones al interior de la diócesis en torno a la orientación teológico-pastoral

> *Te hallas en conflicto contigo mismo. Te pones a ti mismo en jaque. Tú mismo te paralizas.*
> Christa Wolf

Líneas y criterios pastorales de la diócesis de San Cristóbal

La asunción de la teología de la liberación como el fundamento de la labor diocesana, bajo la conducción del obispo Samuel Ruiz, fue un proceso gradual a lo largo de los años sesenta, resultado de múltiples experiencias y discusiones teológicas en el seno de la diócesis, que se alimentaba asimismo de los debates doctrinales

en toda América Latina con el auspicio de los aires reformadores provenientes de Roma.

> En la diócesis, casi inmediatamente después del Concilio Vaticano II, se planteó la necesidad de una organización que respondiera mejor a las situaciones concretas de la comunidad diocesana y de los agentes de pastoral.
>
> En el año de 1965 se crea el Consejo Diocesano de Pastoral, y comienza a barajarse la teología de la Encarnación, que se orienta hacia una Iglesia autóctona [Iribarren Pascal, 2003b, p. 4].

En la búsqueda de respuestas ante la crisis de modelos pastorales más tradicionales e inadecuados, presumiblemente, para orientar las acciones y los pensamientos frente a los retos de la realidad de pobreza y marginación en Chiapas, el debate teológico-pastoral tenía el propósito de ampliar el horizonte intelectual diocesano abriéndose a las discusiones y paradigmas dominantes en las ciencias sociales de aquella década. El discurso teológico empezó a "historizarse" y a reconocer la particularidad de las sociedades, en este caso las indígenas, en las que se anunciaba el Evangelio.[64]

En un ambiente de renovación espiritual, intelectual y práctica, la diócesis animó una reflexión autocrítica y reconoció a la Iglesia como una institución "opresora" y cooperante con la "estructura social de dominación", perdiendo por esta razón el perfil de su misión profética. Para combatir esta dominación, las estructuras y prácticas eclesiales deberían reformarse para trabajar con y para el pobre. La "opción por el pobre" supuso, entonces, una crítica a una concepción pastoral centrada en lo sacramental, lo litúrgico, lo caritativo y lo asistencial. La teología de la liberación se reconoce como una teología de orientación práctica y fomen-

[64] Para un trabajo detallado y esclarecedor sobre la "imagen del indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz" y su relación con la reflexión teológica y la práctica pastoral en la diócesis a su cargo, consúltese Ríos Figueroa (2002), en particular el segundo estudio histórico. Para un recuento histórico, aunque sesgado, sobre el obispado de Samuel Ruiz, se puede consultar el texto de Andrés Aubry, "Cuatro décadas de la diócesis de don Samuel: la Iglesia se convierte en actor de transformaciones sociales en Chiapas", en Gall (2001).

tadora de una "conciencia social" en el "pueblo cristiano", que por medio de la acción "liberadora" sería capaz de hacer una sociedad "más justa". El orden social imperante era concebido, entonces, como "opresor" y "pecaminoso"; como un sistema que violaba la "dignidad humana" y obstruía la posibilidad de una "vida cristiana verdadera". Los simpatizantes de la teología de la liberación afirmaban que

> Nuestra acción pastoral no podrá ser auténticamente evangelizadora si no confronta la situación económica, política e ideológica de un sistema que aparece como concreción del egoísmo, del pecado. Nuestro compromiso de fe sólo podrá ser vivido auténticamente si es Buena Nueva para el pobre, para el oprimido y si suscita, apoya e impulsa un proceso liberador del oprimido [Iribarren Pascal, 2003b, p. 10].[65]

[65] A pesar de los tonos "marxistas y revolucionarios" con los que se expresaba la teología de la liberación en la diócesis de San Cristóbal, las acciones pastorales liberacionistas no eran, en realidad, tan radicales como parecían o, mejor dicho, se antojaban "revolucionarias" sólo en el contexto indígena chiapaneco. Lo cual se puede leer en la siguiente declaración de la Asamblea Diocesana de 1976:

"Dentro de un proceso de lucha contra este sistema pecaminoso donde estamos situados, encontramos otros pasos necesarios en este momento:

"1) Ante todo no podemos perdernos en una especulación teórica, sino que debemos situarnos continua y activamente en la dimensión práctica, ejercicio constantemente de la creación de un 'poder popular' que en sí va a tener en cada paso características ambiguas y contradictorias. Este ejercicio se debe realizar por:

"Los agentes de salud comprometidos en una tarea de salud integral y vinculada a todos los aspectos que la condicionan.

"La práctica educativa que se ejercita fuera de lo escolar y, lo escolar, aprovecha todos los elementos claves para implementar críticamente y comunitariamente una educación liberadora.

"La comunicación e información constante entre los agentes diocesanos.

"La acción profética (de anuncio y denuncia) de la Iglesia, que no puede ligarse a las realidades pecaminosas de un sistema.

"La acción y formación de catequistas ligados íntimamente a su realidad y comprometidos con ella" (en Iribarren Pascal, 2003b, p. 11).

Conflictos teo-ideológicos internos

La adopción diocesana de la teología de la liberación para dar fundamento y coherencia a su línea pastoral no sólo supuso un largo proceso de reflexión y discusión durante todos los años sesenta, sino que, además, implicó la generación de *conflictos* y *tensiones* dentro de la institución eclesiástica. Como sucede hasta ahora, la diócesis de San Cristóbal no era tampoco homogénea hace 40 años. En ella existían fuertes divisiones y conflictos en torno al proyecto hegemónico de la teología de la liberación que impulsaba el grupo de religiosos alrededor del obispo renovador. Es más, entre los mismos simpatizantes de la teología de la liberación no había consenso sobre qué significaba realmente luchar por los oprimidos del pueblo de Cristo y cuáles eran los mejores métodos para tal fin. Marginal dentro del campo eclesiástico institucional, el proyecto liberacionista era cuestionado, además, por los grupos dominantes de la Iglesia católica mexicana y por diferentes sectores sociales y políticos, en particular de Chiapas.

Por otra parte, la puesta en marcha de la pastoral liberacionista era, asimismo, problemática. En efecto, la diócesis carecía de estructuras y organizaciones apropiadas para poder enfrentar el reto cotidiano que exigía la "opción por los pobres". La Iglesia no sólo no estaba preparada para afrontar el problema político de la organización de las comunidades indígenas sino que, al mismo tiempo, la institución eclesial mostraba serias tensiones estructurales, descoordinación entre los equipos de pastoral y falta de jerarquías funcionales en la organización diocesana. A continuación analizaré, primero, los conflictos teo-ideológicos y, posteriormente, las tensiones estructurales y organizacionales que supusieron el viraje diocesano en favor de un trabajo pastoral inspirado en la teología de la liberación.

En un océano eclesiástico conservador y muchas veces reaccionario, en México se reconoce a la diócesis de San Cristóbal por su pastoral "progresiva" y de inocultable tendencia de izquierda social. Pero el panorama teológico e ideológico es más variado de lo que se supone. En realidad, la apuesta del obispo Ruiz por la teología de la liberación y de la encarnación se puede entender mejor

como un proyecto hegemónico, contestado y disputado por grupos diocesanos subordinados, con diferentes visiones de lo que debería ser el trabajo y la misión de la Iglesia. Por eso no es sorprendente que hayan existido grupos, bajo la responsabilidad obispal, que rechazaran y resistieran la "invitación" a "caminar juntos" en el rumbo liberacionista. Para los grupos subordinados en la diócesis, la opción por el pobre legitimada por la teología de la liberación resultaba problemática, en particular porque mezclaba los reinos —lo sagrado y lo profano, lo espiritual y lo material—, politizando la religión. Así pues, la toma de partido en favor de los pobres, los campesinos y los indígenas entrañaba un compromiso político específico contrario a la "universalidad del mensaje evangélico" y la "hermandad cristiana". La politización de la religión impediría la "comunión" de todo el "pueblo de Dios" reconciliado en la fe. Ante la hegemonía liberacionista, la disidencia optó por ocupar espacios marginales o, en algunos casos, emigrar de la diócesis.[66]

Para los simpatizantes de la teología de la liberación, los grupos reacios a compartir su proyecto eran parte del problema. En su opinión, la "disidencia" y la división interna no estaban "exentas de pecado, pues a veces son fruto de egoísmos personales, de luchas de poder, de confabulación con los sistemas políticos [y] económicos de este mundo o de falta de coraje para denunciarlos" (Iribarren Pascal, 2003b, p. 39). En efecto, de acuerdo con los teólogos liberacionistas, los otros representaban el modelo de institución eclesial tradicional y conservadora que se había apartado del auténtico mensaje redentor de Jesús. Su pérdida de rumbo era más detestable, creían, porque habían traicionado a la Iglesia al convertirse en un pilar más que apuntalaba el pecaminoso sistema social de dominación y explotación. Pero la liberación de los oprimidos incluiría a los sordos y ciegos dentro de la misma institución: "No se puede encontrar la purificación de la Iglesia sin purificar a la sociedad". Debido a las divisiones teo-ideológicas y

[66] Como ejemplo, véase la conflictiva relación entre el obispo y el párroco de San Andrés Larráinzar, en José Eufemio Aguilar, Martín Díaz Teratol y Juan Pedro Viqueira, "Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar, Chiapas, 1959-2005", en Estrada Saavedra y Viqueira (2010).

a las luchas de poder dentro de la Iglesia, ésta se asemejaba, más que a un cuerpo unido, al "Arca de Noé con todo tipo de animales dentro", lo que generaba un "pluralismo incoherente" en el que había "un *respeto excesivo* a toda opinión" (Iribarren Pascal, 2003b, p. 22, las cursivas son mías).

Lo paradójico es que los teólogos de la liberación eran, en realidad, los "marginales" y "disidentes" en el campo eclesiástico institucional. Su convencimiento de poseer la exégesis auténtica de la Palabra revelada así como su "radicalidad" en la diócesis de San Cristóbal eran en gran parte una reacción defensiva ante su posición subordinada en la Iglesia católica. Así lo expresa, por ejemplo, la declaración hecha en el Encuentro Pastoral: Evangelización y Mundo Indígena del año de 1979: "No debemos ser tratados como marginales en la Iglesia, pues estamos dentro y formamos la Iglesia; los que están fuera son otros" (Iribarren Pascal, 2003b, p. 23).

Pero las diferencias y los conflictos teo-ideológicos no eran privativos de la relación entre los teólogos liberacionistas y sus contrapartes. Muy al contrario, las pugnas también se daban en el mismo seno del grupo hegemónico, y no con menos virulencia, por cierto, que contra sus adversarios. En primer lugar, entre los equipos de pastoral no había un acuerdo de qué significaba exactamente la opción por el oprimido; qué es el Reino de Dios, qué la salvación, la liberación y quién es el pobre. Éstas eran interrogantes que se discutían candentemente y que amenazaban con escindir al grupo hegemónico, sobre todo cuando la discusión tomaba un perfil más práctico y salían a la luz las consecuencias materiales y políticas de los razonamientos teológicos. Puesto que la teología de la liberación exigía la crítica al orden social dominante y comenzar "aquí y ahora" a practicar la buena nueva liberadora del mensaje de Jesús, el mismo discurso teológico demandaba asumir una posición política. Justamente ello era un motivo central de conflictos entre los liberacionistas: ¿qué tipo de política era la más afín a la teología de la liberación y la más adecuada ante la situación concreta de los indígenas chiapanecos?, ¿cuáles métodos, estrategias y formas de organización políticos debería adoptar la diócesis para cooperar en la realización del "plan salvífico" cristiano?

Las posturas no podían ser más diversas: algunos favorecían la colaboración con partidos de oposición; otros simpatizaban con la idea de formar alianzas con movimientos contestatarios; algunos más temían que un vínculo más estrecho entre la diócesis y movimientos y partidos de oposición restaría independencia a la Iglesia en su misión evangélica liberacionista; había también quien entendía la liberación del pobre en términos de lucha de clase, no faltaba quien criticara el tutelaje eclesiástico sobre los oprimidos justificado por el bien que traería su futura liberación. Pero todas las posiciones compartían una "simpatía" por el pobre y sentían "compasión" profunda por su dolor, explotación, marginación y discriminación —compasión que, para ser auténtica, tenía que traducirse en vivir *como* y *con* el pobre y, así, luchar a su lado por su liberación—.

En todo caso, había un peligro mayor que la diferencia acerca de métodos, tácticas y formas organizativas: *la subordinación de la religión a la política.* Los religiosos estaban muy conscientes del riesgo de considerar "la evangelización como un mero paso o un mero trampolín hacia lo político. […] Consiguientemente, dentro de la lógica de esta práctica, al tener el pueblo conscientemente en sus manos lo político, es necesario abandonar el anuncio del Evangelio" (Iribarren Pascal, 2003b, pp. 24 y 28).[67] Y, una vez embarcados en la consecución de fines evangélico-liberacionistas por medios políticos, se presentaba el escollo indeseable de que el pueblo cristiano, concientizado social y políticamente por la diócesis, fuera cooptado por grupos políticos para fines ajenos a los de la redención dirigida por los agentes de pastoral, desplazando a la Iglesia de la conducción hacia la "tierra prometida".

En cierto aspecto, los escépticos del proyecto hegemónico liberacionista tenían razón. La politización del mensaje y la práctica pastoral producía —de manera inevitable debido a la raciona-

[67] En boca de un marista, el problema se presentaba de la siguiente manera: "Ver el peligro que salta de cambiar la capacidad que se posee de reunirse a menudo para celebrar su fe, por la simple participación en la organización política […] [Sin embargo, hay que] reforzar, sostener y celebrar la fe, que es la fuerza que alienta la organización". David Méndez (f.m.s.), *op. cit.*

lidad propia de la política—, división y conflicto no sólo en relación con los "enemigos" sino también entre los "amigos", como diría Carl Schmitt. El quid consistía en la incompatibilidad inherente entre la lógica política y la religiosa. La diócesis pretendía subordinar la política y el resto de la vida social comunitaria a la religión, que debería ser el *fundamento* de la vida social de la *civitas christi.* Así, al entrar al escenario de la Selva Lacandona los activistas de la izquierda social, prohijados por la misma Iglesia, generaron un conflicto por el choque de dos visiones holistas sobre la organización de las comunidades.[68] Tanto las organizaciones de corte maoísta como la diócesis liberacionista rechazaban toda forma de pluralismo político, ideológico y religioso; además, ambas aborrecían, pero por distintos motivos, la diferenciación y la estratificación sociales. Por esta razón sus concepciones en torno a la estructura y la organización de las comunidades colisionaban entre sí, puesto que el holismo religioso de la Iglesia no podía tolerar la pretensión del holismo político de ordenar la sociedad indígena de acuerdo con principios diferentes a los suyos y viceversa.

El conflicto entre la política y la religión era insalvable ya que estaba inscrito en la misma concepción de la teología de la liberación, que sabía que al "Reino" no se llegaba con "obras pías", sino por medio de acciones políticas que desarticularan el sistema de dominación y explotación de clases que impedía la materialización histórica del Evangelio. Al intervenir activamente en los torcidos asuntos del mundo, la teología de la liberación se transformaba *ipso facto* en una práctica política y, en consecuencia, no podía eludir los conflictos resultantes de esta decisión de naturaleza política.

Los conflictos teo-ideológicos interdiocesanos no se daban exclusivamente entre los religiosos; se reflejaban asimismo en la vida de las *civitates christi.* La politización de la pastoral diocesana animó, con resultados sorprendentes, la formación de una conciencia

[68] Sobre el tema de las organizaciones campesinas en la selva, véanse Legorreta Díaz (1998) y Leyva Solano y Ascencio Franco (2002, en particular el capítulo 6). Para un panorama de las movilizaciones agrarias en Chiapas en el siglo xx, pero con mayor acento en su segunda mitad, consúltense Harvey (2000) y García de León (2002).

social y política entre las comunidades indígenas. Por supuesto, entre los miembros más politizados de ésta estaban los catequistas y diáconos, quienes se vieron expuestos, en corto tiempo, a una oferta política e ideológica por parte de partidos y organizaciones políticos de todo signo cuando éstos percibieron en las zonas indígenas de Chiapas un alto potencial de organización, movilización y protesta, que deseaban capitalizar para sus proyectos particulares. Ante el pluralismo ideológico, muchos catequistas y diáconos sintieron desconcierto y dejaron las filas de la Iglesia para entrar en las de las iglesias terrenales que también ofrecían su modo particular de salvación.

Por último, los conflictos teo-ideológicos producían gran ambigüedad en la relación entre los agentes de pastoral y las comunidades indígenas. El proyecto liberacionista apuntaba a la superación de las condiciones de injusticia social en las que han vivido las comunidades indígenas con el fin de hacer real en "este mundo" la auténtica vida cristiana, fraterna y solidaria. Sin embargo, esa "liberación" de los "pueblos indígenas" seguía siendo tutelada y conducida por la diócesis de San Cristóbal, lo cual restringía las posibilidades de autonomía de las propias comunidades dentro del radio de acción y pensamiento definido por los religiosos.

¿Cómo educar para la libertad sin que la pedagogía subyacente se vuelva una forma sutil de dominación, tal vez más benigna y paternal, pero, al fin de cuentas, restrictiva de la libertad individual y colectiva? Esta ambigüedad fue seguramente percibida por los catequistas y diáconos al comprobar los límites y alcances prometidos por el discurso y la práctica pastorales, por lo que más tarde muchos buscaron otras formas alternativas de "liberación" para sí mismos y sus comunidades.

Tensiones estructurales y organizacionales en la diócesis

La reorientación teológico-pastoral de la diócesis de San Cristóbal también produjo fuertes tensiones en las estructuras y formas de organización institucionales, que no estaban funcionalmente preparadas para el tratamiento de las nuevas tareas prácticas que

contraían con la opción por los pobres.[69] En efecto, para una Iglesia organizada y orientada alrededor de la liturgia y la asistencia caritativa, y ahora sometida a una situación de reforma, existía descoordinación en los diferentes niveles diocesanos, y entre éstos y las comunidades con sus nuevos ministerios. En realidad, los cambios en estas últimas se daban con mayor rapidez que la modificación de las estructuras y las relaciones institucionales de la Iglesia.

En primer lugar, la comunicación entre los diferentes equipos pastorales resultaba discontinua y lenta, provocando descoordinación en los proyectos pastorales, falta de información entre los involucrados, así como la formación de un "espíritu de cuerpo" que desalentaba la cooperación y, en cambio, fomentaba la competencia entre los agentes de pastoral que llegaban a concebir las "zonas pastorales" a su cargo como una suerte de feudo que legitimaba y justificaba su existencia en la diócesis.

Ahora bien, puesto que las líneas pastorales institucionales eran ambiguas y estaban sometidas a permanente cuestionamiento, chocaban los objetivos entre los encargados de realizarlos o, simplemente, no encontraban un punto común de engarce que permitiera una utilización más racional y efectiva de los recursos humanos, materiales y simbólicos de los que disponía la diócesis. Junto a la deficiencia de la comunicación y de la coordinación entre los equipos y las diferentes instancias diocesanas, había obstrucciones a las metas colectivas ocasionadas por el "verticalismo" y el "autoritarismo" inherentes a la jerarquía eclesial que, por un lado, burocratizaba la toma de decisiones y, por el otro, desalentaba las iniciativas individuales y la participación más horizontal en los procesos pastorales con base en la responsabilidad y autoridad propias de los niveles inferiores de la organización diocesana y de acuerdo con las contingencias y las urgencias de las necesidades locales.

Asimismo, las jerarquías autoritarias tradicionales limitaban la "genuina representación", en términos más igualitarios, de los agentes de pastoral de todas las zonas y de "todos los sectores del pueblo de Dios". Había, pues, una tensión institucional debido al

[69] Para esta sección me baso fundamentalmente en Iribarren Pascal (2003b), en particular en las pp. 9, 13 y s., 15 y s., 30 y s., y 45 y s.

problema de permitir o no el acceso a los catequistas y diáconos al Consejo Coordinador Pastoral para que los intereses, necesidades y voces de los indígenas, al mismo tiempo objeto y sujeto de la labor pastoral, fuesen representados por ellos mismos. "El gran ausente en las Asambleas Diocesanas es el pueblo" (Iribarren Pascal, 2003b, p. 45).[70] En el fondo, la tensión subyacente a esta crítica apuntaba al modelo de Iglesia que se deseaba implantar en San Cristóbal: uno en el que las jerarquías eclesiales siguiesen suponiendo privilegios u otro que estuviese más orientado al "servicio" del "pueblo fiel" y en el que fuese posible la participación activa e igualitaria de éste en las decisiones que lo afectasen. La aporía consistía en cómo transitar de una "Iglesia-institución" a una "Iglesia popular".

El mismo principio de autoridad obstaculizaba una evaluación abierta de las acciones, proyectos y resultados pastorales. No había instrumentos teóricos ni instancias para analizar y juzgar con información e imparcialidad el trabajo individual y colectivo en la diócesis. La buena voluntad y la teología no eran suficientes para la comprensión de una realidad compleja que también era modificada constantemente por las mismas intervenciones de los agentes de pastoral y sus equipos.

[70] Las posiciones alrededor de esta cuestión apelaban a razones distintas que oscilaban entre la heteronomía y la autonomía de la que deberían gozar las comunidades indígenas:

"La voz del pueblo llega de hecho a la Asamblea por medio de los agentes de pastoral.

"No se puede embarcar a la gente en reuniones interminables con lenguaje, dinámicas y formas extrañas a sus modos culturales.

"El manejo político del análisis como instrumento de transformación social no es asumido de modo ortodoxo por el pueblo. Los mecanismos populares de apropiación de la realidad no son en general los analíticos, ya que éstos corresponden a la cultura de la sociedad industrial y nuestro pueblo se desenvuelve y vive en una cultura agraria.

"El pueblo tiene su participación real en la corresponsabilidad diocesana por medio de sus asambleas comunitarias y la estructura catequística, que está directamente relacionada con los equipos zonales" (Iribarren Pascal, 2003b, pp. 45 y s.).

Por supuesto, otra fuente de distorsiones funcionales era la perpetua escasez de recursos disponibles para aliviar y superar las necesidades y carencias estructurales de las comunidades indígenas, a pesar de los generosos y constantes financiamientos externos que recibía la Iglesia para sus proyectos sociales.

En conclusión: tanto en lo que respecta a los conflictos teo-ideológicos como a las tensiones funcionales institucionales y organizacionales, lo notable es que la diócesis de San Cristóbal se caracterizaba por su enorme capacidad de innovación y aprendizaje colectivo. No era precisamente una institución complaciente consigo misma. Sin embargo, a pesar de la voluntad de encontrar solución a los problemas generados por el giro teológico dado, es verdad que la Iglesia tenía evidentes límites materiales e ideológicos (inherentes a la historia, las estructuras y las prácticas eclesiales) para hallar respuestas adecuadas a sus necesidades, lo que, por supuesto, producía fuertes fricciones en su interior.

Construyendo la *civitas christi*

> *Todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y los repartían entre todos, según la necesidad de cada uno.*
>
> *Acudían diariamente al Templo con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y gozando de la simpatía de todo el pueblo. Por lo demás, el Señor agregaba al grupo a los que cada día se iban salvando.*
>
> Hechos de los Apóstoles 2, 44-47.

El entrecruzamiento de lo espiritual y lo sociopolítico

La presencia diocesana en las cañadas tojolabales en la forma de trabajo de catequesis fue fundamental para la reestructuración

de las comunidades que, o bien en el pasado cercano se habían convertido en ejidos, o todavía eran colonias en lucha por el reconocimiento oficial de las terrenos nacionales que estaban domesticando. En cualquier caso, la aparición de la Iglesia misionera en la Selva Lacandona acaeció en un "momento coyuntural" decisivo para los grupos indígenas que, tras el abandono de la finca, habían iniciado el periplo para construir un nuevo orden social, del cual lo único que tenían por cierto era que debería asegurar su autonomía. Cómo y conforme a qué modos de organización eran cuestiones, no obstante, que habría que resolver mediante ensayos de sociabilidad aún por descubrir.[71] Por ello acogieron a la larga con interés las oportunidades y alternativas de vida que los agentes de pastoral ofrecían y promovían. En ese *kairós*, los tojolabales

> vieron que no podían continuar continuamente en la borrachera, [en la cual] se mataban y se herían [entre sí]. [Era] una cosa que no [podían] aguantar, por lo que habían comenzado a platicar "cómo sería posible cambiar" [para transformar su vida social.] Entonces [los tojolabales] empiezan a cuestionarse [a pesar de que] eran todavía comunidades cerradísimas [y] desconfiadas [del mundo externo] [entrevista con el padre Ramón Castillo Aguilar en La Castalia, 31 de julio de 2003].

De tal suerte, el encuentro entre los misioneros y agentes de pastoral —inspirados por principios de justicia social para el "pueblo de Dios"— y las comunidades tojolabales —en búsqueda de una nueva forma y sentido de su vida colectiva— hizo factible la configuración de un orden social novedoso en las cañadas tojolabales, en particular, y en la Selva Lacandona católica, en general.

Por medio de una intensa labor colectiva de catequesis se empezó a construir entre las comunidades tojolabales la *civitas chris-*

[71] Sobre las características sociodemográficas de los colonizadores tojolabales en el municipio de Las Margaritas, véase el trabajo de Marina Acevedo García, "Margaritas: una experiencia de frontera", en Guillén (1995). Sobre los pobladores de las subregiones selváticas en el municipio de Ocosingo, véase Leyva Solano y Ascencio Franco (2002), en particular los capítulos 1 a 4.

ti, lo cual implicaba una transformación radical de la vida individual y colectiva. La "salvación" del alma colectiva comunitaria no tenía que esperar el "juicio final", pues podía materializar, "aquí y ahora", el "reino de Dios". Para los auténticos cristianos, resucitados en la fe, la tierra colonizada que habían habitado fue reconocida y resignificada como la "tierra prometida" en la que realizarían su tan anhelada "liberación".

La *civitas christi* conllevaba una reestructuración profunda de la vida social: por un lado se iniciaba un proceso de recuperación y reevaluación positiva de lo tojolabal; por el otro, se requería, al unísono, que las necesidades espirituales y materiales de la comunidad fuesen satisfechas. En este sentido, se configuraba un proceso de concientización y de (re)formación de una identidad colectiva, así como de organización mediante la cual se asumía colectivamente la solución de problemas que los aquejaban desde la fundación de las colonias y los ejidos. Resultó así una situación de reflexión y aprendizaje colectiva mediante el diálogo y la discusión. El eje articulador de los dos momentos sería la revitalización y resignificación de la "fe" católica teñida con tintes liberacionistas.

La transformación y el aprendizaje colectivos fueron bidireccionales porque marcaron también nuevos derroteros para el trabajo pastoral. En efecto, para los agentes de pastoral, que entre las comunidades tojolabales habían vivido su Damasco, ya no se trataba sólo "de enseñar la palabra", como diría el ex marista Juan Ojeda, sino también de "sacar la palabra de la comunidad" para organizarla cada vez más y mejor (entrevista, 5 de agosto de 2003). Las comunidades tojolabales empezaban a encontrar su "propia voz" entre los acordes de la melodía liberacionista. El proceso desencadenado de ilustración colectiva comenzaría con una fuerte tutela eclesiástica, pues la "tematización" organizada de los problemas compartidos se realizaba bajo una suerte de paternalismo y asistencialismo clericales. Pero la misma dinámica de aprendizaje y reflexión desbordó el tutelaje inicial, puesto que el paternalismo y el asistencialismo de los agentes de catequesis fueron cuestionados mediante la (re)organización de las comunidades en términos más participativos, precisamente para "sacar su palabra". Así, éstas empezaron a organizar sus propias cooperativas de producción y

consumo —entre otras— para asumir de manera autónoma, ante el desinterés y la corrupción gubernamentales, la responsabilidad por su propia suerte. "[Contando para ello con la iniciativa y el apoyo material de la Iglesia], la mayoría de los catequistas eran", cuenta el ex marista David Méndez, "los promotores de la respuesta de las comunidades. Entonces, la mayoría de los catequistas trabajaron en las comunidades para poder enfrentar las situaciones" (entrevista, 5 de agosto de 2003).

La comunidad tojolabal, concebida según el modelo ejidal, comenzó un proceso de reestructuración y diferenciación interno cuando se configuró como *civitas christi*. El trabajo pastoral trajo consigo el surgimiento de nuevos grupos en la comunidad que, con una organización nueva, tenían que resolver tareas inéditas y asumir funciones comunales hasta entonces inexistentes que hacían más compleja la estructura de relaciones sociales de la comunidad. Así, aparecieron los "ministerios" de catequista y diácono, lector y coordinador, relator y secretario, coros y "musiqueros", presidentes de ermita y trabajadora social, etc.[72] Los nuevos roles sociales no se limitaban a la esfera religiosa; también surgieron cooperativas, huertos colectivos, cajas de ahorro, promociones de salud y educación, que se agregaron a la organización del ejido. El ejercicio de cada uno de estos roles dentro de los *cuasi* subsistemas comunitarios ejidales implicaba el aprendizaje de nuevas habilidades prácticas, lingüísticas e intelectuales, así como el surgimiento de jerarquías y la redefinición de las relaciones de poder dentro de la comunidad, lo que se verá con claridad más adelante en relación con la posición de autoridad que habrían de adquirir catequistas y diáconos.

Pero los cambios en la estructura y la organización de la comunidad no sólo se dieron internamente, pues la labor pastoral también produjo una redefinición de las relaciones intercomunitarias en las cañadas tojolabales. Con su trabajo, los equipos de pastoral y los catequistas tenderían una red que comunicaría y vincularía a las distintas comunidades de la región entre sí y a éstas

[72] Estos ministerios eclesiásticos servirían de fundamento para los esfuerzos posteriores dirigidos a crear una "Iglesia autóctona".

con la estructura diocesana.[73] De manera semejante a sus contrapartes en otras zonas pastorales, la Misión de Guadalupe y La Castalia se convertirían en centros de intercambio de información, experiencias, ideas, proyectos y recursos,[74] que a la larga permitirían no sólo estrechar lazos entre los diferentes grupos pastorales, sino, sobre todo, *intentar* promover toda la organización pastoral en equipo de manera más institucionalizada y funcional. Además, la vinculación interpastoral resultó, a la larga, en un enlazamiento de las comunidades indígenas entre sí, lo mismo en las zonas de colonización como con el resto de las regiones indígenas del estado. Gracias a ello, las comunidades selváticas empezarían a romper su aislamiento geográfico y social y a abrirse al intercambio de ideas y experiencias sacando partido de las estructuras y redes eclesiásticas.[75]

La "estructura catequística" se adecua a las características geográficas y lingüísticas en donde tiene presencia. En efecto, con fi-

[73] Su creciente presencia en el área lacandona aseguraba a los misioneros gran conocimiento geográfico y social de la zona, por lo que ellos mismos se convirtieron en informadores y orientadores de algunos grupos de colonizadores inmigrantes para ubicar terrenos nacionales en donde estos últimos pudieran establecerse. Una vez fundada la colonia, se invitaba, por ejemplo, a los maristas a visitarlos y atenderlos espiritualmente aprovechando las incipientes redes sociales que se estaban estableciendo entre los habitantes de la Selva Lacandona.

[74] Al respecto, léase la siguiente descripción de un hermano marista: "Procuramos que en casa, en Comitán, siempre haya uno de nosotros que pueda prestar el servicio de *Posada* a todos aquellos campesinos e indígenas de nuestra zona que salgan al 'Pueblo' a hacer sus compras, curar a sus enfermos o arreglar sus asuntos. Esto nos ayuda a estar informados de lo que pasa en las comunidades que no hemos visitado recientemente", Juan Ojeda Martínez (f.m.s.), "Misión de Guadalupe en Chiapas. ¿Qué hacemos?", *op. cit.*

[75] La preparación del Congreso Indígena en 1974, su realización y sus efectos ulteriores deben mucho a esta reorganización pastoral en la diócesis de San Cristóbal. Lo mismo vale para el aumento de las relaciones intercomunitarias e interétnicas. Sobre el tema, consúltense los trabajos de Juan González Esponda, "Movimiento campesino. Del Congreso Indígena a la insurrección zapatista", en Gall (2001), García de León (2002, en particular las pp. 166-177), y Mestries (1990). Este último texto es rico en testimonios de los participantes indígenas en el evento.

nes de labor pastoral, la zona de la selva margaritense se encuentra dividida en nueve subzonas: Juárez, La Pinada, Nueva Alianza, Guerrero, Edén, Alta de Guerrero, Caliente, Cataratas y Tzeltal-Tzotzil. Las divisiones fueron definidas históricamente por los propios habitantes selváticos por razones culturales, lingüísticas, geográficas o de intereses sociales. En este anchuroso espacio geográfico y social realizaban su obra los maristas. Veamos la descripción de sus labores allí.

> Para atender pastoralmente a la Selva Margariteña sólo somos 5 Hermanos, 3 aspirantes y, en la zona limítrofe con Guatemala, un sacerdote marista. Y ¿cómo le hacemos? Tenemos dividida la Selva en nueve zonas, de las cuales se responsabilizan dos Hermanos, aunque trabajamos entre todos de la siguiente forma:
>
> Hacemos "*Giras de animación*". Vamos caminando de colonia en colonia, reunimos a las comunidades católicas en las ermitas de cada lugar, reflexionamos sobre sus problemáticas a la luz de la Palabra de Dios. Donde se requiere o nos lo piden, nos quedamos varios días.
>
> Una o dos veces al año, por cada zona, hacemos "*Giras de Sacramentos*". Cuando las comunidades lo piden y llegan a un acuerdo sobre los centros de reunión, se efectúan los sacramentos: bautismos, matrimonios, reconciliación y Eucaristía [...] Trabajamos en cada centro de tres a cinco días. Nos reunimos dos veces al día, de 8 a 12 horas y de 16 a 18 horas. Compartimos los problemas, la Palabra y la oración. Las comunidades deciden sobre quiénes tienen derecho de acercarse a los sacramentos. El día acordado se hacen los sacramentos. Al día siguiente partimos hacia otro centro.
>
> También participamos en las "*Reuniones de Zona*" que se efectúan cada mes [...] Ahí nos juntamos en la comunidad indicada, se estudia, se reza y se busca mejor organización. Sobre todo se persigue que la Palabra de Dios aterrice en una lucha concreta: camino, puente colgante, escuela, casa de salud, legalización de la tierra, mejoras en el precio del café, cooperativas, apoyo a una colonia determinada [...] En esta lucha por establecer el Reino de Dios, que pasa por las estructuras humanas, la comunidad cristiana procura ser punta de lanza.

> Cuando cada zona lo juzga conveniente nos invita a compartir un "*Curso*". Dichos cursos varían en cuanto a duración y temática. Los hay de 7 días o de 15. Más o menos todos versan sobre: *Palabra de Dios*, *Ley de Reforma Agraria* o *Fomento Agropecuario*, *Operaciones Aritméticas Básicas*, *Escritura* y *Organización Comunitaria* […]
>
> Llegando el fin de mes, nos reunimos nuevamente en casa. Después de un día de descanso ocupado en: lavar la ropa de montaña, arreglar las mochilas y las botas y preparar la información a los demás; tenemos dos o tres días de reunión comunitaria. Así todos sabemos de todo. Juntos buscamos rumbos y soluciones.[76]

Este proceso teo-político estaba acompañado también por la instrumentación de proyectos de desarrollo comunitario, por ejemplo, acercar el agua a los centros de población que la requerían (proyectos realizados por grupos de bachilleres maristas)[77] o crear escuelas de instrucción elemental en los lugares donde no estaba presente el sistema oficial (Plan Marcelino Champagnat).[78] El objetivo de toda esta organización de la labor pastoral consistía, finalmente, en palabras de otro marista, en "hacer caer en la cuenta" a indígenas y campesinos "que son ellos el agente principal

[76] Juan Ojeda Martínez (f.m.s.), "Misión de Guadalupe en Chiapas. ¿Qué hacemos?", *op. cit.* Por cierto, el obispo de la diócesis procuraba visitar a sus feligreses de la región cada tres años. Para el caso de la organización zonal catequística en Ocosingo, consúltese Iribarren Pascal (2003b, pp. 66 y ss.).

[77] Sobre las vivencias de un estudiante marista en la Misión de Guadalupe, véase Francisco Argüelles, "Algo desde la 'Experiencia'", *México Marista*, núm. 18, mayo-abril de 1984. Por cierto, esta participación de jóvenes citadinos en la Misión de Chiapas puede entenderse, en términos sociológicos, como la activación de redes sociales de reclutamiento interinstitucional. Redes que, como a lo largo de este trabajo veremos, serían de gran utilidad para los tojolabales en diferentes momentos de organización y movilización política para hacerse de recursos humanos, materiales y simbólicos.

[78] Sobre la experiencia educativa popular de los maristas, véanse Fernando Limón Aguirre (col. f.m.s.), "Proyecto de la escuela en Sta. Rita Invernadero", *México Marista*, núm. 24, mayo-junio de 1985, y Francisco Argüelles, "Algo desde la 'Experiencia'", *México Marista*, núm. 18, mayo-abril de 1984.

para construir *el poder popular* como paso necesario para su *liberación*".[79]

En efecto, la concepción teológico-liberacionista consistía en desmontar las estructuras mentales y materiales de dominación que cooperaban en la subordinación de los tojolabales por medio de la incorporación del *habitus* de una "cultura de la finca", en la que lo indígena era despreciado y denigrado y lo ladino apreciado y tenido por superior.[80] Los indígenas respondían a la agresividad de las relaciones de dominación y de la "cultura de la finca" con una cultura defensiva cerrada al mundo ladino. Tras el "baldío", las comunidades aprendieron a revalorar en términos positivos la cultura tojolabal. Pero esta apropiación consciente del pasado tojolabal no fue fiel a la *tradición histórica* sino, más bien, resultó ser una "recreación" y "reinvención" de su "tojolabalidad" de acuerdo con la ortodoxia diocesana de lo que *deberían ser* los indígenas.

Ahora bien, el primer problema (¡inesperado!) que encontraron los agentes de pastoral fue el de la alfabetización de los candidatos a la catequesis. Pero éste apenas era un indicio de una situación más compleja. Las dificultades se presentaban en tareas aparentemente sencillas como sentarse en una silla, mover con ritmo y suavidad los pedales de una máquina de coser, utilizar herramientas como desarmadores y pinzas u hornear pan, por ejemplo. En otros términos, tenían que instruir a los tojolabales en el aprendizaje de capacidades prácticas cotidianas del "mundo ladino", en el cual no sabían moverse y comportarse, porque habían sido excluidos de éste o, mejor dicho, porque su participación en él había sido subordinada y restringida. Los tojolabales abandonaron la finca, pero aún no habían dejado la mentalidad servil internalizada en el baldío. Por esta razón, el primer gran reto consistía en "quitar de la cabeza el famoso *mi xna'a*, 'no sé, ni puedo'. [Así,] un montón de cosas [que aprendían día a día] los llevó a tomar conciencia [de] que sí podían, pero el problema era que no ha-

[79] David Méndez (f.m.s.), *op. cit*. Las cursivas son mías.

[80] El término "cultura de la finca", construido de acuerdo con la teoría de los campos sociales de Pierre Bourdieu, lo tomo de Toledo Tello (2002).

bían tenido oportunidad [de hacerlo]". En efecto, "lo difícil" era que entrara en sus cabezas la idea de "yo soy capaz, yo puedo [y] tengo el derecho también de aprender" (entrevista con la hermana María de la Luz Alcázar en La Castalia, 31 de julio de 2003).

Ante la nueva situación creada por la orientación pastoral liberacionista, los agentes de catequesis también se veían en la necesidad de revisar críticamente lo aprendido en los seminarios y de improvisar para poder atinar a dar respuestas adecuadas a situaciones inesperadas.[81] Por ejemplo, a pesar de que el mundo indígena era el ámbito de sus quehaceres, casi nadie entre ellos "hablaba en lengua" para comunicarse con los que habrían de escuchar la buena nueva de Cristo. Así, el español era el vehículo de comunicación; pero, por su escaso dominio entre los tojolabales, su uso no dejaba de ser un obstáculo para las tareas de la catequesis. Los primeros años fueron frustrantes para la mayoría de los misioneros, pues en los encuentros con las comunidades imperaban la desconfianza, de la que ya hablamos, y el mutismo.

La dificultad de entendimiento aumentaba, además, porque los agentes de pastoral inculcaban a los catequistas el hábito de fomentar la participación de toda la comunidad, incluyendo las mujeres, con el fin de que ellos "no fueran los únicos que estuvieran hablando". Pero la insistencia en la participación tuvo reveses, pues las mujeres se sentían triplemente presionadas por tomar la palabra junto a los hombres, hablar en público y hacerlo en "castilla". "Entonces hubo mujeres que se levantaron y se fueron. Y captamos con mucha claridad", dice el ex marista David Méndez, "cuáles fueron los detalles que propiciaron ese descontrol en las comunidades. Entonces entró la etapa de utilizar la lengua, el que aprendiéramos nosotros tojolabal, para obligar a los catequistas a que también todo, las reflexiones e intervenciones e indicaciones, fueran en su lengua" (entrevista, 5 de agosto de 2003).[82] Cada vez más conscien-

[81] Así, los agentes de pastoral tuvieron que hacerse de herramientas y conocimientos —por ejemplo en derecho agrario, oficios y técnicas artesanales, entre muchas cosas más— para orientar y aconsejar a las comunidades en sus problemas cotidianos de todo orden.

[82] La anécdota es reveladora también en otro sentido: los catequistas eran formados, ciertamente, en la disciplina y el espíritu de servicio comunitario;

tes de su situación paradójica, el uso del español para la evangelización y la catequesis les parecía a los misioneros un medio de la sempiterna dominación ladina y un obstáculo de comunicación entre los dos mundos, que había que corregir para "aculturizar la palabra divina" y hacer más efectivo su "mensaje redentor". La respuesta a esta situación era el aprendizaje del tojolabal, que se acometió de manera metódica.[83] Sin embargo, los indígenas sabían muy bien que sin el dominio de la "castilla" como "instrumento liberador", sería difícil hacer avanzar el anhelo de autonomía. Por esta razón, la participación en los cursos de catequesis permitió a muchos tojolabales hacerse del español como medio de comunicación con el mundo exterior, no sólo con el eclesial, lo que les ayudaba a asumir una posición menos subordinada en los ámbitos comercial, social y político ladinos. En una palabra, ya no eran presas fáciles del abuso y el engaño por parte de comerciantes o funcionarios públicos, cuyo poder se basaba, entre otras cosas, en el dominio del castellano.

Para concluir esta sección, no es erróneo afirmar que lo sacro y lo profano se entreveraron desde un principio como resultado de una concepción "pastoral" menos "sacramental" y más "social e integral", como la que animaba a los clérigos. Para los involucrados aquellos no eran signos opuestos, pues uno reflejaba al

pero carecían, muchas veces, de juicio autónomo, por lo que obedecían de manera literal las instrucciones de los agentes de pastoral sin adecuarlas a las contingencias y necesidades de la situación. Estaban todavía lejos de tomar la iniciativa por sí mismos y de modificar las relaciones de poder entre ellos y los agentes de pastoral, en las que tenían una posición subordinada y tutelada de forma paternalista.

[83] Sin embargo, y a pesar de su empeño, los agentes de pastoral no dominaban en general el tojolabal, exceptuando algunos casos notables. Sus conocimientos eran básicos. Una de las razones que explican esta situación, al menos entre los maristas, era la rotación constante de los religiosos en la misión. Por otra parte, uno de los elementos que contribuyó a la revaloración positiva de la cultura tojolabal entre los mismos indígenas fue, justamente, resultado de la observación del interés serio y disciplinado de los ladinos por conocer su lengua y su cultura. Quizás por primera vez veían a mestizos que no tomaban una actitud de desprecio hacia sus personas y su mundo.

otro como una manifestación más de la "vida nueva" tanto cristiana como autonómica. La labor pastoral de los religiosos se convirtió, de esta manera, en un motor de cambio (un cambio que no iniciaron ellos, pero al que sí le imprimieron una nueva orientación y una dinámica más pronunciada). De este modo, las comunidades tojolabales proseguían, esta vez por vías de inspiración cristiana, su proyecto de autonomía iniciado con el abandono de la finca. Es innegable, entonces, que la diócesis de San Cristóbal se convirtió en un "agente modernizador" y portador del cambio social comunitario, por ejemplo, promoviendo una mejor posición de las mujeres y los jóvenes indígenas en la comunidad;[84] coadyuvando en la formación de organizaciones políticas y cooperativas autogestivas; elevando los niveles de educación y de salud; generando diferenciación social interna, entre otros. Y con ello, aunque no como lo hubiera deseado, sí contribuyó a la "liberación" de la comunidad.

La catequesis y la formación de liderazgos sociales

La formación de catequistas tenía un doble objetivo: por un lado, crear un cuerpo de "técnicos" que auxiliaran a los agentes de pastoral en las labores religiosas. Por el otro, los catequistas habrían de convertirse en "generadores" del cambio social en las comunidades, promoviendo la "conciencia" de que los tojolabales eran capaces de solucionar sus problemas mediante voluntad y organización propias.[85] De esta forma, la diócesis podía contener además la creciente influencia de las iglesias evangélicas en la Selva Lacandona, cuyo éxito de conversión entre los indígenas se basaba en un trabajo directo con las comunidades haciendo uso de las lenguas in-

[84] Lo que, por cierto, no era muy respetuoso de la cultura machista y patriarcal de los tojolabales. Los agentes de pastoral se justificarían en éste, como en otros casos (como la ingesta excesiva de alcohol, la "brujería" o las creencias "paganas"), con el argumento de que eran "malos usos y costumbres".

[85] Las comunidades esperaban que, tras su formación, los catequistas les "retransmitieran" y compartieran con ellas lo aprendido entre los ladinos.

dígenas y contribuyendo, en unos casos, al rescate de las culturas autóctonas.[86] De manera paradójica, la Iglesia católica en Chiapas se apropió de los "métodos y estrategias" de los misioneros evangélicos imprimiéndoles un sentido liberacionista y colectivista. Así, la diócesis se desenvolvió como una "secta" en el sentido de Max Weber: no sólo se ocupó de la administración de "la gracia y los bienes religiosos de salvación", como proceden de manera usual las *instituciones* eclesiales, sino que, sobre todo y de modo especial, se abocó a introducir entre los indígenas una reforma profunda de su conducta individual y colectiva (*Lebensführung*) como "certificado de cualificación ética" (*cfr.* Weber, 1998, p. 207). La introducción de la pastoral y la catequesis liberacionistas supuso, entonces, una verdadera "conversión" entre los indígenas y los agentes de pastoral (más comprometidos), cuya característica más sobresaliente consistió en la constitución de las personas y las comunidades (*civitates christi*) como *sujetos*, en relación con la verdad revelada, interpretada y practicada, con el fin de alcanzar la salvación transmundana y terrenal. Por esta razón, más que "valorar y respetar" a las culturas indígenas, lo que hizo la diócesis fue *reinventarlas* en torno a la idea de la "dignidad" (los indígenas como "hijos de Dios"), que sintetiza la concepción del sujeto libre *de* y *en* la comunidad cristiana. Ahora bien, sin dejar de ser jerárquicas y tuteladas, las relaciones entre los religiosos y los indígenas se nivelaron debido a la activa participación de éstos en el proyecto que empezaban a reconocer como propio. Hacia finales de los años sesenta, los catequistas dejaron de ser seleccionados exclusivamente por los equipos de pastoral y empezaron a ser designados por las propias comunidades. Los criterios de selección de los candidatos eran su espíritu de "servicio" y "juicio", es decir, deberían estar

[86] Para el caso de los mames chiapanecos, véase Hernández Castillo (2001), en especial el tercer capítulo. La preocupación de la Iglesia católica en torno al crecimiento de otras confesiones cristianas no católicas en el territorio diocesano chiapaneco estaba fundamentada en los hechos. Desde 1960 hasta el año 2000 han aumentado los fieles de otras iglesias cristianas en Chiapas, en general, y en Las Margaritas, en particular. Véanse los cuadros correspondientes en el anexo 1 de este capítulo.

casados.[87] En efecto, la persona designada por la comunidad "debía" asumir ese cargo, porque se había distinguido por su interés en los asuntos comunes, por su responsabilidad como padre de familia y esposo, por llevar, pues, una vida ejemplar.[88] El "privilegio" de ser postulado para la formación de catequista consistía en *poder servir a la comunidad.* No era poca cosa. El reconocimiento social tojolabal se otorga a aquellos que benefician "al pueblo" con su ayuda, apoyo y guía. En este sentido, *en principio*, no había "ventajas personales" para el catequista, como exención de trabajo o percepción de un sueldo, pues más bien el reconocimiento comunitario implicaba *asumir*, personal y familiarmente, *las cargas del cargo.*[89] La retribución era simbólica, en forma de prestigio y autoridad social. En términos psicosociales, incluía la oportunidad de tener acceso, mediante los cursos y los contactos con otros grupos sociales extracomunitarios, a una experiencia vital ajena a la vida campesina. La formación religiosa brindaba al catequista conocimientos, habilidades lingüísticas y facultades prácticas propias del mundo ladino. Nada más natural, entonces, que los tojolabales participantes en los cursos de catequesis asumieran mayores responsabilidades en sus comunidades como "agentes de cambio social" e intermediarios entre el mundo indígena y el ladino, en-

[87] Un signo de mayoría de edad y, por tanto, de facultad para participar en la vida comunitaria tojolabal, es, justamente, el estar casado. Por su parte, las mujeres solteras "eran más libres" para asistir voluntariamente al centro de catequesis y servir a sus comunidades. Sobre las prácticas y representaciones de la masculinidad entre los tojolabales, véase López Moya (1999).

[88] En esta segunda etapa de la formación de catequistas, sólo en casos específicos los religiosos aceptaron y animaron decisiones personales de unirse a la catequesis. Sobre las actividades cotidianas de los catequistas en Los Altos, consúltese, con fines comparativos, Chojnacki (1999).

[89] Vale anotar, por amor a la precisión, que no en pocas ocasiones los catequistas abusaron con fines personales de su ministerio. Por ejemplo, a veces definían las fechas de las reuniones catequísticas justo en los días en que se realizaban cierto trabajo comunal del que eran, por tanto, licenciados. La misma situación se presentó cuando se conformaron las organizaciones campesinas, que exigían una participación intensa y regular. Agradezco esta observación a la doctora Carmen Legorreta Díaz.

tre la institución eclesial y la *civitas christi.* Su servicio a la comunidad, ejidal y cristiana, y el reconocimiento por su trabajo responsable por parte de esta última, los calificaba de sobra para la función de la dirección de sus pueblos.[90]

Pero si bien esta conjunción de las fuentes de autoridad profana y religiosa en el rol de catequista redituaba, indirectamente, en una mayor integración social de la comunidad, no es menos cierto que el precio por dicha integración se pagó con pérdida de la diferenciación social,[91] ya que los catequistas —en principio abocados a asumir un cargo con objetivos religiosos— se hicieron, a la par, del liderazgo en las comunidades, tendiendo de este modo a concentrar la autoridad religiosa y la civil *en sus personas.* Así, gozaban de una doble legitimidad. En el mejor de los casos, el espacio religioso y el espacio político-social se confundían: la ermita era, a la vez, recinto de alabanzas y rezos, y de consulta y discusión políticas. En el peor, el líder comunitario se convertía en una suerte de cacique, doblemente difícil de quitar de su cargo por gozar de una legitimidad transmundana que le confería la autoridad de la Iglesia. Desde una perspectiva de eficiencia funcional, el monopolio de la "palabra de Dios" y del "*logos* político" generaba fuertes tensiones dentro de la comunidad, pues las capacidades lingüísticas, intelectuales y directivas se concentraban en unos cuantos actores sin cuyo concurso era más que difícil decidir y enfrentar asuntos colectivos. Y si formalmente no concentraban ambas funciones, entonces "eran el poder detrás del trono" (Juan Ojeda), pues con frecuencia eran consultados y su juicio poseía un peso decisivo para orientar las acciones colectivas. De hecho, su formación catequística fue esencial para que se convirtieran, más tarde, en líderes de las organizaciones campesinas, como veremos en el siguiente ca-

[90] Sobre el tema, pero en relación con las cañadas de Ocosingo, véase el trabajo de Xóchitl Leyva Solano, "Catequistas, misioneros y tradiciones en las cañadas", en Viqueira y Ruz (1998).

[91] Esta pérdida de diferenciación no es producto únicamente del monopolio de roles por parte de los catequistas; también hay que considerar que en las comunidades mismas no hay distinción plena entre lo social, lo político, lo religioso y lo económico, por carecer de auténticos subsistemas sociales especializados.

pítulo. De esta forma, la conjunción de las autoridades religiosa y civil en manos de catequistas y diáconos generaba, con frecuencia, ambigüedad y tensiones dentro de la comunidad y la organización campesinas, porque no todos los miembros de la comunidad pertenecían a la organización dominante en ese ejido y esa región, lo cual los excluía, entonces, de la vida religiosa si el catequista-líder campesino hablaba "de los acuerdos de las asambleas de la Unión de Uniones dentro de la ermita" y aprovechaba su estatus religioso "para poder estar queriendo jalar miembros [no organizados de la comunidad]" para los asuntos agrarios de la organización (entrevista con David Méndez, ex marista, 5 de agosto de 2003).

En relación con el "anhelo de autonomía" de las comunidades tojolabales —con el que emprendieron la colonización de la Selva Lacandona—, los catequistas, prediáconos y diáconos contribuían a que sus "pueblos" pusieran en marcha un proceso de autoilustración al involucrarlos, mediante interpelaciones, en la reflexión colectiva sobre su situación y su historia con el fin de buscar formas y medios de respuestas a los múltiples problemas con los que cotidianamente se enfrentaban. Sin duda alguna, los actores indígenas de la catequesis y la diaconía eran a la vez "servidores y conciencia colectiva" de sus comunidades. Este proceso de ilustración colectiva, "a la luz de la Palabra de Dios", es el que transformaría de manera "orgánica" a las comunidades tojolabales en verdaderas *civitates christi*, para las cuales el arribo del "Reino de Dios" era responsabilidad de la lucha de los cristianos por la justicia social en una sociedad marcada por el pecado de la explotación, la marginación y el racismo.

En la institución diocesana, los catequistas, prediáconos y diáconos encontraron un espacio de organización y orientación teoideológica, del que, cada vez más conscientes de su poder, se apropiaron —no sin el aliento de los hombres y mujeres del obispo Ruiz García— para trazar un rostro no sólo más popular, sino sobre todo más indígena en la iglesia diocesana. Para que el Evangelio resultara auténticamente liberador, habría que ser "aculturizado" con el fin de que los indígenas no fuesen atendidos "sólo en su lengua", sino también, y sobre todo, "en su cultura y modo de ser" (Iribarren Pascal, 2003b, p. 61). Al descubrir su dignidad y su

fuerza, los indígenas revaloraron y relativizaron también la "imagen del sacerdote". Las comunidades no dudaban de su autoridad eclesiástica; en cambio, lo que sí reconsideraron era justamente la cuestión de las relaciones asimétricas y de tutela en las que se encontraban dentro de la institución. Sabían que la liberación implicaba asimismo igualdad, pero ésta no podía ser efectiva sin que hubiera una Iglesia autóctona en la que los indígenas también pudieran tener acceso a cargos eclesiásticos mayores sin renunciar a su "modo de ser".

La formación de una identidad regional-selvática

> *¿Acaso, en incontables ocasiones, cada día, no nos introducimos sin esfuerzo en otros yos sin darnos ni cuenta?*
>
> John Banville

Una vez que la Misión de Guadalupe y La Castalia comenzaron a saturarse por la creciente participación de las comunidades, la instrucción de catequesis empezó a realizarse *in situ* para hacer más eficiente el trabajo pastoral y responder así al deseo de las comunidades de ser atendidas cotidianamente en sus necesidades religiosas. La complejidad de la nueva situación y el aumento del trabajo y la población a la que había que servir determinaron que la selva fuera dividida y organizada en nueve zonas correspondientes a las cañadas de la región. Cada zona abarcaba varias comunidades que se reunían mensualmente. Las "reuniones de zona significaban", rememora el ex marista David Méndez, "un evento social de las comunidades dentro de esa tristeza [producto de la vida en aislamiento]. Las reuniones de zona servían para desplazar el pensamiento de las gentes entre mujeres, hombres, niños y ancianos. Eran un evento que lo utilizaban para convivir" (5 de agosto de 2003). Y en la convivencia y el encuentro regular, los tojolabales comenzaron a descubrir historias comunes de colonización, problemas sociales compartidos y la dificultad de remontarlos de modo individual.

> Y, entonces, a partir de eso, ellos comienzan a [decir] que cada, más o menos, cinco meses [debería haber] no solamente reunión de catequistas, sino [también] reunión de comunidades. Aquello era fabuloso, pues *entre todos comenzaron a tratar los asuntos y problemas comunes.* [Lo] más bonito [era que] las muchachas y los muchachos se comenzaron a conocer allí. [Ese contacto] entre las comunidades fue desembocando ya en las organizaciones populares [entrevista con el padre Ramón Castillo Aguilar en La Castalia, 31 de julio de 2003. El énfasis es mío].[92]

En fin, la praxis catequística tenía lugar tanto dentro de las comunidades como entre los distintos ejidos y colonias de las mismas cañadas y aun allende. Tzeltales, choles, tzotziles y tojolabales encontraron en esta red de catequistas un medio de cohesión y unidad entre sí que permitió la constitución de una identidad social "selvática", es decir, interejidal, interétnica, pluricultural y multilingüe.

La identidad selvática (la "conciencia regional") tenía, por supuesto, un componente confesional católico.[93] Por ello, la existencia de comunidades evangélicas y pentecostales suponía para los religiosos un desafío que sólo podía remontarse con una profundización de la catequesis y de las creencias católicas. El asunto era,

[92] El aislamiento de los ejidos se potenciaba por el aumento de la población inmigrante en la selva. Esta situación generaba un conflicto entre ejidatarios establecidos y nuevos colonos, porque los primeros veían en el establecimiento de los segundos una amenaza a la posibilidad muy cercana de ampliar el ejido mediante anexos para beneficio de sus descendientes. Además, a pesar de la inmensidad del territorio selvático, no toda la tierra era fértil ni tenía acceso cercano a manantiales y ríos. Por lo anterior, los conflictos violentos entre ambos grupos no eran raros.

[93] Observaciones etnográficas al respecto pueden consultarse en Leyva Solano y Ascencio Franco (2002, pp. 171 y s.). Sobre el mismo tema, véase también el trabajo de Rosalía Aída Hernández Castillo, "De la sierra a la selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur", en Viqueira y Ruz (1998). Para el caso específico de los tojolabales, véase el trabajo de Shannan L. Mattiace, "Renegociaciones regionales del espacio: identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas", en Mattiace, Hernández y Rus (2002).

a su juicio, una cuestión de "influencia" en "su" espacio social: "yo creo", dice el ex marista Juan Ojeda con referencia a la presencia y la extensión de otras denominaciones religiosas, "que nosotros defendíamos a nuestra gente" (5 de agosto de 2003). La "defensa" no era violenta o desafiante, más bien buscaba proporcionar elementos teológicos e ideológicos a las comunidades y sus líderes para enfrentar discursivamente a grupos religiosos cuya tradición los preparaba mejor en la lectura e interpretación de la Biblia. Pero sobre todo, pretendía neutralizar, si no es que revertir, el trabajo de las "otras" iglesias que apuntaba a desarticular lo que el celo misionero había logrado unir con dificultades mayúsculas en el espacio social de la *civitas christi*, porque para el "discurso evangélico", afirma Juan Ojeda, "la salvación es un asunto personal", mientras que para los católicos es "un asunto de comunidad". Al respecto, comenta el también ex marista David Méndez:

> había un rechazo tajante [hacia los protestantes], porque les desbarataban [a los tojolabales] todo el ambiente comunitario que tenían y que habían logrado conservar por todo lo agresivo de la selva; [pues ello] les había pedido en [aquel] tiempo mucha unión; y fue gracias a esa unión que lograron establecerse, conquistar [la selva] y obtener el sustento de la tierra. Entonces, aparecían los protestantes y les desbarataban esa unión; pero eran rechazados. Y las prédicas de los católicos [fueron] completamente en contra de ellos [entrevista, 5 de agosto de 2003].

Las mismas celebraciones religiosas y festividades de todo tipo se vieron modificadas por la influencia evangélica:

> La fiesta se perdió [entre los evangélicos]. Por eso [la suya] era una vida [comunitaria] tan sosa, tan sin sentido, sin convivencia y celebración. No había fiesta, y todo por la influencia de los protestantes. Incluso los primeros catequistas con los que yo tuve contacto eran muy dogmáticos en su predicación [por la influencia evangélica]. Y [estaban] en contra del trago, en contra de la flor, la fiesta, el cuerpo y la música [5 de agosto de 2003].

Desde el punto de vista de los católicos, la gesta misionera de las otras confesiones amenazaba en los hechos con modificar el orden social liberacionista, pues los catequistas formados por los equipos pastorales de la diócesis de San Cristóbal se convertían, por su experiencia y sus cualidades intelectuales, morales y de liderazgo, en el "botín preferido perseguido por los evangélicos" (Juan Ojeda). Además, los sueldos y retribuciones que ofrecían las denominaciones no-católicas eran muy atractivos para los ex catequistas conversos. Como catequistas no percibían emolumento alguno (aparte de transporte y viáticos para las reuniones), pues su trabajo lo concebía la comunidad como su "aporte" a ésta. En cambio, las otras iglesias les daban "comisión por cada converso" que ganaban para su causa. "Si es un converso humilde", dice el ex marista David Méndez, "pues le dan algo. Pero si es un converso importante, por ejemplo [si] es catequista, la comisión [es buena]. Y si todavía ese catequista es jefe de zona, ¡uy!, pues ya lo hacen inspector, o no sé qué, pero no se queda en simple pastor. Y luego aparte de eso tienen los diezmos [que] benefician a cada pastor [en particular]" (5 de agosto de 2003).

Excurso. La congregación de los santos: los tojolabales evangélicos en la selva

> *A Dios le vienen bien las negaciones / que su ubicua inmateria provoca en tanta gente.*
>
> Francisco José Cruz

En el territorio selvático no sólo se formaron comunidades ejidales católicas que, con el apoyo institucional de la diócesis de San Cristóbal, se configurarían en *civitates christi.* La compleja y variada colonización de la Lacandonia en las cañadas tojolabales generó, al mismo tiempo, otros modos de sociabilidad no menos fundamentales para la historia de la región. En este excurso doy cuenta, de manera ilustrativa, de la constitución de la *congregación de los santos*, es decir, el tipo comunitario construido por los tojolabales

evangélicos.[94] En particular abordaré, primero, los años fundacionales de la misión evangelizadora de la Iglesia presbiteriana; después me ocuparé del análisis del orden social del ejido Carmen Villaflores (anexo de la famosa comunidad Guadalupe Tepeyac), y, por último, haré algunas notas sobre la concepción de la política de los "evangélicos".

I

Las labores misioneras y evangelizadoras de la Iglesia Presbiteriana Nacional en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona se remontan a 1964. En aquel entonces era la única Iglesia evangélica que tenía presencia en la zona. No obstante, fue a principios de los años ochenta cuando otras confesiones, como la Pentecostés y la Adventista del Séptimo Día, empezaron a penetrar en la región selvática. La obra misionera de los presbiterianos fue iniciativa del pastor José Coffin Sánchez (1881-1957),[95] quien había "traído el Evangelio" a la cabecera municipal cuando fundó hacia 1921 el templo de la Iglesia Presbiteriana del Divino Salvador de Las Margaritas,

[94] Sobre las diferentes denominaciones evangélicas en Las Margaritas, véase la tabla del tercer anexo de este capítulo.

[95] De padre nortemericano de origen escocés y madre mexicana, José Coffin concluyó sus estudios de teología en el Seminario Presbiteriano, ubicado en Coyoacán, en 1904. Antes de iniciar su labor evangelizadora en Chiapas, estuvo en Veracruz y Tabasco. Fue el primer pastor de la Iglesia de Tapachula (1920). Desde allí formó y visitó "células" de creyentes en Mazapa y Motozintla. En la región de Mariscal trabajó con la población Mam estimulando el uso de su lengua a contracorriente de la política de castellanización de esa época. Su obra misionera también se sintió en San Cristóbal de Las Casas (1926) y en los alrededores de Tuxtla. *Cfr.* Carlos Martínez García, "Origen del protestantismo chiapaneco: modalidades", en http://protestantedigital.com/magacin/34083/Origen_del_protestantismo_chiapaneco_modalidades#_ftn15. Véase también la breve nota "José Coffin Sánchez" en Biografía Teólogos Reformados, en http://inp-biografias.blogspot.de/2008/08/jose-coffin-sanchez.html. Y Leopoldo Cervantes Ortiz, "El presbiterianismo en Tabasco según Cuauhtémoc Agudo (II)", en http://protestantedigital.com/cultural/35412/El_presbiterianismo_en_Tabasco_segun_Cuauhtemoc_Angulo_II. Consultadas el 24 de marzo de 2015.

la cual estaba compuesta en sus inicios sólo por "mestizos". Coffin y sus acompañantes recorrían los caminos rurales durante largas jornadas para "llevar el Evangelio" a las colonias, comunidades y ejidos. Más tarde el pastor Daniel Aguilar Ochoa continuó la misión promovida por Coffin entre los tojolabales selváticos conviviendo tres años con ellos.

> En ese entonces, la obra misionera era sostenida con apoyo de iglesias extranjeras. La Iglesia reformada de los Estados Unidos mandaba una pequeña colaboración para los que se dedicaban a la predicación en la selva. Así, nuestra obra fue sostenida hasta el año setenta, porque antes no había ninguna iglesia [es decir, congregación] que pudiera mantener a los pastores.[96] La Iglesia reformada americana nos apoyaba mientras que crecíamos, conocíamos la situación y concientizábamos a la gente para que el Evangelio creciera entre ellos, sus hijos y familias. Después, cuando crecimos dejamos de recibir su apoyo, pues se formó el presbiterio en Chiapas, que era la representación en el estado de la Iglesia Nacional presbiteriana. El Presbiterio nos empezó a organizar y apoyar en las necesidades de los pastores para que pudiéramos también sostener a nuestras familias. Más tarde las iglesias [es decir, las congregaciones de una comunidad o una zona] comenzaron a aprender y sostener a su pastor. Así se empezó a dar la "ofrenda" para el sostenimiento pastoral [entrevista con el pastor Antonio Alfaro Aguilar, 14 de enero de 2004].[97]

En un principio, las "iglesias" más consolidadas subsidiaron a las minúsculas agrupaciones de creyentes evangélicos dispersos entre las comunidades vecinas de la región con el fin de que los pastores pudieran realizar su obra entre ellos, en periodos de ocho o 15 días, hasta que éstas fueran capaces, por sí mismas, de instituirse en iglesias y, más tarde, apoyar ulteriores misiones presbiterianas.

[96] Con 40 miembros se constituye una "iglesia" o congregación presbiteriana.

[97] Esto supone que los pastores tenían que ejercer, además, otra profesión u oficio para mantener a sus familias.

La misión evangelizadora de los presbiterianos consistía, por lo general, en una "comisión" de dos predicadores (a veces uno de ellos era pastor) que hacían "obra" en el "campo blanco", es decir, allí donde no había todavía creyentes o había muy pocos. En este último caso, eran invitados por una familia con la que se hospedaban y en cuyo hogar organizaban cultos que, poco a poco, interesaban a los vecinos curiosos. A las mujeres les resultaba atractiva, en especial, la condena de los vicios ("el trago"), pues eran quienes más padecían de sus estragos: violencia intrafamiliar y despilfarro del dinero. Tras conseguir así —por medio de una labor discreta, si no es que clandestina— cuatro o cinco nuevos seguidores, los predicadores presbiterianos establecían una "misión". A partir de entonces, la consideraban en sus "planes de visita" para fortalecer su fe y orientar a sus miembros en la reforma de la conducción de su vida ("dejar la costumbre mala por una costumbre buena") con base en el estudio de la Biblia.

> La base del trabajo de la misión está en fortalecer a estas dos o tres familias de una comunidad, porque son ellos los que te indican con quién podríamos seguir platicando [es decir, evangelizar] y quién tendría interés en la Palabra. Entonces se arregla una cita después de la comidita o el cafecito, y, en el mejor de los casos, nos acepta y se le invita a participar en alguna lectura de estudio con los otros miembros de la misión [entrevista con el pastor Antonio Alfaro Aguilar, 14 de enero de 2004].

Ahora bien, por falta de predicadores y pastores, las visitas a las misiones eran esporádicas, por lo que se procuraba formar "agentes multiplicadores" entre los nuevos creyentes, que asumieran la "obra" misionera en ausencia de los primeros y fortalecieran la unidad y organización de los grupúsculos ya convertidos. La "capacitación" de estos "predicadores" se hacía tanto en sus comunidades de origen como en cursos ofrecidos por pastores en la cabecera municipal.[98]

[98] En un principio, la Biblia que se utilizaba en los cursos estaba en español; más tarde se utilizó, en parte, la versión tojolabal que tradujeron los agen-

El Edén es una de las primeras comunidades de Las Margaritas donde la Iglesia presbiteriana logró sumar seguidores, pues algunos de sus ejidatarios tenían conocidos en la congregación presbiteriana de la cabecera municipal, quienes les brindaban hospedaje cuando llegaban a ésta. Gracias a este contacto comenzaron a conocer su doctrina y a propagarla entre sus familiares y vecinos con ayuda de los predicadores y pastores invitados para ofrecerles "pláticas" en El Edén, que entonces distaba dos días de camino a caballo. Más tarde algunos campesinos de Santa Lucía Ojo de Agua abrazaron la nueva fe, y, a través de vínculos reticulares, les siguieron pobladores de Santa Ana las Flores, Francisco Villa, Carmen Villaflores, San José la Revancha, San Agustín, Río Blanco, La Estación, Villa Las Rosas, San Antonio los Montes, San Carlos el Río, San José el Zapotal, Pacayal, Zacualtipan, Loma Bonita, Amatitlán, San Felipe, Nuevo San Felipe y muchas otras más, formando hasta la fecha un conjunto de más o menos 35 comunidades presbiterianas en la selva margaritense.[99]

Igual que los agentes de pastoral, los pastores presbiterianos —que en un principio eran, por cierto, sólo mestizos—[100] encontraron entre los tojolabales por evangelizar "creencias supersticiosas, brujería, violencia, pobreza, suciedad y alcoholismo". Y como sus contrapartes católicas, también ellos buscaron erradicar todos estos "vicios y males", hallando, por supuesto, resistencia a su mensaje.

---

tes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, hasta que los evangélicos pudieron realizar su propia traducción al tojolabal de las Sagradas Escrituras.

[99] Para la presencia de la Iglesia Nacional Presbiteriana y la Iglesia Presbiteriana Renovada en Las Margaritas, véase el anexo 4 al final de este capítulo (p. 256).

[100] Más tarde y ante el éxito de la evangelización, la Iglesia Presbiteriana Nacional promovió la formación y la ordenación de pastores indígenas. A diferencia de la Iglesia católica, la presbiteriana no tenía ninguna dificultad con el hecho de que los candidatos a este ministerio estuvieran casados. Así, los pastores tojolabales gozaban de la misma autoridad que sus colegas mestizos, situación que no es equiparable entre los catequistas y diáconos y los sacerdotes católicos, en cuyo caso los primeros se hallan en una posición jerárquica subordinada a la de los segundos.

> El Evangelio era para ellos una maldad igual que la brujería, porque lo desconocían y pensaban que les haría daño. Les amargaba nuestra enseñanza de que sólo existe un solo Dios y que Jesucristo es el Salvador, porque sentían que atacábamos a sus santos y vírgenes diciéndoles que el poder venía sólo de Dios. Entonces, se preguntaban, "¿cómo que Santo Tomás o el Corazón de Jesús no es fuerte? ¿Por qué nos los cuestionan?" Predicarles el Evangelio era cosa mala para ellos y no lo querían aceptar. Así, el que lo aceptaba y se convertía, en muchos casos, era castigado y encarcelado; era amarrado, multado y hasta amenazado de muerte por romper el acuerdo de que sólo valía una religión. Como pastor, en unas comunidades teníamos la entrada libre, y en otras teníamos prohibición para predicar. Rápidamente tocaban el cuerno [en este último tipo de comunidades] para reunir a la gente y le avisaban que había entrado un pastor y que tenían que agarrarlo, porque no tenía derecho de predicar. Algunos colegas salían ante la amenaza; y otros, más rígidos [es decir, más resueltos en su convicción], preferían ser golpeados y encarcelados sin comida y agua con tal de predicar la buena nueva.

Más tarde, cuando empezaron a formarse las uniones ejidales independientes, la intolerancia religiosa hacia los "evangélicos" se alimentó, además, de la intolerancia política, porque se afirmaba —no sin cierta razón— que los evangélicos no querían organizarse, eran priistas y, en resumen, rechazaban la política.[101] En cambio, "en las comunidades en donde no existían organizaciones o partidos políticos era bien recibido el Evangelio" (entrevista con el pastor Antonio Alfaro Aguilar, 14 de enero de 2004).

[101] La razón de la filiación priista de las iglesias evangélicas y sus creyentes en la selva debe buscarse en la historia. En su lucha contra la Iglesia católica, el Estado había promovido y protegido a los protestantes y demás grupos cristianos no católicos. En este sentido, éstos veían en el Estado un garante de las libertades religiosas. Sobre el tema, consúltese Ríos Figueroa (2002), en particular las pp. 35-126.

II

La de los pobladores de Carmen Villaflores no difiere de otras experiencias de colonización de los tojolabales en la región. El primer núcleo de población fue un "rancho" al mando de los hermanos Alejandro y Florentino Pérez, provenientes de Comitán, quienes vivían con sus familias y se dedicaban al cultivo del maíz y la cría de cerdos. Como estaba ubicado en lo que entonces era la frontera de los "nacionales", muy pronto llegaron más pobladores que se establecieron cerca de los Pérez, considerados los "encabezados" del lugar. En particular, el rancho se pobló de ex baldíos de la finca La Petema. En los primeros años cincuenta (cuando la gente "empezó a abundar"), los colonos se organizaron y denunciaron los terrenos para recibirlos como dotación ejidal, con el consentimiento (el "permiso") de la familia Pérez. Así, Guadalupe Tepeyac se formó primero, en 1957,[102] y, más tarde, Carmen Villaflores como su anexo, sin que los trámites agrarios resultaran muy engorrosos o dilatados.[103]

> Por tradición éramos católicos. Le hacíamos la fiesta a la virgen del Carmen, pero aquí nunca había un padre, ni casamientos o bautizos. Cuando empezaron a llegar los predicadores evangélicos [a finales de 1969], nos dimos cuenta que no tenía sentido estar ahí [como miembros de la Iglesia católica]. Así, nos convertimos a la palabra de Dios [entrevista colectiva con presbiterianos de Carmen Villaflores, 23 de diciembre de 2004].

[102] En 1950 se registra la existencia de Guadalupe Tepeyac como un rancho de 27 habitantes denominado Guadalupe la Montaña. *Cfr.* Archivo Histórico de Localidades del INEGI (página web).

[103] La primera referencia con la que contamos en el Archivo Histórico de Localidades del INEGI (página web) sobre esta población es de 1940, considerada entonces como una colonia agrícola denominada El Carmen. En ese tiempo se censaron 32 habitantes. En 1960 se triplicó su población con 97 personas. En 1990 cambia el nombre de la localidad por el actual, Carmen Villaflores. Entonces se registraron 229 campesinos. En el año 2000 se censó a un total de 384 habitantes.

Al principio hubo renuencia ("nos hablaban de cosas que no conocíamos y, por eso, no queríamos entrarle"), por este motivo la conversión confesional fue individual. Sin embargo, pronto el ejemplo de uno solo (el primero, Caralampio Rodríguez) fue seguido por algunos parientes cercanos y, después, por cada vez más vecinos, hasta que la población mayoritaria de Carmen Villaflores se identificó con la Iglesia Presbiteriana Nacional. "Como no entendíamos [las predicaciones evangélicas], dejábamos que pasaran los días para escuchar lo que nos venían a enseñar. Y, pasado el tiempo, llegamos a entender que sí nos convenía [ser evangélicos,] y nos convertimos" (entrevista colectiva con presbiterianos de Carmen Villaflores, 23 de diciembre de 2004).[104] Más que un convencimiento teológico razonado de los artículos de la nueva fe (que, en realidad, no se distinguían en lo esencial de las creencias católicas), fue la propuesta de una reforma rigurosa de la conducción de la vida individual y colectiva lo que llevó a los villaflorinos a decidir que "sí les convenía" integrarse a la nueva Iglesia. En efecto, el aprendizaje y el seguimiento estricto de la *nueva* ética religiosa transformaron la existencia de los "salvos" que, en su cotidianidad, se veían renacer en una *nueva vida.*

> Los primeros predicadores nos dijeron que si aceptábamos la Palabra de Dios, íbamos a dejar la borrachera, el cigarro y todo lo que es el vicio del mundo para poder servir a Dios. Así, entendimos que hay un solo Dios, que lo debemos honrar. Entonces vamos a ser salvos. Si amamos a Dios, amamos también al prójimo, porque Dios es amor [entrevista colectiva con presbiterianos de Carmen Villaflores, 23 de diciembre de 2004].

Aunque la estructura social y la organización política del ejido no se modificaron con la aceptación de la confesión presbiteriana, sí hubo un cambio en la *forma* de ordenar la convivencia social entre los villaflorinos, pues la práctica de la nueva fe se co-

[104] Alrededor de la mitad de las familias de la comunidad es, en la actualidad, presbiteriana, es decir, unas 40. El resto es, en orden de tamaño, sabático, pentecostal y católico.

locó en el centro de su existencia. En efecto, el nuevo régimen ético presbiteriano empezó a organizar la vida cotidiana de esta *congregación de los santos*, para la cual no debía haber un hiato entre la fe y las obras como —piensan—, existe entre los católicos. De este modo, con el fin de cerrar la distancia entre la creencia y los actos se tuvo que *santificar la vida* mediante la participación disciplinada en la comunidad de creyentes.

Ahora veamos, mediante la descripción de las agrupaciones de los presbiterianos, qué significa, en los hechos, pertenecer activamente a la *congregación de los santos*. La autoridad máxima de la congregación es el "consistorio", el cual se conforma del pastor y los ancianos. En la mayoría de las congregaciones presbiterianas no hay un pastor permanente, sino sólo "predicadores" encargados de la homilía, quienes han sido "capacitados" durante un año y medio para ofrecer sermones en los cultos. Los pastores viven, por lo general, en las congregaciones de mayor tamaño, porque es allí donde la feligresía cuenta con los medios económicos suficientes para garantizar su sustento.[105] De tal suerte, las congregaciones más pequeñas gozan de la presencia del pastor sólo durante sus cortas visitas para la celebración de cultos, la administración de sacramentos y la celebración de bautizos, quince años y matrimonios. Además de los pastores y los predicadores, en la Iglesia presbiteriana existen diferentes roles sociales, como el de los ancianos y el de los diáconos. Los "ancianos" —a quienes se les reconoce madurez en los asuntos religiosos y tienen acceso a esta posición por elección de la congregación y del pastor después de al menos seis o siete años de profesión de fe y que deben, además, estar casados—[106] se encargan de "vigilar y mantener en alto el estado espiritual de la Iglesia". Por ejemplo,

[105] Los pastores presbiterianos reciben una "gratificación" para que puedan realizar su trabajo y sostener a sus familias. Ésta es dada por cada comunidad al predicador que las atiende. Así, por una visita pastoral de duración de dos días, los emolumentos se ubican en un rango de $200 a $400 pesos, dependiendo de la congregación y de los servicios espirituales que se realicen en ésta.

[106] Aunque idealmente los "ancianos" deberían ser, de acuerdo con la interpretación presbiteriana de la Biblia, personas de edad avanzada, el hecho

> si los ancianos detectan que un miembro de la Iglesia se empieza a desactivar, cuando antes era muy activo y tenía mucho entusiasmo; entonces, se preguntan a qué se debe esta situación y programan una visita a su hogar. Al llegar, lo primero que hacen es una oración por los que allí viven, después realizan una lectura bíblica de acuerdo al estado espiritual del desactivado. Y, entonces, comienza la plática para averiguar qué problema tienen y cómo podrían ayudar para solucionarlo. Así se les lleva un mensaje de paz y reconciliación [entrevista con Manuel Jiménez, diácono presbiteriano de Carmen Villaflores, 27 de diciembre de 2004].

Además, en su función de predicadores, se encargan de ofrecer sermones o, también, de organizar la visita a los enfermos dentro de la congregación. Y allí donde existen desavenencias intrafamiliares o entre vecinos, los ancianos intervienen para "llevar un mensaje de paz y reconciliación" haciendo, en su caso, exhortos o hasta imponiendo amonestaciones. Por último, entre sus tareas se encuentra también la de supervisar y "aprobar" el "plan de trabajo" de las diferentes "sociedades". Por su parte, los diáconos se ocupan de la administración y el buen estado material del templo y sus muebles (algunos de ellos están capacitados para predicar).

También hay distintas agrupaciones integradas por la feligresía, como las sociedades (de mujeres, jóvenes y esfuerzo cristiano) y los ministerios. La sociedad femenil, "que es el brazo fuerte de la Iglesia porque hace movimientos que nosotros los varones no hacemos", está conformada por diferentes "departamentos" que configuran su "vida espiritual". Cada departamento está integrado por cuatro mujeres: presidenta, secretaria y dos colaboradoras. En general, los departamentos se abocan a impulsar la buena salud del "estado espiritual de la Iglesia". De esta forma, el "departamento de la vida espiritual" prepara oraciones y cantos en los cultos y organiza retiros espirituales o salidas al campo, en las cuales "se contempla a la naturaleza como obra de Dios". El "departamento del hogar" programa, por su parte, la realización de cultos en las

es que el analfabetismo entre este segmento social los descalifica, muchas veces, para asumir esta función.

casas de los creyentes; mientras que el "departamento social" se dedica a actividades como la alfabetización o la atención de personas enfermas y con pocos recursos, ya sea en sus domicilios o en el hospital de Guadalupe Tepeyac, independientemente de que el enfermo pertenezca o no a la congregación presbiteriana. (La visita se aprovecha, si existe consentimiento de por medio, para ofrecerle al aquejado una "plática bíblica" y, en su caso, invitarlo a un templo presbiteriano cercano a su comunidad, si es fuereño.) Por lo general, los departamentos del hogar y social colaboran juntos con el fin de socorrer espiritual y materialmente al prójimo. De este modo, si una presbiteriana cae enferma, se le auxilia en las labores del hogar, por un lado, y, por el otro, se organizan oraciones, cantos, lecturas y alabanzas temáticas sobre la enfermedad para fortalecer su espíritu. Y, finalmente, el "departamento misionero" se encarga de dar de conocer el Evangelio a todo aquel que le sea ajeno. Además de estos departamentos, existen los ministerios.

El ministerio de "relaciones" da la bienvenida a los fieles al templo; el ministerio de "educación cristiana" redacta el orden del culto y prepara los libros que se utilizarán durante el servicio. El ministerio de "finanzas" vigila la administración pecuniaria de la congregación y, asimismo, observa que las "primicias" (los primeros productos de la cosecha de café o maíz) sean donados a la Iglesia para el apoyo de su trabajo pastoral y social. El ministerio de "gratitudes" recibe los depósitos de las "gratitudes" (un tipo de diezmo) en dinero o en especie, que los creyentes entregan de manera voluntaria y de acuerdo con sus capacidades económicas. Por su parte, el ministerio de "evangelismo" realiza "campañas masivas" en otras comunidades para propagar y afianzar la fe presbiteriana mediante la organización de "conferencias" de pastores "evangelistas" invitados y cultos multitudinarios. Ahora bien, junto a los grupos para "adultos", están los especializados en los niños (párvulos, infantes e intermedios) y los jóvenes (a partir de los 13 años y hasta los 20). Como la educación religiosa es esencial, los niños y jóvenes asisten a la "escuela dominical" a recibir clases en diferentes cursos. La clase principal ofrecida por las "maestras" dura entre 45 y 60 minutos, más unos 20 minutos dedicados a oraciones y cantos. Una vez concluida la escuela, los niños y jóvenes asisten

al "aposento alto" (una plataforma superior), en donde se hace una "programación de números e himnos", así como lecturas y oraciones de intercesión, invocación o consagración, y, por último, se escucha una "reflexión" o un breve sermón de 10 o 15 minutos dado por un anciano. En total, los menores y jóvenes pasan una hora y media en el "aposento alto".

Como vemos, en todos estos casos se establece un régimen de control social que genera, por un lado, las condiciones de una fuerte cohesión social, y promueve, por el otro, un sentido de solidaridad y preocupación por los demás en los ámbitos espiritual y material. A diferencia de las misas católicas en las comunidades selváticas, el culto presbiteriano se caracteriza por una activa participación de la feligresía durante todo el evento.[107] Mientras que los "catequistas" y los "musiqueros" católicos son los que llevan la responsabilidad casi exclusiva de organizar la liturgia y la homilía frente a una feligresía a veces apática, poco atenta e impuntual, entre los presbiterianos todos los creyentes participan activamente en el culto. Entre las diferencias más notables está, sobre todo, la utilización constante y competente de la Biblia y de los himnarios por todos los asistentes al servicio religioso. Siguiendo la tradición luterana, el conocimiento puntual de las Sagradas Escrituras se considera un pilar de la fe, lo que presupone un alto grado de alfabetización funcional entre los presbiterianos. Una vez realizada la homilía se llevan a cabo, intercaladas con las alabanzas y los himnos, las "actividades". La de los "números" consiste en hacer una referencia a un versículo bíblico (por ejemplo, Mateo 3, 7) que los feligreses, Biblia en mano, deben localizar y completar, leyendo en voz alta el texto inconcluso con el cual fue anunciado el "número". Asimismo, la actividad de la "himnología" es semejante a la anterior, pero utilizando el himnario. En este caso se menciona el número del canto y el más rápido de la concurrencia tiene que men-

[107] El presbiteriano activo debe asistir con regularidad a los servicios religiosos que, en Carmen Villaflores, tienen lugar cinco veces a la semana: tres los martes, jueves y sábados, y dos los domingos (uno a las 10 a.m. y el segundo a las 6 p.m.). Participar en el culto es, por supuesto, uno de los signos básicos de que el presbiteriano hace una "profesión de fe" activa.

cionar a qué himno corresponde y leer su primera estrofa. Entonces el "coordinador" de las actividades lleva un recuento de las respuestas de los grupos (niños, chicos, muchachas, mujeres, hombres o ancianos) para anunciar, al final de esta dinámica, quién ganó.

> A los hermanos se les motiva a comprar una Biblia y a estudiarla; se les invita a que no tengan vergüenza de llevarla bajo el brazo o en la mochila. También se les enseña a subrayar los pasajes que les llamen la atención y a memorizar textos. Y lo mismo se hace con los himnarios [entrevista con Manuel Jiménez, diácono presbiteriano de Carmen Villaflores, 27 de diciembre de 2004].[108]

Y aunque este tipo de servicio religioso con base en la palabra revelada (de acuerdo con la tradición luterana del *solus Christus, sola fide et sola scriptura*) podría antojarse muy "intelectualizado", la experiencia religiosa del creyente presbiteriano se ve enriquecida emocionalmente por la importancia de la música en los servicios. Ésta es, sin duda alguna, uno de los atractivos "estéticos" más apreciados entre la feligresía y, a la vez, un vehículo eficaz de adoctrinamiento. A los himnos más tradicionales provenientes de la rica tradición protestante, se suman nuevas "alabanzas" (canciones), con letras y ritmos populares y modernos. De hecho, las interpretaciones de estas alabanzas ofrecen a los oyentes, en particular a los jóvenes, algunos de los momentos más apreciados durante el culto por la alegría de los ritmos pegajosos de las canciones.[109] En este sentido, formar parte de un "grupo musical cristiano" es uno de los placeres y signos de estatus social más apetecidos, pues ofre-

[108] El hábito de la lectura no se restringe sólo a la Biblia. Así, por ejemplo, en la casa de Manuel Jiménez pude observar una pequeña estantería con unos 20 títulos diferentes, incluyendo *El Anticristo* de Friedrich Nietzsche, que le había parecido "muy interesante y provocador". Aprovechando mi presencia, Manuel me interrogó sobre el autor.

[109] En el culto de Navidad de 2004, una chica cantó, por ejemplo, una "alabanza" a ritmo de cumbia con el siguiente estribillo: "Estoy locamente enamorada, locamente enamorada de Jesús". Por supuesto, también hubo himnos más tradicionales, muchos de ellos de origen alemán como *O du fröhliche!* y *Stille Nacht, heilige Nacht* (trabajo de campo, diciembre de 2004).

ce la ocasión de "presentarse en público" en el culto, ofreciendo una suerte de pequeño concierto.

> Todos los músicos deben ser miembros activos de la Iglesia. Los instrumentos, que se compran con aportaciones de la misma congregación, son sólo para tocar música santa. Por eso los miembros de los grupos [musicales] deben tener una buena conducta espiritual y social, para que no haya diferencia entre estar cantando las palabras santas de las alabanzas y su conducta personal; tienen que demostrar que no tienen tacha y que son dignos de hacer el sonido. Deben de dar, pues, buen ejemplo [como todos los que tienen algún cargo en la Iglesia]. En nuestra Iglesia aceptamos todo estilo de música; pero hay iglesias donde no aceptan el mariachi, porque la trompeta suena mucho, o la norteña o la electrónica, por ejemplo. Nosotros sí aceptamos todo tipo de música; claro que hoy los instrumentos son más sofisticados, tienen más potencia, pero no dejan de ser los mismos instrumentos que menciona la Biblia que utilizaba el pueblo de Israel: instrumentos de cuerda, de pandero [que hoy, por ejemplo, es la batería] [entrevista con Manuel Jiménez, diácono presbiteriano de Carmen Villaflores, 27 de diciembre de 2004].

III

A diferencia de los tojolabales católicos que gozaban de una amplia experiencia en la organización política autónoma desde los años sesenta del siglo pasado gracias a la fundación de diferentes uniones ejidales, como veremos en el siguiente capítulo, entre los tojolabales evangélicos dicha experiencia estuvo ausente hasta la fundación, en 1999, de la Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales (OPET).[110] Esta ausencia tiene su origen en la concepción de la política entre los evangélicos. Pero antes de explicar su manera de entender la política, es necesario evitar repetir el error de considerar a los evangélicos, en general, como apolíticos e indi-

[110] Sobre la OPET, consúltese Estrada Saavedra (2005a).

vidualistas, como acostumbran calificarlos los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal y toda una variedad de activistas políticos de izquierda y académicos "comprometidos". Lo contrario es más bien lo cierto. El hecho de que en muchas comunidades evangélicas haya sido tradicional apoyar al PRI es una prueba palmaria de su interés por los asuntos políticos. En todo caso, se podría afirmar con mayor precisión que sus prácticas políticas se circunscribían a la participación electoral y por opciones y organizaciones políticas oficialistas. La imputación del individualismo evangélico tampoco tiene sustento (un eco lejano, por cierto, de la acusación romana contra el "radical subjetivismo" de los protestantes del siglo XVI que negaban la necesaria intermediación de la Iglesia entre Dios y el creyente). En efecto, igual que su contraparte católica, los evangélicos construyeron comunidades fuertemente integradas, generando un tipo de cohesión social *diferente* al católico-liberacionista, en que lo político y lo religioso *no fueron mezclados*, sino que, más bien, cada una de estas esferas conservó su propia autonomía. Así, se puede expresar con seguridad que los evangélicos manifiestan un interés no menos solidario que el de los católicos por el bienestar comunitario y de cada uno de sus miembros individuales, como lo demuestran las diferentes agrupaciones creadas entre ellos, que velan por el bienestar espiritual, físico y material de sus hermanos creyentes y aun allende.

Abordemos ahora la cuestión de la concepción de la política entre los evangélicos. Para el creyente, Dios ocupa el lugar principal de su existencia. El conjunto de su vida tiene sentido sólo en relación con Él: "hay que tomar en cuenta en primer lugar a Dios. Lo demás no quiere decir que no sea importante, sino sólo que está supeditado a Dios" (entrevista colectiva con presbiterianos de Carmen Villaflores, 23 de diciembre de 2004). No mezclar la política y la religión, como hacen los católicos-liberacionistas, no significa que la primera sea irrelevante para el evangélico y, por tanto, la pueda desatender. Al contrario, los evangélicos se saben ciudadanos de los dos reinos y asumen responsabilidad por ambos.[111]

[111] En este sentido, son más modernos que los católicos, pues distinguen esferas autónomas de acción y valor.

De tal suerte, el evangélico puede ejercer un cargo dentro de la Iglesia, por ejemplo el de "anciano", y, al mismo tiempo, ser parte de las autoridades ejidales. Así lo explica un presbiteriano:

> La Biblia nos menciona que hay dos ciudadanías: una es como ciudadanos de la nación, de la tierra; la otra es la de ciudadanos del cielo. Entonces, si no asumimos una buena responsabilidad como ciudadanos del país, mucho menos podemos ser buenos ciudadanos en lo espiritual. La enseñanza es que debemos asumir responsabilidades tanto en la vida comunitaria como en la vida religiosa [entrevista con Manuel Jiménez, diácono presbiteriano de Carmen Villaflores, 27 de diciembre de 2004].

Los problemas sociales y políticos son resueltos por medio de formas comunitarias de organización laicas, como las propias que pone a su disposición la organización del ejido. Por ejemplo, en Carmen Villaflores el ejercicio de los derechos políticos se practica concurriendo a las urnas durante las jornadas electorales, decidiendo de manera individual el sentido del voto. "Aquí cada uno sabe cómo va a votar y dónde va a rayar [la boleta electoral]. Nadie se enoja si alguien votó por el PRI o el PRD; simplemente es asunto de cada quien, porque cada uno decide qué es lo que más le conviene y sabe por qué le convence este u otro candidato. Por cierto, en Carmen los partidos más votados en las últimas elecciones [2003] fueron el PRD y el PRI" (entrevista colectiva con presbiterianos de Carmen Villaflores, 23 de diciembre de 2004). Pero esta forma de entender la política conduce, también, a rechazar ciertos modos de actuar y organizarse políticamente, incluyendo la incorporación a la OPET. Por ejemplo, los presbiterianos de Carmen Villaflores no se encuentran entre las bases sociales de esta organización, porque piensan que se corre el peligro de "meter la religión en la política" y que, por tanto, está "el riesgo de crear divisiones" entre los creyentes.

> Creemos que si los pastores se interesan en este asunto [en la política], convierten a la Iglesia en un movimiento [político], y se descarrila, así, su sentido. En el Evangelio no se permite la mez-

cla [de la religión y la política]; además, la misma Constitución dice que hay que separar la religión del Estado. Nosotros tratamos de cuidar esa separación. Por supuesto, uno como laico presbiteriano puede participar en la OPET si es que le gusta y le convence, pero siempre y cuando no le afecte religiosamente a él o a los demás; es decir, siempre que no le dé más prioridad a la organización que a la religión y al Evangelio. En el Evangelio se enseña que sí se puede ayudar [políticamente] a los otros, pero no con reacciones que vayan en contra de los demás. Lo que se debe de hacer es buscar medios para facilitar la solución de los problemas. Por ejemplo, claro que no nos gusta que los católicos expulsen a nuestros hermanos evangélicos; pero si tratamos de resolver el problema a través de una organización, en realidad nos oponemos y criticamos a los católicos, y eso no está bien. Por eso, preferimos que sean los "ancianos" de la Iglesia los que busquen el diálogo directamente para facilitar la solución del problema en lugar de hacerlo mediante la política [entrevista colectiva con presbiterianos de Carmen Villaflores, 23 de diciembre de 2004].

Conclusión: hacia la formación de las organizaciones campesinas

> *Siempre me ha sucedido lo mismo: las empresas en las que me lanzo tienen el estigma de lo indeterminado, la maldición de una artera mudanza.*
>
> *[…] Es muy malo cuando se vive parte de la vida haciendo el papel que no era para uno, y peor aún es descubrirlo cuando ya no se tienen las fuerzas para remediar el pasado ni rescatar lo perdido.*
>
> Álvaro Mutis

En tanto que la Lacandonia era un espacio sin presencia efectiva del Estado, la configuración y la ordenación social de su geografía fue resultado de la voluntad civilizatoria de los colonizadores

pioneros y sus descendientes. En este sentido, la Iglesia católica jugó un papel decisivo en la *formación institucional* del orden social selvático, pues asumió, aunque de modo precario, las funciones que al Estado le hubieran correspondido como propias. Pero únicamente fue hasta la aparición y el trabajo político de las organizaciones campesinas, con notable influencia de la izquierda maoísta, cuando la constitución institucional del orden social selvático empezó realmente a erigirse con funcionalidad.

Los religiosos veían a las organizaciones campesinas de la región como "comunidades cristianas moviéndose" y como parte activa de la "Iglesia popular", que superaban, en los hechos, la "división artificial" entre lo religioso, lo social y lo político por medio de la puesta en marcha del circuito evangelización-concientización-organización. Ahora bien, la constitución de dichas organizaciones que lucharan por las demandas y los intereses de los colonos selváticos no fue una solución aportada por la Iglesia como tal; no obstante, sin su concurso tal concreción no hubiera sido posible, sobre todo, sin la infraestructura de las redes sociales intercomunitarias tejidas como resultado del intenso trabajo de los equipos pastorales y de catequistas. Estas redes vincularon y comunicaron a las distintas comunidades ejidales de la región; también conectaron el universo selvático con instituciones públicas y privadas, actores sociales, grupos políticos, partidos, "ONG" nacionales e internacionales, gracias al entramado institucional eclesiástico que la diócesis de San Cristóbal ponía a su disposición. A la larga esas conexiones se transformarían en canales de comunicación a través de los cuales se daría un flujo constante de recursos, capital humano, experiencias y apoyo ideológico de diferente signo. Todo ello sería recibido, apropiado y resignificado por los habitantes de las cañadas tojolabales y la selva, en general, en formas distintas, a veces con intenciones y proyectos que desbordaban y contradecían los objetivos y metas de la institución clerical.

Sin embargo, los religiosos no estaban en realidad preparados para dar respuesta, material, ideológica u organizativamente, a las demandas de las comunidades. Habían contribuido, sin duda, al proceso de formación de una "conciencia política" y, sobre todo, a que los indígenas empezaran a ganar y experimentar confianza en

sí mismos dejando atrás, en gran medida, la dependencia y el tutelaje del "patrón" y un "casi" indeleble sentimiento de impotencia e incapacidad arraigado en hábitos serviles. No cabe duda de que cooperaron con decisión para que los indígenas se descubrieran a sí mismos como personas autónomas con derechos. Pero todavía hacía falta algo para que esa autonomía cobrara realidad, a saber, una organización política como instrumento para revertir pobreza, marginación y aislamiento y, así, mejorar las condiciones de vida del "pueblo" y afianzar la libertad recién adquirida.

El intercambio de ideas y la experiencia ganada durante la preparación y la realización del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas fueron fundamentales para la construcción de organizaciones campesinas de la región. Mediante un contacto intenso, los indígenas de diferentes regiones del estado identificaron problemas comunes que los aquejaban, así como a los presuntos responsables de los mismos y las probables vías de solución. Sobre todo, se reconocieron como actores en cuyas manos estaba la posibilidad de satisfacer sus múltiples demandas e intereses. En la organización política encontraron, pues, el instrumento de lucha y cambio que la Iglesia no les podía ofrecer. Los antiguos catequistas tojolabales asumieron la responsabilidad de la construcción y la dirección de las organizaciones campesinas del área tojolabal: Tierra y Libertad, Lucha Campesina, Unión de Ejidos de la Selva y, posteriormente pero sin una fuerza equiparable a la que tenía en las cañadas de Ocosingo, la ARIC-Unión de Uniones. Estos líderes populares tenían experiencia, contactos y gozaban de prestigio y del apoyo comunitario; pero, sobre todo, tenían una visión de lo que querían para sus pueblos: visión que había nacido en los años de aprendizaje y reflexión colectivos.[112]

[112] En los cursos de catequesis la reflexión teológica se acompañaba de la reflexión social en torno a la vida y condiciones de los tojolabales. Así, el espacio de formación de catequistas fue apropiado por los participantes como un espacio social de deliberación en donde se inicia un proceso de ilustración sobre el derecho agrario, la salud, la educación, el comercio, la producción agrícola, el sistema político y, por supuesto, la religión. En este marco "ellos [los tojolabales] son los que van planteando un poco la modalidad de la organización. [El] mérito o culpa de la Iglesia", dice el ex marista David

Si bien los equipos pastorales las "acompañaron",[113] las organizaciones campesinas empezaron a adquirir, por las necesidades mismas de la movilización política, un perfil "más secular" que, en principio, hubiera facilitado la separación entre el ámbito religioso y el político-social. Ante una mayor complejidad de la estructura interna de la comunidad y de los temas y problemas que tenían que enfrentar en esta nueva etapa de la lucha por la autonomía, la diócesis promovió, por su parte, la diferenciación de roles sociales: se intentó separar, con mayor o menor éxito, los "cargos" de catequista y de "dirección de la organización" para que, de acuerdo con la lógica eclesiástica, se pudieran atender mejor las expectativas espirituales de las comunidades, por un lado, y que la actividad política llevara su propio ritmo, por el otro. Viniendo en gran parte de los grupos misioneros, pero no sin cierto apoyo y consenso de las comunidades, la distinción de las cuestiones de Dios y las del César fue, en realidad, una decisión paradójica, pues el proyecto teológico-liberacionista de la edificación de la *civitas christi* implicaba un deseo de totalidad que trascendiera la barrera tradicional entre la salvación transmundana y el bienestar terrenal. Con esta separación se empezarían a dar los primeros pasos en dirección a la formación de la *comunidad republicana de masas*, en donde la religión tendría, sin duda alguna, su espacio y valor, y seguiría fungiendo como un elemento de integración social, pero que ya no poseería la capacidad de determinar, ordenar, legitimar y dar sentido a la totalidad de la vida social tojolabal. Dentro del proyecto de autonomía tojolabal, la Iglesia y la religión eran, por decirlo así, una experiencia y un instrumento más de la liberación, pero no *la* liberación misma.

Méndez, "[consiste en] que ha propiciado la reflexión para poder ver la situación de las comunidades" (5 de agosto de 2003).

[113] Acompañamiento que consistía en consejos, asesoramiento y creación de *espacios y opiniones públicos* como "caja de resonancia" para llamar la atención y el interés públicos y de la burocracia federal, con el fin de proteger las luchas campesinas.

Anexos

Anexo 1. Pertenencias confesionales en Chiapas y en Las Margaritas entre 1960 y 2000

Chiapas					
Grupo religioso	*1960*	*1970*	*1980*	*1990*	*2000*
Católicos	1 122 908	1 431 278	1 602 594	1 832 887	2 099 240
Porcentaje	92.7356364	91.2192259	76.87345573	67.6271445	53.5398578
Evangélicas y protestantes			239107	440 520	45 7736
Porcentaje			11.4695184	16.2536532	11.6742823
Religión judaica			2 647	2 733	178
Porcentaje			0.12697167	0.10083818	0.00453978
Bíblicas no evangélicas					261 734
Porcentaje					6.67536877
Otra religión	87 962	137 775	31 797	49 922	1 448
Porcentaje	7.26436364	8.78077414	1.525242995	1.84194787	0.03693037
Sin religión			208 571	344896	42 9803
Porcentaje			10.00476324	12.7254608	10.9618679
Sin especificar			1	39325	38 824
Porcentaje			4.79681E-05	1.45095549	0.99018285
Población total	1 210 870	1 569 053	2 084 717	2 710 283	3 920 892
Porcentaje de población	100	100	100	100	100

Las Margaritas					
Católicos	24 063	31 703	31 508	46 507	41 278
Porcentaje	97.4644579	97.4757102	88.37264095	66.3854631	47.7682756
Evangélicas y protestantes			3 469	14 699	15 217
Porcentaje	626	821	8.173314799	20.981786	17.6096189
Religión judaica			9	46	0
Porcentaje			0.02120491	0.06566176	0
Bíblicas no evangélicas					3 278
Porcentaje					3.79341071
Otra religión			504	766	12
Porcentaje	2.53554214	2.52428976	1.187474966	1.09341099	0.0138868
Sin religión			953	5 792	4 749
Porcentaje			2.245364371	8.26767158	5.49570088
Sin especificar			0	2 246	507
Porcentaje			0	3.20600662	0.58671728
Población total	24 689	32 524	42 443	70 056	86 413
Porcentaje de población	100	100	100	100	100

FUENTE: preparado por el autor, con base en información del INEGI.

Anexo 2. Ejemplos de cantos de las celebraciones litúrgicas en la *civitas christi*[114]

Iglesia bonita

Como nace la flor más bella,
Muy lentamente en la oscuridad,
Hoy renace de nuevo la Iglesia,
Toda engalanada de fraternidad.
El dolor de los oprimidos,
Le está doliendo en el corazón
Y recobra su fuerza de siglos,
Para conquistar nuestra liberación.

Iglesia sencilla, semilla del reino;
Iglesia bonita, corazón del pueblo.

En tus manos está la esperanza,
De las barriadas de la ciudad,
Y en el campo muy de mañana,
Tu voz es signo de despertar.

Eres eco de los profetas,
Eres reflejo del salvador,
Eres árbol que a diario florece,
Porque tu retoño es la herencia de Dios.

[114] Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, *Fortaleciendo las bases vivas de nuestra casa*, recopilación de los cantos a cargo del padre Alberto Rafael Gómez Sánchez, San Cristóbal de Las Casas, 1999. Muchos de estos cantos son conocidos en las comunidades eclesiales de base de México y Latinoamérica.

Va a ser tan bonito

Va a ser tan bonito oír la canción
Cantada de nuevo, mirando a los ojos,
Encuentro de hermanos, reinado del pueblo.

Cuando aflore el día de paz
Y la esperanza vuelva a despuntar,
Voy a cantar.

Cuando el pueblo en la calle sonría
Y en sus manos flores de alegría, voy a cantar.

Cuando caiga la injusticia medida
Y la tierra sea al fin repartida,
Voy a cantar.

Cuando no haya acaparadores
Y no falte en la mesa el pan, voy a cantar.

Va a ser tan bonito…

Cuando el muro de la opresión,
Sea destruido desde el corazón, *voy a cantar.*

Cuando no haya imposición
Y del pueblo sea su decisión, voy a cantar.

Cuando al fin las armas sean cambiadas
Por arado, hospitales y aulas, voy a cantar.
Cuando sea la verdad escuchada,
La mentira por fin desterrada, voy a cantar.

Cuando el pobre crea en el pobre

Cuando el pobre crea en el pobre
Ya podemos cantar libertad,
Cuando el pobre crea en el pobre
Construiremos la fraternidad.

Hasta luego, mis hermanos, que la misa terminó
Ya escuchamos lo que Dios nos habló
Ahora sí ya estamos claros, ya podemos caminar
La tarea debemos continuar.

Todos nos comprometemos en la mesa del Señor
A construir en este mundo el amor,
Que al luchar por los hermanos
Se hace la comunidad, Cristo vive en la solidaridad.

Cuando el pobre crea en el pobre
Nace la organización,
Es quien empieza nuestra liberación;
Cuando el pobre anuncia al pobre
La esperanza que Él nos dio
Ya su Reino entre nosotros nació.

ANEXO 3. Denominaciones evangélicas
en el municipio de Las Margaritas

Iglesia Bautista Dios con Nosotros	
Iglesia de Dios Evangélica Renovación de Cristo	
Iglesia Adventista del Séptimo Día	
Iglesia Nacional Presbiteriana de México	
Iglesia Presbiteriana Renovada	
Iglesia Cristiana los del Camino	
Iglesia de Dios evangélico Completo	
Iglesia Restauración de Elohim	
Iglesia Pentecostés en México	
Iglesia Ministro Elohim	
Iglesia de Dios Pentecostés Ministro de Cristo	
Iglesia Evangélica Unida Cristiana	
Congregación Cristiana de Testigos de Jehová	
Total de denominaciones evangélicas	13
Número total de templos	97
Salones del Reino de los Testigos de Jehová	22
Total de evangélicos en el municipio	30 555
Total de comunidades evangélicas	30
Total entre católicos y evangélicos	133

FUENTE: Antonio Alfaro Aguilar, 23 de abril del 2003. Coordinación de Asuntos Religiosos del gobierno municipal de Las Margaritas.

Anexo 4. Iglesias presbiterianas en Las Margaritas

Presencia de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México en comunidades del municipio de Las Margaritas, Chiapas	
Poblado	*Número de adeptos*
Ejido Benito Juárez	600
Santa Lucía Ojo de Agua	700
Santa Rosalía anexo Veracruz	20
Santa Elena anexo Veracruz	60
Carmen Villa Flores Tepeyac	600
La Esperanza anexo Tepeyac	100
Vicente Guerrero	60
Ejido Nuevo Santo Tomás	100
Nuevo Huixtán	100
Ejido Nuevo San Juan Chamula	200
Ejido San José el Zapotal	150
San Antonio los Montes	50
Nuevo San Antonio	80
Colonia La Construcción	30
Trinidad anexo San José la Revancha	30
Colonia La Estación	100
Villa Las Rosas anexo La Estación	150
Colonia Santa Ana Las Rosas	800
La Bélgica anexo El Edén	400
Ejido El Edén	700
Colonia Ojo de Agua	70
Colonia San Lorenzo	100
Colonia San Isidro	400
Ranchería Israel	50
Rafael anexo San Antonio Los Altos	40
Colonia San Antonio Los Altos	60
Colonia Artículo 27	30
Colonia Plan de Guadalupe	60

Fuente: Antonio Alfaro Aguilar, 23 de abril del 2003. Coordinación de Asuntos Religiosos del gobierno municipal de Las Margaritas.

*Presencia de la Iglesia Presbiteriana Renovada en las comunidades del municipio de Las Margaritas, Chiapas**	
San Antonio Los Altos	50
Chacala Anexo Saltillo	700
Ejido Aquiles Serdán Dos Grupos	400
Dr. Belisario Domínguez Dos Grupos	200
Ejido Rafael Pascasio	70
Plan de Agua Prieta	50
Ejido Chiapas	700
Ejido Buena Vista Pachán	200
Ranchería Victoria La Paz	50
Ejido Belisario Domínguez	600
Anexo Monte Sinaí	200
Rafael Ramírez	100
Ejido Nuevo México	30
Ciudad Barrio de San Sebastián	200
Total de adeptos	3 550
Número de templos construidos	15

FUENTE: Antonio Alfaro Aguilar, 23 de abril del 2003. Coordinación de Asuntos Religiosos del gobierno municipal de Las Margaritas.

*Por razones políticas, en particular en torno a la fundación de la OPET, la Iglesia Nacional Presbiteriana en Chiapas sufrió un cisma, del cual surgió, en 1999, la Iglesia Presbiteriana Renovada, cuyo líder espiritual principal es el pastor Antonio Alfaro. Sobre el tema, consúltese Estrada Saavedra (2005).

III. LA COMUNIDAD REPUBLICANA DE MASAS: LA CONSTITUCIÓN DE LAS ORGANIZACIONES CAMPESINAS EN LAS CAÑADAS TOJOLABALES (1975-1987)

Es absurdo pedir a los dioses lo que cada uno es capaz de procurarse por sí mismo.
Epicuro

La politización del reino de Dios: la formación de las organizaciones campesinas y la configuración de la *comunidad republicana de masas*

Estructura, funciones y procesos de las organizaciones campesinas

La *comunidad republicana de masas* se configuró en las cañadas tojolabales cuando, primero, se extendieron y formalizaron regionalmente las prácticas de convivencia y solidaridad características de la *civitas christi* y, segundo, cuando el sentido de las relaciones interejidales dejó de estructurarse y orientarse, de manera primordial, según el ideal de la salvación colectiva intramundana mediante una reforma radical de la vida cotidiana comunitaria (*ethos* liberacionista), sino en razón de la construcción de un "poder popular" autogestivo, por medio de la consecución, organizada colectivamente, de proyectos sociales y agropecuarios. En otras palabras, la comunidad republicana de masas politizó la *civitas christi* haciendo real la liberación del alma colectiva a través del cuidado del cuerpo de las masas. Esta transformación se fundamentó en el aumento de la participación de los miembros de las comunidades ejidales en los asuntos y tareas públicos internos y externos a la comunidad, con lo que se aprendieron y desarrollaron capacida-

des de entendimiento y cooperación interejidales a través de la negociación de intereses comunes.[1] La *tierra prometida* de las cañadas tojolabales fue transformada por las organizaciones campesinas en el territorio de la confederación de las repúblicas ejidales. Por supuesto, ambos tipos comunitarios —surgidos desde mediados de los años sesenta hasta finales de los ochenta del siglo pasado— tenían su fundamento en la *comunidad ejidal* que los tojolabales erigieron "para su nuevo mundo". Durante su conformación un poco antes de que abandonaran las fincas, los tojolabales aprendieron las formas básicas de la cooperación, la confianza y la organización para enfrentar unidos los avatares de la colonización sin el recurso de la autoridad y la protección patronales a las que habían estado sometidos y acostumbrados en los últimos dos siglos y medio de su existencia baldía.

En efecto, antes de la presencia de los liberacionistas católicos y activistas políticos entre los tojolabales, ya había tenido lugar un proceso de "organización local" significativo tras la expulsión y el abandono de la finca para colonizar la selva.[2] No hay que olvidar,

[1] La manera en que las comunidades selváticas de Las Margaritas enfrentan el problema de "la brecha" es un buen ejemplo de cómo se trascendió el interés particular de los ejidos, de ninguna manera perjudicados por los efectos del decreto, por medio de la solidaridad con las comunidades afectadas y el reconocimiento de un interés común. El problema de la "brecha" hace referencia al conflicto desatado el 26 de noviembre de 1971, pero que se agudizó en 1974, por el decreto presidencial que creó la Comunidad Lacandona. Por medio de este decreto se titularon 614 321 hectáreas para beneficio de 66 padres de familia "lacandones", afectando la ocupación y posesión de tierras colonizadas y ejidales de más de 4 000 familias tzeltales y choles ubicadas en la zona de la Selva Lacandona, que serían expulsadas de sus tierras, ya regularizadas o en trámite de serlo, con la concreción de dicho decreto. Esto generó un proceso de organización y movilización política por parte de la Quiptic Ta Lecubtesel para evitar desalojos, expulsiones o reubicaciones, así como el reconocimiento de los derechos agrarios de los campesinos selváticos. Sobre el tema, véanse Legorreta (1998, pp. 79 y ss.) y, en especial, De Vos (2002, pp. 405 y ss.).

[2] Una experiencia organizativa previa a la constitución de sus propias uniones ejidales fue la que tuvieron los colonos por intermedio de la Confede-

empero, que la fundación de colonias que proyectaban convertirse más tarde en ejidos se dio en un contexto de competencia por la tierra entre los colonos, es decir, en el marco de una *solidaridad restringida.* Por eso, una de las grandes aportaciones que hicieron los agentes de pastoral y los brigadistas políticos a la reconcepción de la organización campesina fue, justamente, conformar identidades colectivas y redes de solidaridad extracomunitarias y regionales cuyo centro fuera la construcción de intereses comunes entre la mayoría de los pobladores selváticos (rancheros y finqueros excluidos, se sobreentiende).[3] Pero sobre todo fue el "método" de las reuniones ejidales zonales y regionales practicado en las organizaciones campesinas lo que permitió, incluso de manera más intensa que las reuniones de catequistas de la diócesis, que las comunidades se conocieran y aprendieran a ponerse de acuerdo entre vecinos y regiones en torno a problemas compartidos, enfrentados anteriormente de manera aislada.

En las páginas que siguen describiré la estructura, el funcionamiento y los problemas de las organizaciones campesinas como sistemas sociales, poniendo especial atención en los modos en que esas organizaciones produjeron una dinámica de participación y movilización de las comunidades tojolabales, que conllevó cambios fundamentales en sus estructuras sociales y en la autoconcepción de su existencia colectiva conformando, en la geografía lacandona, las comunidades republicanas de masas. Empezaré, entonces, abordando el primer tipo básico de organización campesina forjado en torno a la figura jurídica de la "Unión de

ración Nacional Campesina (CNC) del PRI, que operaba, más bien, como una oficina semipública de asesoría en trámites agrarios y, en su caso, para la aceleración de la regularización de la tierra. Sin embargo, por medio de la central campesina priista no se realizó ningún proyecto productivo o de comercialización. Sería interesante investigar el papel que jugó la CNC en el proceso regional de organización política entre los tojolabales. Así, pues, vale la pena estudiar, por ejemplo, por qué la CNC no se interesó en corporativizar a los campesinos selváticos ni los instrumentalizó, de manera sistemática, como una reserva de votos para el PRI.

[3] Para ser más precisos, algunas rancherías ladinas sí formaron parte de las uniones ejidales.

Ejidos";[4] después me abocaré al análisis del segundo tipo de organización, el de la "Unión de Uniones de Ejidos".

Constituidas prácticamente en cada cañada de la zona tojolabal, las "Uniones de Ejidos" se componen de "comunidades ejidales asociadas" que conforman su base social y, generalmente aunque no siempre es así, se encuentran en una misma región geográfica.[5] Las comunidades realizan "asambleas ejidales" y, según el tamaño de la comunidad, comisionan a dos o cuatro "delegados", que suelen ser parte del comisariado ejidal, y que asisten, de manera ordinaria, a las "asambleas de delegados" de las uniones cada dos o tres meses (dependiendo de la organización en cuestión). En las reuniones, los delegados de cada comunidad presentan los acuerdos ejidales propios, intercambian información sobre las tareas y

[4] La Ley General de Crédito Rural (1978) regula la existencia jurídica de las uniones ejidales. Como es de esperarse, el orden jurídico y la práctica social *real* de las uniones ejidales varían entre sí de manera más o menos significativa. En este trabajo me ocupo sólo de cuestiones sociológicas; las dimensiones jurídicas las subrayaré con el fin de aclarar y profundizar algunos puntos de interés particular.

[5] El proceso de "constitución" de la Unión de Ejidos es definido en el capítulo IV de la Ley de Crédito Rural en los siguientes términos: "Artículo 82. Las uniones de ejidos o de comunidades se podrán constituir por promoción de la Secretaría de la Reforma Agraria, de quien ésta delegue sus funciones de organización o de los propios asociados. En todo caso, se requerirá que cada uno de los ejidos o comunidades celebre asamblea extraordinaria, en la que estará un representante del Banco, y por votación favorable de las dos terceras partes de los ejidatarios o comuneros presentes se acuerde la incorporación a la unión respectiva, la elección de sus delegados ante la Asamblea Constitutiva de la misma y el señalamiento expreso de las facultades de los delegados. […]

"Artículo 84. La unión se constituirá por el acuerdo de voluntades de los ejidos o comunidades, expresado en la Asamblea Constitutiva por conducto de los delegados debidamente acreditados con la copia del acta de la asamblea extraordinaria en la que fueron nombrados, certificada por el representante de la Secretaría de la Reforma Agraria o de quien éste haya delegado su representación". Sobre las "facultades" y "objetivos" de las uniones ejidales, consúltese el capítulo II, artículo 67, así como el capítulo IV, artículo 91, de la misma ley.

los problemas de la organización campesina y de las comunidades particulares y discuten propuestas de proyectos y cursos de acción. Idealmente, los delegados no actúan a discreción, sino ciñéndose a los acuerdos y consensos de sus respectivas comunidades. La presidencia y la mesa directiva de la organización campesina asumen la responsabilidad de controlar, mediante la revisión de las "actas ejidales de acuerdo", que los delegados realmente representen los intereses de la comunidad que los comisiona. Asimismo, son los propios delegados quienes transmiten la información generada en la "asamblea de delegados" a las comunidades, las cuales, con base en ésta, inician un proceso de análisis y discusión colectivos sobre la conveniencia de optar por determinado proyecto, su viabilidad, sus costos, su cooperación, etcétera.

> En la asamblea de delegados se discuten y proponen todas las tareas que vamos a llevar los delegados a las comunidades [respectivas]. En la comunidad hacemos la asamblea de todos los socios, de todo el grupo de la misma comunidad, y [los delegados] volvemos a poner en el pizarrón las tareas [a abordar]. Entonces [se forman] grupitos que discuten entre sí para averiguar si [la propuesta] nos conviene y por qué. Ya reunidos de nuevo en la asamblea [cada grupo] presenta un resumen [al pleno]. Entonces es la mayoría la que decide qué es lo que nos conviene y [en su caso] lo aprueba. [El acuerdo] lo escribimos [en un acta de la asamblea] y se presenta en la asamblea de delegados. Si los compañeros delegados dicen "éste es el acuerdo", entonces se vuelven a juntar en las comunidades [con cuyo aval], si lo dan, se procede al arranque del proyecto con toda su formación legal para meterlo a una institución. Si no se logra el acuerdo, llevamos nuevamente la discusión a las bases. Los delegados volvemos a dar otro repaso en la asamblea de delegados [para detectar los problemas, malentendidos y las dudas de las comunidades]. A veces se lleva dos o tres veces a discusión a la asamblea; y después ya regresa otra vez [a las comunidades], que dicen: "bueno, ora sí ya le entendimos". Entonces, la propuesta tiene que ser aprobada con el consenso de la mayoría. Si no se logra el consenso de la mayoría, el proyecto no entra en función [entrevista con Genaro Ji-

ménez, líder de la Unión de Ejidos de la Selva (UES), 9 de agosto de 2003].[6]

La decisión, resultado de un consenso comunitario, es plasmada entonces en las "actas ejidales de acuerdo". Cuando el punto en cuestión ha sido suficientemente evaluado y juzgado en la asamblea de delegados, entonces, éstos, que tienen el derecho de aprobar propuestas, proceden a votarlas. Finalmente son la presidencia y la mesa directiva de la Unión de Ejidos las encargadas de gestionar el proyecto favorecido en las instancias públicas o privadas adecuadas. Ellas mismas tienen la obligación de informar con regularidad a la asamblea de delegados sobre el estado que guarda la gestión con el fin de que éstos mantengan notificadas a sus respectivas comunidades.

La organización campesina está concebida, entonces, como un *check and balance system* que permite, a la vez, la amplia participación de las mismas comunidades en sus asuntos colectivos, así como la mayor transparencia posible en cada nivel organizacional para vigilar y controlar que los intereses colectivos sean representados de manera adecuada.[7] En este sentido, impera el princi-

[6] Sobre la historia de la Unión de Ejidos de la Selva, véase Estrada Saavedra (2006).

[7] En el artículo 93 de la Ley General de Crédito Rural se define la estructura jurídica formal de la unión ejidal:

"I. El órgano supremo será la Asamblea General que se integrará con dos representantes de cada uno de los ejidos o de las comunidades miembros de la unión;

"II. La dirección de la unión estará a cargo de un Consejo de Administración nombrado por la Asamblea General; estará formado por un Presidente, un Secretario y un Tesorero propietarios y sus respectivos suplentes; y tendrá la representación de la unión ante terceros […]

"III. La vigilancia de la unión estará a cargo de un Consejo de Vigilancia nombrado por la Asamblea General e integrado por un Presidente, un Secretario y un Vocal Propietario, con sus respectivos suplentes;

"IV. Para asistir en el desempeño de sus funciones a los miembros del Consejo de Administración, la Asamblea General designará Secretarios Auxiliares de Crédito, de Comercialización y los demás que sean necesarios para el mejor desarrollo de las actividades de la unión; y

pio maoísta de la constitución de un poder popular basado en la autogestión de las masas, como después veremos con mayor detalle. Sin la apropiación e intervención activas en todo el proceso por parte de las comunidades ejidales, se prohíja la formación de prácticas de representación no democráticas y de liderazgos caciquiles.

Pero ¿cómo disminuyen las comunidades ejidales, en particular, y la organización campesina, en general, los riesgos de conformar liderazgos poco democráticos? Primero, a través de mecanismos de control temporal: el ejercicio del rol de delegado tiene una duración de dos años. Segundo, por medio de mecanismos de selección colectivos: los candidatos a la delegación no se postulan individualmente ni por voluntad propia, sino son designados por la asamblea ejidal. La asunción de su tarea es entendida como una obligación o "servicio". Se genera así un sistema de "turnos" para la designación de delegados, por lo que sólo cuando concluya la ronda de participación, un ex delegado puede ingresar, de nueva cuenta, a la delegación. Además, las asambleas ejidales buscan evitar el monopolio de cargos comunales en unos cuantos de sus miembros, por lo que, por ejemplo, si un catequista es elegido para asumir tareas en el comisariado ejidal tiene que dejar su puesto religioso hasta que concluya con la faena encomendada.[8] Ahora bien, los delegados ejidales designan, además, a los "representantes o presidentes" de la "Unión de Ejidos". Para ello, se les comisiona a observar y juzgar el comportamiento de los posibles candidatos al puesto. Así, se justiprecia su sentido de responsabilidad y servicio pero, en particular y esto no es sino la influencia maoísta, que

"V. Los miembros de la unión que integren Consejos de Administración y de Vigilancia durarán en sus funciones tres años y sus facultades y responsabilidades se deberán consignar en los estatutos de la unión, conforme a las disposiciones legales vigentes."

[8] En este caso, los catequistas acostumbran informar a los religiosos, por ejemplo los maristas, la decisión de la asamblea ejidal para pedirles consejo y una licencia que los exima de su labor eclesiástica por un tiempo determinado.

> no les gusten mucho *las políticas*, porque, quien se mete ya de político, [es decir participa, de alguna forma, en un partido político], se olvida de los compromisos de la organización y de las necesidades de las bases campesinas. Entonces, nuestra regla consiste en que el que se meta de político inmediatamente lo damos de baja y lo regresamos [a las bases] para que pueda subir otro [compañero como representante] [entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003].[9]

Como la participación comunitaria en la vida de la organización se realiza por medio de sus delegados y comisiones, esto supone sufragar sus gastos (viáticos, hospedaje, transporte) mediante la "cooperación de la comunidad": los socios de la organización "venden una gallina o un guajolote para juntar la cooperación" haciendo,[10] así, más equitativa y menos onerosa la distribución de los costos entre los campesinos.[11] Cuando la solidaridad y concien-

[9] La desconfianza a "las políticas" tiene también orígenes menos ideológicos y más cercanos a la experiencia: las divisiones de algunas organizaciones campesinas (por ejemplo, Lucha Campesina y Tierra y Libertad) han tenido su causa en las relaciones que han entablado con partidos políticos (PSUM o PRI) que al buscar el voto popular tratan de postular a los dirigentes de éstas a puestos de elección popular y aprovechar, de manera corporativa, las bases sociales de las organizaciones. En 1982, Lucha Campesina se alió electoralmente al PRI. Y fue hasta el año 2000 cuando la unión ejidal estableció relaciones, primero, con el PT y, después, con el PRD.

[10] No todos los miembros del ejido pertenecen a una o la misma organización campesina.

[11] En ocasiones, los costos de las comisiones son sufragados, parcialmente, por actores externos a la comunidad y organización, por ejemplo, iglesias, académicos comprometidos, universidades, ONG, etc. Compárese con el caso de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC): "Cuando muy empezó la CIOAC, no teníamos los medios económicos para la sobrevivencia de la organización; entonces, nuestros militantes hacían una cooperación mensual [en los primeros años setenta] de cinco pesos, luego subió a diez y, después, hasta quince; y hasta allí llegó [porque] después la gente dejó de cooperar [y tuvimos que crear] negocios para el sostenimiento de la organización" (entrevista con Miguel Ángel Vásquez Hernández, líder de la CIOAC, Las Margaritas, 16 de enero de 2004). La situación al respec-

cia del interés común todavía no estaban desarrolladas de manera suficiente entre la mayoría de los ejidatarios asociados, los delegados y comisionados ejidales se enfrentaban al problema de tener que dejar de trabajar sus propias tierras, pues no recibían ayuda voluntaria de los otros campesinos.

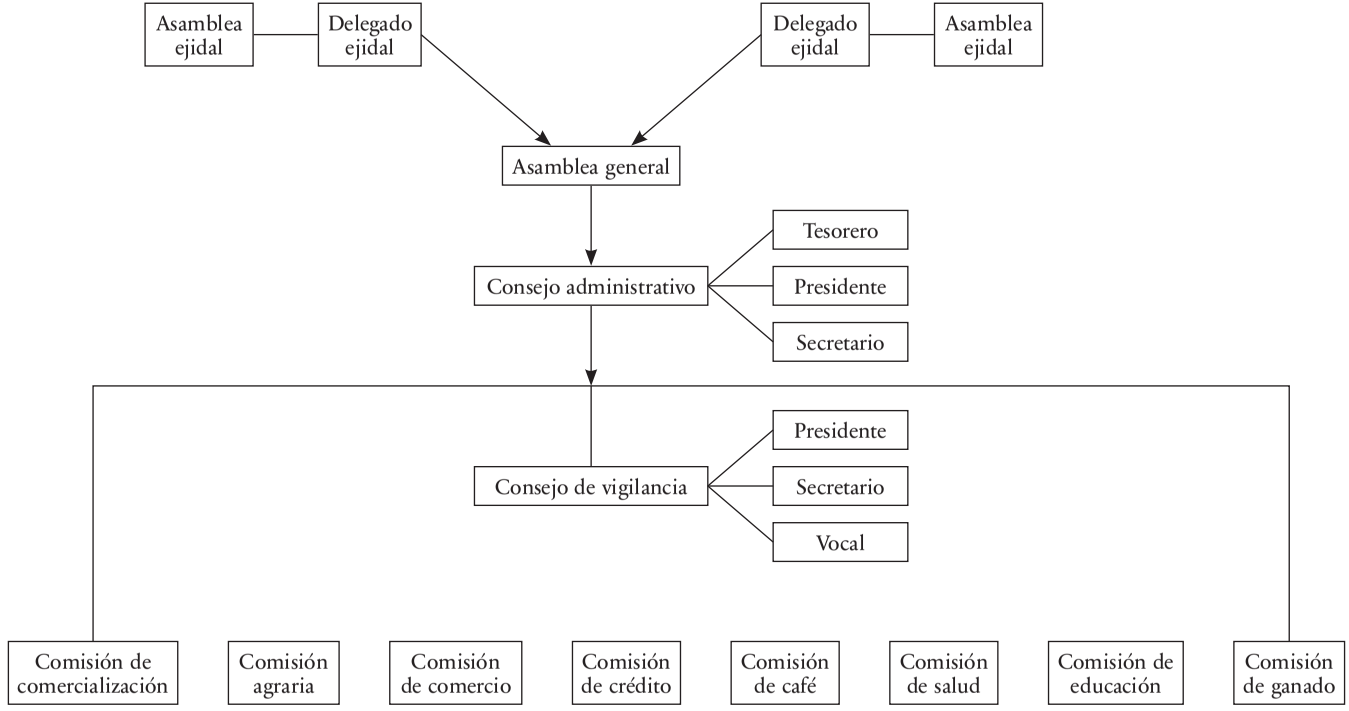
> Pero cuando ya se fue fortaleciendo más la organización, lo que se hacía era tomar el acuerdo de que la misma comunidad tenía que apoyar algunos días a las comisiones que estaban afuera. [En ocasiones] si yo salía quince días, a veces me devolvía [la comunidad] cinco o seis días de lo que perdí de mi trabajo. Claro que en ese tiempo también la misma gente le entra a ayudar si tengo un trabajo [en mi tierra] que me urge. Pero eso, a veces, es un poco difícil porque no todos se emparejan, solamente los de buen corazón y buena voluntad. Por eso ir como comisión era [y es] muy difícil, [porque] hay que encontrar voluntarios [que la conformen], [puesto que] no quieren perder mucho tiempo de su propio trabajo en la milpa [entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003].

Algunas organizaciones, como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) o la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), tienen una estructura más compleja, porque sus asociadas son *uniones ejidales* y no sólo un conjunto de ejidos, es decir, se configuran como una *organización de organizaciones campesinas.*[12] Como forma organizativa legal, la "Unión

to en el caso de Lucha Campesina y demás organizaciones es *in toto* comparable.

[12] Por ejemplo, actualmente la CIOAC (que cuenta, según su información, con "15 000 militantes a nivel regional" y con presencia en "102 comunidades" en el municipio de Las Margaritas) está conformada por cuatro uniones ejidales: Unión de Ejidos Yajkachil b'ej, Unión de Ejidos Mayas Tojolabales, Unión de Ejidos Unidos con la Nueva Fuerza Tojolabal y Unión de Ejidos Tierra y Libertad. Por su parte, la ARIC-Unión de Uniones se conformaba, en 1988, por seis uniones de ejidos y dos sociedades de producción rural: Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel, Unión de Ejidos de la Selva, Unión de Ejidos Junax Bejtic, Unión de Ejidos Agua Azul, Unión de Ejidos

Gráfica 1. Organización de la Unión de Ejidos



de Uniones de Ejidos" cuenta con un "consejo de administración" conformado por un presidente, un secretario y un tesorero, de manera idéntica a la menos compleja "Unión de Ejidos". En este nivel se discuten, analizan y jerarquizan los problemas y proyectos de la organización, y se definen estrategias y tácticas para su solución o instrumentación. Esto último se hace convocando al "consejo regional", es decir, las directivas de cada una de las uniones de ejidos, en donde se vuelve a hacer el análisis y el diagnóstico de los problemas y proyectos con el fin de involucrar a todos los participantes en la deliberación. En las asambleas del "consejo regional" también se reúnen las "comisiones" (de café, ganado, salud, mujeres, etc.) y se tratan sus problemas específicos.[13] Una vez que el consejo asume una posición en torno a las propuestas, la discusión pasa al nivel de la "asamblea regional", compuesta por "delegados" de cada ejido. Allí se presentan las propuestas previamente consensuadas en el consejo regional, y se involucra a cada "asamblea ejidal" con el fin de valorarlas, criticarlas, mejorarlas y aceptarlas o rechazarlas. Una vez que las asambleas de cada ejido llegan a un consenso y manifiestan su voluntad, su "acuerdo" es presentado en la "asamblea general de delegados", que se congrega trimestralmente y define, finalmente, los proyectos que se pondrán en marcha así como el calendario del plan de trabajo para los próximos tres meses. El consejo de administración de la organización y el consejo regional son los encargados de operar, instrumentar y gestionar los acuerdos alcanzados en las instancias administrativas públicas pertinentes.

La concepción maoísta de la "pirámide invertida" como una manera de construir y organizar el "poder popular" desde las asambleas comunitarias (que por cierto, es el tronco de la tradición política republicana, desde los romanos hasta Hannah Arendt pasando por Niccolò Machiavelli, los *founding fathers* estadunidenses y

---

Pajal Yacoltay, Unión de Ejidos Estrella, Sociedad de Producción Rural JUNAC Contatic y Sociedad de Producción Rural Snopel Ayotic.

[13] En algunas organizaciones los miembros de estas comisiones pueden participar en la discusión abierta en el "consejo regional" con el objetivo de alimentar las prácticas democráticas.

Alexis de Tocqueville, y que hoy día los zapatistas bautizan como "el mandar obedeciendo"), fue, en gran medida, una innovación en las prácticas de organización y toma de decisiones entre los tojolabales, aunque no hay duda de que se adaptó a las formas propias de la experiencia local.[14] En efecto, el modo de alcanzar acuerdos mediante la discusión comunitaria fue observado y recuperado por los asesores políticos de las organizaciones por su eficacia como medio de comunicación y entendimiento. Bautizadas por los asesores como "asambleas chicas", en ellas se debatían planteamientos que se hacían en la "asamblea de delegados" (la "asamblea grande") que convocaba, por ejemplo, a 500 personas y que, por diferentes razones, no se comprendían con claridad, por lo que ameritaban mayor explicitación. Con este fin se formaba una "asamblea chica", con 10 o 15 participantes provenientes de la misma región (por ejemplo, los tojolabales de la Unión de Ejidos de la Selva entre sí). El resultado era que se propiciaba una mayor participación porque en este tipo de asamblea podían tomar parte personas que no se animaban a hablar ante públicos grandes, pero que, de esta forma, podían contribuir en la deliberación colectiva.[15] Así, las asambleas ejidales y organizacionales fungen como espacios de aprendizaje colectivo. En efecto, son los lugares en los que se transmite no sólo información sobre el proyecto específico por discutir, sino, también, acerca del contexto social, económico y político más amplio en el que éste se inserta. Allí los campesinos adquieren un conocimiento elemental sobre la orga-

[14] El circuito del flujo del poder en la "pirámide invertida" de la organización campesina opera de la siguiente manera: *1)* el "poder" se constituye en las asambleas comunitarias, *2)* se expande a las asambleas regionales (compuestas por las asambleas comunitarias congregadas en una región), *3)* para ascender, posteriormente, a los consejos de administración de la Unión de Ejidos o la Unión de Uniones. Así, el poder surge desde las asambleas comunitarias y fluye hacia arriba y se expande a lo largo y ancho de todos los niveles. Esto significa que las asambleas comunitarias son las que, con sus acuerdos, legitiman y apoyan activamente los proyectos que la organización, en su conjunto, gestionará.

[15] A la doctora Carmen Legorreta y al ingeniero René Gómez les debo la información sobre las "asambleas chicas".

nización política del país o el funcionamiento del mercado, hasta cuestiones de salud e higiene, etcétera.

Todo lo anterior queda en un plano formal de estructura y funcionamiento organizacional; sin embargo, ¿cuáles son los problemas característicos que enfrenta este tipo de organización campesina? Esta forma "macro" de organización interejidal inicia una dinámica constante de participación en las comunidades, que suele ser desgastante por el alto índice de movilización interna que implica, así como por el aumento de expectativas que genera entre los ejidatarios. En otras palabras, el incremento de la participación en el nivel de las bases ejidales alimenta las esperanzas de resultados significativos y expeditos, que pueden verse frustradas con facilidad ante la nulidad o lo magro de lo finalmente obtenido. Por otro lado, la estructura de la "Unión de Uniones de Ejidos" complica la negociación y el acuerdo entre los asociados, sobre todo en el nivel de los presidentes de cada unión ejidal, porque los intereses en juego tienden a tomar tintes políticos, pues allí se definen espacios de poder e influencia en la organización. Así, la capacidad de presión de las organizaciones individuales se vuelve mayor, debido a que las decisiones en la Unión de Uniones se toman por consenso. Lo anterior explica, en parte, la inestabilidad de esta forma de asociación y sus recurrentes tendencias a la crisis (rupturas y divisiones internas). Además, la misma complejidad estructural de la Unión de Uniones produce fenómenos de burocratización, con lo cual los cuerpos administrativos y directivos desarrollan sus propios intereses y, con frecuencia, tienden, mediante la opacidad burocrática, a operar de manera autónoma y con menor control de las comunidades ejidales que forman las bases de la organización. De un modo más pronunciado que en el caso de las uniones ejidales, en la Unión de Uniones se presenta la lógica de la especialización de los dirigentes y cuadros medios, que se vuelven expertos indispensables para la conducción de la organización. En efecto, en las Uniones ejidales el sistema rotatorio desalienta, en cierta medida, la profesionalización y la conformación de grupos con intereses especiales, pues el control de las asambleas ejidales sobre ellos es más directo. En las condiciones de la Unión de Unio-

nes, en cambio, la profesionalización va de la mano de la politización.[16]

En relación con el entorno político, la Unión de Uniones puede mostrar, a la par, gran capacidad de movilización contestataria y negociación política, cuando realmente actúa de manera cohesionada frente al oponente (por lo general, instancias gubernamentales); sin embargo, esta capacidad tiende a disminuir y deteriorarse con facilidad si, dentro de la Unión de Uniones, alguna o algunas uniones ejidales se indisciplinan y persiguen sus propios intereses (o los de sus líderes y asesores). Las organizaciones campesinas no operan, entonces, en un *vacuum* social y político. Muchos de sus éxitos o fracasos dependen de la capacidad de alianzas que entablan con organizaciones similares y demás grupos sociales y políticos que se identifiquen, así sea temporal y estratégicamente, con sus demandas y estrategias de lucha, formando "frentes" de protesta y movilización con mayor capacidad de desafío ante el adversario. Uno de los aspectos sociológicos más interesantes de las alianzas es la capacidad de transmisión de experiencias, conocimientos y de aprendizaje colectivo resultante de tales vinculaciones.[17] De tal suerte, prácticas y saberes van conformando un "acervo social de experiencias y conocimientos" del que

[16] Por profesionalización ha de entenderse un aumento relativo de eficiencia y capacidades de conducción, así como la oportunidad de permanecer más tiempo en los puestos de dirección de la Unión de Uniones, ya sea por prestigio e influencia o por falta de candidatos familiarizados con el gobierno de la organización y el conocimiento del entorno económico y político de la Unión de Uniones.

[17] Así, por ejemplo, la Unión de Ejidos de la Selva asimiló de organizaciones campesinas como IXMAL, de Tapachula, y UCIRI (Unión de Comunidades Indígenas de la Región Istmo), de Oaxaca, las formas específicas de producción y comercialización del café para su exportación, lo que contribuyó a su consolidación como organización. Gracias a esta experiencia de cooperación, enseñanza y aprendizaje de experiencias y conocimientos, resultó una suerte de "deuda moral", como lo expresó un líder campesino, por lo que la UES asumió como compromiso compartir sus "saberes" con otras organizaciones con el fin de "beneficiar a los hermanos del campo" (entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003).

disponen, en mayor o menor grado, las distintas organizaciones campesinas situadas en un mismo "campo de conflictos sociales" (y aun allende).[18] Por esta razón las similitudes interorganizacionales en la región tojolabal son tantas, pues las organizaciones se han constituido en un mismo campo y por medio de experiencias colectivas de conflicto compartidas.

Para concluir esta sección, vale hacer una reflexión sobre el doble significado de estas organizaciones para sus miembros: como medio de contestación política *y* de consecución de bienes colectivos. Así, para los actores colectivos, como los que aquí analizamos, la organización campesina es un modo y un medio de resistencia a la dominación a través de la cooperación. Debido a la organización, los costos de la resistencia individual disminuyen, mientras que los beneficios aumentan potencialmente. "Las organizaciones sociales que se unían para resolver sus problemas agrarios, de transporte, de comercialización, de crédito", afirma Feliciano García, de Lucha Campesina, "eran la única forma que nosotros los campesinos teníamos para ayudarnos y resolver los problemas; porque antes íbamos una o dos personas y no nos escuchaban, no nos hacían caso [en el gobierno]. Hasta ahorita todavía hay funcionarios que no entienden a la gente que vive en el campo, no comprenden lo que pide" (entrevista, 1 de agosto de 2003). En este mismo sentido, Olinto Jiménez, uno de los líderes de la Unión de Ejidos de la Selva, reflexiona: "si nos organizamos no fue por gusto, sino por necesidad" (entrevista, 12 de julio de 2004). Por el otro lado, aunque en sus inicios los objetivos concretos de movilización de las organizaciones eran siempre los mismos (por lo general cuestiones agrarias o de servicios de vías de comunicación y transporte), las organizaciones campesinas multiplicaron, posteriormente, sus objetivos de lucha para reproducirse como tales y mantener la cooperación y coordinación de las bases ejidales. "La

[18] Para ilustrar el punto baste recordar el antipartidismo de las organizaciones campesinas de corte maoísta. Otros ejemplos de esta afirmación son la debilidad organizacional y las *formas* de división en su seno, así como los *modos* de lealtad e identificación de las bases ejidales con sus líderes y organizaciones ("doble militancia") y su accionar "dentro de la ley".

segunda generación de dirigentes se preocupó por montar algunos negocios propios de la CIOAC como organización; por ejemplo, la venta y comercialización de fertilizantes y agroquímicos. Posteriormente se realizó el proyecto del aserradero. Gracias a las utilidades de estos negocios, se ha podido sostener el movimiento y la organización" (entrevista con Miguel Ángel Vásquez Hernández, líder de la CIOAC, Las Margaritas, 16 de enero de 2004). Por supuesto, dichos objetivos organizacionales estaban (casi siempre) en concordancia con las problemáticas materiales y cotidianas de los ejidos. Éstas eran detectadas, analizadas y discutidas en la organización campesina, de tal suerte que el resultado de este procesamiento reflexivo de la información se convertía en propuestas de proyectos y cursos de acción que las comunidades apoyaban para la consecución de bienes colectivos.[19]

Tensiones entre la comunidad republicana de masas *y la organización campesina*

A pesar de su cooperación constante, ha sido común entre las bases ejidales de las organizaciones campesinas un sentimiento de desconfianza arraigado hacia la organización, en general, y sus representantes y asesores, en particular. Es extendida la creencia de que "van a abusar" de ellos, a malversar los fondos monetarios de sus cooperaciones y que, por tanto, todo el esfuerzo y el dinero invertidos no van a "servir para nada" porque la dirigencia de la organización los engañará. Para la constitución de la Unión de Ejidos Lucha Campesina, por ejemplo, una de las dificultades mayores para convencer a los ejidatarios para organizarse fue, precisamen-

[19] El lenguaje analítico de esta exposición (organización campesina *y* comunidad ejidal) no debe conducir al lector a la confusión de que organización y comunidad son dos "entidades" distintas. La diferencia conceptual sólo hace referencia a distintas perspectivas de observación: las organizaciones campesinas son "uniones de ejidos", por lo que sus estructuras, funciones, operaciones y objetivos suponen siempre a las comunidades ejidales. En un caso se adopta una perspectiva sistémica de análisis, y en el otro una mundano-vital.

te, la desconfianza de sus futuras bases sociales. "Fue difícil [organizarnos], porque mucha gente no quiso entrar, ya que al principio decían que 'ese dinero que nos están quitando se lo van a chingar aquellos cabrones; nada más nos quieren agarrar de tontos'". La forma de aminorar ese recelo consistió en la creación de mecanismos de control y transparencia: "Entonces les dije, 'pongan un tesorero que sea de su confianza, yo les voy a apoyar, pero yo no les voy a estar guardando su dinero'". Con los resultados concretos de la cooperación empezaron a ver las conveniencias de la organización y a identificarse con ella: "pudimos comprar con las cooperaciones dos unidades [de autotransporte]. Así, cuando vieron llegar dos autobuses nuevos, a la gente le gustó mucho, porque se estaba haciendo lo que se les decía. Por eso, cuando vieron que era cierto, se arrimó más gente. Hasta hoy la gente sigue viendo el servicio [de transporte de pasajeros] como de ellos" (entrevista con Feliciano García Pérez, 1 de agosto de 2003).[20]

Fuera del hecho innegable de que sí existen y ha habido líderes y asesores abusivos y experiencias de engaño y corrupción sufridas a manos de funcionarios públicos y políticos, esa desconfianza de las bases es explicable también por la dificultad que tienen los campesinos de entender la complejidad de la administración organizativa, la gestión de proyectos y lo dilatado de los resultados, así como del entorno político y económico y sus contingencias. Esa dificultad que se encuentra asimismo, dicho

[20] La Unión de Ejidos Lucha Campesina posee todavía la concesión de una ruta de autotransportes para el tramo carretero que comunica los municipios de Comitán y Altamirano. Su flotilla de vehículos cuenta actualmente con nueve combis, seis autobuses y dos microbuses, y está en proceso de ser renovada por completo, porque, debido a la competencia, "la gente ahorita ya no quiere subirse en los autobuses, cuando en aquel tiempo [el autobús] era el dios que llegó de los españoles. Ahorita sólo quieren pura 'combi' y ¡de lujo!" Con la mejora del servicio de autotransporte y las ganancias esperables, la Unión de Ejidos tiene pensado impulsar "un plan de desarrollo de las comunidades en colaboración con los programas de desarrollo estatales para que haya luz, agua potable, drenaje, casa de salud, escuelas y carreteras" (entrevista con Feliciano García, líder de Lucha Campesina, 1 de agosto de 2003).

sea de paso, entre los más diversos sectores urbanos de la población del país. Ésta fue, por ejemplo, una de las causas principales de la crisis producida alrededor de la famosa Unión de Crédito en 1982-1983 entre algunos sectores de las bases de las uniones ejidales que conformaron, en su momento, dicha asociación.[21] Ésta suponía crear un instrumento económico de financiamiento agrario que resultó para los participantes, según el ingeniero René Gómez, "muy sofisticado". Ni la organización ni las bases ejidales estaban "preparadas" para el proyecto.

> Una de las cosas que empezó a causar [problemas] era la aportación del capital social. Hubo gente que vendió marranos, gallinas, vacas, en fin, lo que pudo para aportar su capital social. De repente algunos amigos dijeron que no era necesario que entregasen dinero, que podían firmar pagarés; lo cual mucha gente hizo comprometiendo su cosecha. Lo feo fue que los que hicieron un esfuerzo vendiendo sus cosas, de repente, se enteran que otros [hacían su aportación de capital social] sólo firmando documentos. Y allí se empezó a causar inconformidad [entrevista, 11 de agosto de 2003].[22]

Este descontento derivaría, después, en la fractura de la organización, debido también a la incapacidad de los asesores de entenderse política e ideológicamente. Similar a esa crisis fue la que sufrió Lucha Campesina cuando, asociada a otras organizaciones, creó también una "unión de crédito". El, en sus inicios, exitoso proyecto para la producción y la comercialización de café naufragó

[21] La Unión de Crédito Agropecuario e Industrial de los Estados de Chiapas y Oaxaca, Pajal Ya Kactic, S.A. de C.V. —constituida en octubre de 1982— estaba conformada por prácticamente todas las uniones ejidales integrantes de la Unión de Uniones, es decir, por las uniones ejidales Pajal, Quiptic, Ejidos de la Selva, Tierra y Libertad, Lucha Campesina y algunas otras de productores oaxaqueños de café (*cfr.* Legorreta Díaz, 1998, pp. 142 y ss.).

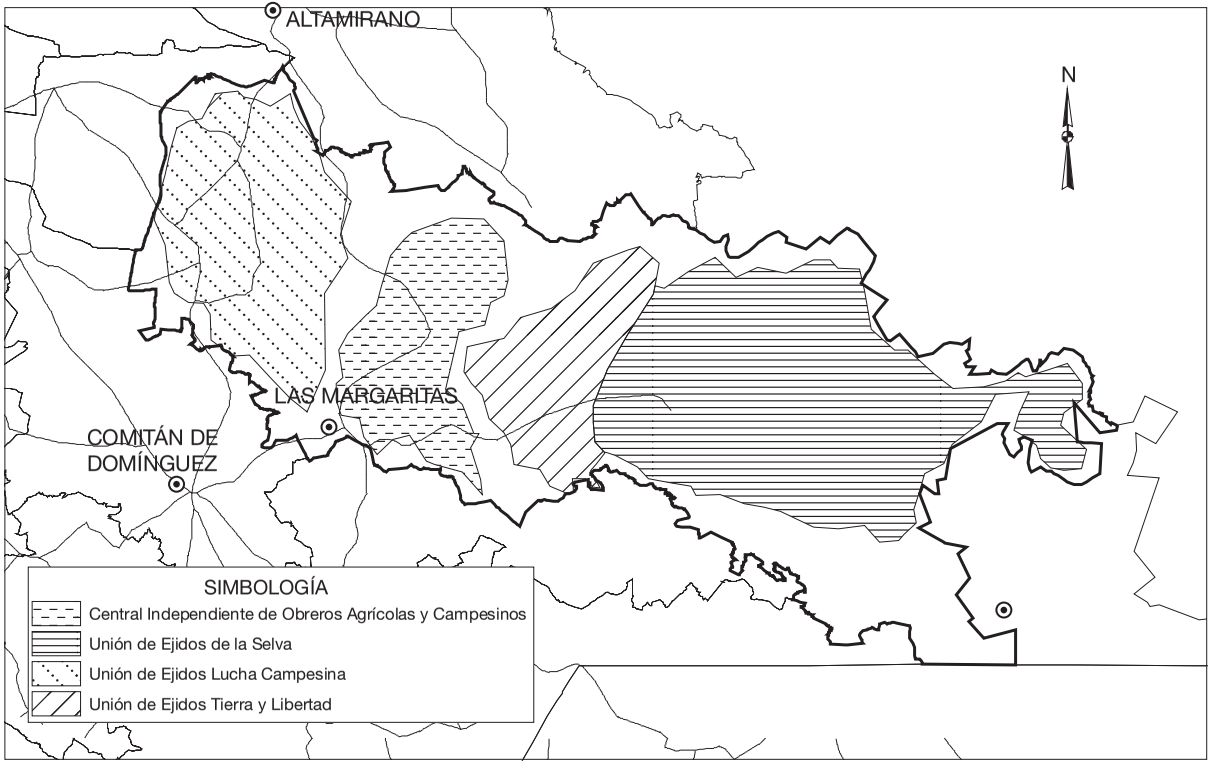
[22] Sobre la crisis que desató el fracaso de la consolidación de la Unión de Crédito en Las Cañadas, veánse Legorreta Díaz (1998, pp. 190 y ss.) y Acosta Chávez (2003, pp. 123 y ss.).

en 1988 con la caída de los precios internacionales del grano. "No fue fácil poder resolver el problema", narra Feliciano García,

> porque nos vimos muy obligados a demostrar que la quiebra fue por causa de baja de precios. Teníamos que justificar al banco que nos había dado crédito, y solicitar a la Comisión Nacional Bancaria que no nos fuera a cancelar el permiso. Por esas fechas la gente también se nos desesperó. Fue una desgracia porque, por ahí de 1985 y 1986, fue una de las empresas sociales que tuvo éxito y exportó más grano de café. Entonces, mucha gente sí pensó que la habíamos engañado, pero [en realidad] era cosa del mercado y del precio. De 1988 hasta 1995 estuvimos manteniéndonos de lo poco que se podía hacer. Allí se nos retiró la gente por desesperada; nosotros no podíamos darles crédito, porque teníamos la cartera vencida. Lógico era, pues, que se desesperara y, después del 90, se fuera con el EZ, como desquite, para luchar contra el gobierno [entrevista, 1 de agosto de 2003].

Así, fenómenos como la inflación y la caída internacional de precios de los granos, procesos como la instrumentación de programas sociales federales o las negociaciones políticas en las diferentes instancias de la administración pública, por ejemplo, no son apreciados en sus justas dimensiones, por lo que, frente a imprevistos, los campesinos se sienten defraudados en sus expectativas y son proclives a pensar que los asesores, dirigentes y representantes simplemente no "cumplieron su palabra", cuestión espinosa en una sociedad, como la tojolabal, en la que *dar y cumplir la palabra*, lo "único que se tiene", es un medio de integración y solidaridad fundamental dentro de la estructura social comunal en donde prevalecen las interacciones-cara-a-cara y casi no existen otros mecanismos de integración funcional, más abstractos e indirectos, como en las sociedades modernas. Por eso, incumplir con lo prometido implica someter a una dura prueba la fuerza de la solidaridad en la familia y la comunidad, así como poner en duda las lealtades e identidades individuales y comunitarias que se basan, justamente, en la *confianza* y la *obligación moral*. Por esta razón, no es raro que en las historias de rupturas familiares, comunitarias y

Mapa 1. Zonas de influencia de las organizaciones campesinas a principio de los años ochenta



organizacionales aparezca, con frecuencia, el tópico de la *traición* que se sufrió por tal o cual persona, organización o institución, y que justificó retirar su "compromiso" y cooperación con el ahora traidor, ya sea, por ejemplo, la Iglesia católica, en el caso de cambios confesionales, o el EZLN, en el caso de cambios de lealtades políticas. En este sentido, los tojolabales les conceden, de manera especial, a los actores externos a sus comunidades una suerte de "lealtad estratégica" con el fin de medrar, individual y colectivamente, echando mano de los medios y formas de organización que dichos actores ofrecen, al menos durante el tiempo en que crean que "se respeta la palabra" y se cumple con lo prometido (como un contrato social que supone derechos y obligaciones).[23] Para ilustrar esta "lealtad estratégica" vale el siguiente caso. Una de las rupturas más importantes en la historia de la CIOAC se produjo después de que la organización, tras el levantamiento zapatista, se alió al EZLN. "Prácticamente todos nosotros, los de la CIOAC", afirma Miguel Ángel Vásquez, "le creímos al EZ y nos fuimos con él alrededor de un año [como base de apoyo]. Creíamos que era la última fase de la lucha y que iba a haber las condiciones a nivel nacional para que el movimiento armado avanzara, pero resultó que no fue así. Entonces nos empezamos a salir otra vez, también al ver las broncas al interior del EZ. Así regresamos otra vez a la vida pública y ahora seguimos trabajando como CIOAC" (entrevista, 16 de enero de 2004). Expuestos a una historia plena de engaños, desencantos, abusos y, sobre todo, de subordinación a órdenes sociales de dominación, este comportamiento puede leerse como una estrategia de resistencia, aun de manera preventiva frente a los que, en un momento dado, son sus aliados.

[23] Por el paradójico término de la "lealtad estratégica" entiendo una relación entre dos o más actores caracterizada por una confianza escasa en la contraparte, con la cual, empero, se ha de cooperar porque ésta "ayuda", por diferentes razones ideológicas, materiales u organizativas, en la consecución de bienes colectivos apetecibles. Esta confianza mínima se refleja, también, en una identificación poco consistente con los proyectos ideológicos que motivan la acción de la contraparte. En fin, para aquellos que brindan a su "socio" una lealtad estratégica como fundamento de la relación entablada, utilizan ésta como un medio de presión, negociación y protección frente al "socio".

Líderes y organización campesina

A nadie podemos negarle que venga con nosotros. Si ésa es su voluntad, es su derecho.
Jorge Ibargüengoitia

La formación de liderazgos comunitarios y organizacionales

A pesar del respeto, el agradecimiento y el reconocimiento que sentían los catequistas hacia la Iglesia, sabían que la "Palabra de Dios", por sí sola, era insuficiente para superar los graves problemas cotidianos que aquejaban a las comunidades. La organización de la *civitas christi* había permitido estrechar los lazos intracomunitarios y fomentar entre sus miembros la creencia de que, como hijos de Dios, eran personas dignas y libres que merecían gozar y ejercer sus derechos. "Pero ¿cómo?", se preguntaban los catequistas, cuando la vida nueva suponía abandonar la enfermedad, pobreza, desigualdad, ignorancia, incomunicación e injusticia en las que vivían. Inspirados en su particular exégesis de la Biblia, buscaron respuestas en fuentes profanas para que la salvación de sus "almas" acompañara la de sus "cuerpos". Sus pesquisas los condujeron a partidos políticos de oposición, activistas de la izquierda social y hasta a los mecanismos corporativos del partido oficial. Fue gracias al segundo de estos grupos, que los catequistas comprendieron que su "liberación" dependía de su propia voluntad y organización.[24] En efecto, descubrieron su vocación de servicio con plena conciencia en la catequesis, pero su compromiso sólo adquirió un rostro más terrenal y práctico gracias a la orientación organizativa y política de los "asesores", es decir, de los grupos de activistas políticos de la izquierda social que pensaban que la "revolución" sólo era posible concientizando y organizando directamente a las "masas". En los colonizadores tojolabales de la selva, estos activistas vieron el potencial revolucionario del "pueblo" cam-

[24] Véase el subapartado "La catequesis y la formación de liderazgos sociales" del capítulo II.

pesino, un pueblo que no sólo ya había adquirido por sí mismo una forma rudimentaria de organización social mediante la fundación de colonias y ejidos, sino que, además, gozaba de identidad y solidaridad sociales que facilitaban, en cierta medida, la cooperación para las tareas colectivas que implicaba la construcción y el funcionamiento de organizaciones campesinas. Por su parte, los tojolabales veían en los asesores y activistas políticos personas comprometidas que los apoyaban en su "liberación".

Si bien no ha de subestimarse el carácter y la personalidad de los líderes indígenas para su formación como tales, las capacidades de mando y organización dentro de las comunidades selváticas son un genuino producto social. La predisposición individual hacia los asuntos de interés común es fomentada y dirigida por las mismas comunidades por medio de mecanismos de selección de los miembros más aptos para el "servicio al pueblo". La asamblea designa a aquellos que deben asumir las "cargas del cargo" preparándolos en las faenas del "servicio" al incorporarlos a diferentes grupos y comisiones especializados con el fin de familiarizarlos en las prácticas de conducción social y observar su desempeño.[25] Así, antes de ocupar los cargos comunitarios fundamentales (civiles, religiosos y organizacionales), los futuros líderes han acumulado ya una amplia experiencia de cooperación y discusión colectivas. "La comunidad sabía mi historia y que he trabajado como ayudante de catequista y viajado mucho visitando comunidades. Ellos vieron que nunca me he quejado ni dicho 'que no tengo tiempo, que estoy enfermo'. [Por eso] me nombraron [como su catequista]" (entrevista con Guadalupe Santos, seudónimo, ex líder de la ARIC y ex zapatista, 7 de julio de 2003).

Aquellos miembros que han tenido ya la oportunidad de ejercer alguno de los múltiples cargos y comisiones, religiosos, civiles o políticos, con los que cuenta la comunidad, gozan de más oportunidades que sus pares de ser reelectos si, en el ejercicio de su rol,

[25] Y aunque la decisión conlleva un significativo reconocimiento social, en ocasiones el elegido declina el nombramiento por diferentes motivos, entre los que vale destacar aquí el sentimiento de no estar preparado para asumir la responsabilidad definida.

cumplieron con las expectativas puestas en ellos.[26] Como resultado del otorgamiento gradual de responsabilidades se van formando, entonces, los liderazgos comunitarios, y, aunque es cierto que sin el consentimiento de la asamblea nadie podría ocupar un cargo comunitario[27] —pues los "mandones" (aquellos que tienen un ansia desmedida de poder que, por lo general, usufructúan en beneficio particular) son censurados y descalificados—, la experiencia y las capacidades de mando de los líderes no sólo los hacen indispensables, generando cierta estructura de dependencia de las comunidades hacia sus personas, sino que, además, tienen la enorme oportunidad de influir en las decisiones de las asambleas por la información que tienen a su disposición y los contactos externos que mantienen (los cuales, por cierto, operan como fuentes de legitimidad extracomunitaria de su autoridad). Así, pues, su consejo y su voto se vuelven de "calidad". Todo lo anterior redunda en el afianzamiento de su estatus y su rol sociales y en la tendencia a la monopolización del poder e influencia sociales. Con ello, como veremos adelante, la asamblea ejidal pierde, subrepticiamente, parte de su capacidad de control y supervisión sobre aquellos que están investidos de algún cargo comunitario, en particular en el comisariado ejidal, la representación comunitaria en la organización campesina o en la catequesis.

Los líderes campesinos tojolabales que, a principios de los años

[26] Tras haber sido nombrado catequista, Guadalupe Santos fue comisariado ejidal y, también, delegado de la Quiptic Ta Lecubtesel. "Yo participé", cuenta en entrevista, "en el Congreso Indígena" y más tarde, "me quedé aquí cuando me nombraron delegado de la ARIC-Unión de Uniones. Eso es más responsabilidad y más trabajo". Asimismo, en 1981, fue designado *tuhunel* por la diócesis de San Cristóbal. Más tarde, en 1987, se hizo miembro del EZLN con cierta influencia local (entrevista con Guadalupe Santos, seudónimo, ex líder de la ARIC y ex zapatista, 7 de julio de 2003).

[27] "La verdad es que es mucha responsabilidad, pues tenés que estar ahí y hacer lo que te dice la comunidad; te tenés que portar bien con la gente, pues. Está cabrón, porque si estás dando mal ejemplo, ellos dicen que mejor te sacan, y ponen a otro. [De lo contrario], todo se vuelve puro relajo" (entrevista con Guadalupe Santos, seudónimo, ex líder de la ARIC y ex zapatista, 7 de julio de 2003).

setenta, participaron en la formación de las organizaciones campesinas se caracterizaban por su juventud. Muchos de ellos iniciaron su formación como dirigentes cuando apenas contaban con 20 años de edad, algunos otros eran incluso menores. Su corta edad no era, empero, un signo de inmadurez, pues ya eran miembros activos de sus comunidades ejidales. Alrededor de los 15 años habían alcanzado la mayoría de edad, aunque no tuvieran todavía "juicio", como dicen los tojolabales; es decir, aunque no estuvieran casados. Su mocedad los predisponía para asumir, muy pronto, las tareas de liderazgo comunitario porque, al no ser los responsables principales de las parcelas familiares y estar todavía bajo la tutela paterna, podían disponer, a diferencia de sus "mayores" y hasta de sus hermanos, del tiempo necesario para participar en los cursos de catequesis ofrecidos por la diócesis sancristobalense sin que su prolongada ausencia provocase la incapacidad doméstica para trabajar la milpa familiar. (Vale la pena recalcar que éste fue uno de los conflictos principales entre los candidatos a catequistas y sus padres, pues, con frecuencia, estos últimos no deseaban renunciar a la fuerza de trabajo de un miembro más de la familia, máxime cuando en los "cursos" no se aprendía nada práctico para las faenas rurales, o al menos así lo creía el *pater familia*; aunque sí se valoraba que los hijos aprendieran "la castilla" y a "hacer las cuentas", pues siempre tenían su utilidad a la hora de entenderse y negociar con los rancheros ladinos, comerciantes y funcionarios públicos con los que las comunidades guardaban algún tipo de relación.)[28]

Los futuros líderes comunitarios y dirigentes de las organizaciones campesinas empezaron su formación, como tales, en las escuelas de catequistas creadas por la diócesis al mando del obispo Ruiz García.[29] En éstas conocieron "la Palabra de Dios" y toda suer-

[28] Para comprender esta actitud paterna hacia los aprendices de catequistas, quizás no habría que subestimar el dolor que deparaba la "separación" de los hijos como si su distanciamiento físico en lugares ignotos fuese un preludio inevitable de la muerte física.

[29] No todos los catequistas se convirtieron en líderes comunitarios u organizacionales, aunque prácticamente todos los líderes fueron o son catequistas. En este sentido, los catequistas que no ascendieron más alto en la es-

te de oficios, además, por supuesto, los rudimentos de una educación elemental.

> En los cursos en La Castalia aprendimos distintas cosas como estudiar la Biblia, los primeros auxilios, la carpintería, la mecánica, la sastrería, las matemáticas y, también, la ley agraria, cómo formar uniones ejidales, hacer una cooperativa, organizar el trabajo colectivo, gestionar escuelas o caminos y resolver problemas comunitarios [entrevista con Jacinto López, seudónimo, catequista y líder de Tierra y Libertad, 29 de diciembre de 2004].

Los campesinos encontraron en las escuelas de catequesis, sobre todo, un modo de expresar su "vocación de servicio" a sus pueblos. Con los agentes de pastoral aprendieron una forma de servir a sus comunidades como predicadores acompañantes de su vida espiritual y mediadores en conflictos intracomunitarios, en especial de orden familiar. Valoraban el conocimiento recibido como fuente y medio de su "liberación" personal y colectiva, y sentían, a su vez, profundos respeto y estima por los encargados de su "ilustración". Su formación como catequistas les deparaba una fuerte satisfacción por los logros personales alcanzados. Como sus demás compañeros, seguían siendo campesinos, pero gozaban ahora de una "preparación" que les garantizaba cierto prestigio social en sus comunidades y los habilitaba para el ejercicio de liderazgo y mando en sus ejidos. Con su labor religiosa estaban, como acostumbran decir estos cristianos liberacionistas, "formando comunidad"; es decir, dándole nuevos fundamentos de integración y solidaridad sociales, así como un nuevo sentido a la *civitas christi* que en esos años se erigía. En efecto, su "candidatura" a la educación religiosa estaba motivada por el deseo de cooperar en el desarrollo de sus comunidades y en la superación de sus múltiples problemas desde su formación como colonias hasta el reconocimiento legal de las tierras ejidales.[30]

---

tructura de autoridad comunitaria y organizacional, pertenecían a la élite comunitaria, pero estaban subordinados a los líderes dominantes.

[30] Sobre las actividades cotidianas de los catequistas, aunque referidas a los Altos de Chiapas, puede revisarse con gran provecho el trabajo de Choj-

Una cualidad de orden personal distinguía a estos jóvenes del resto de sus congéneres, a saber: su valor para tomar retos y riesgos, abandonar el entorno seguro y familiar del campo y salir a conocer otros mundos sociales y modos de entender y organizar la vida. Por supuesto, tenían sus dudas y miedos, pues, como pioneros dentro de su pueblo, esta generación de tojolabales incursionaba en tierra ignota sin saber qué les deparaba el futuro, alentados por la curiosidad y el despertar de su fe.

> Yo me animé a participar en la organización, porque en ese tiempo [a principios de los años setenta], mucha gente tenía un temor, ya que creían que si alguien se va a México, allá se queda y se va solo a morir. Por eso nadie quería salir [y hacer los trámites y gestiones en la capital]; nadie quería ser nombrado para las comisiones. Entonces, al final de cuentas, me proponen a mí [y] en ese momento les dije que "si alguien se va, yo me animo a ir" [entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003].

Ahora bien, puesto que, por inéditas, las prácticas de la construcción de un poder popular y una organización campesina demandaban aprendizajes de nuevas habilidades intelectuales, lingüísticas, técnicas, políticas, comerciales y de otro orden, y dado que, para este fin, los jóvenes demostraban gran disposición para ser instruidos, por un lado, y gozaban de la posibilidad de ausentarse con mayor frecuencia de las responsabilidades domésticas referentes a las labores agrícolas, por el otro, no causa sorpresa el hecho de que justo ellos empezaran a aumentar su participación en los asuntos colectivos y a asumir mayores responsabilidades en los cargos de autoridad en la comunidad, la ermita y la organización campesina, desplazando, de manera lenta pero irrevocable, a sus "mayores" de tales posiciones de mando.[31]

nacki (1999), y, para el caso específico de las cañadas en Ocosingo y su importancia en la vida política de los ejidos, consúltese Leyva Solano (1995).

[31] Este cambio decisivo en la estructura de autoridad de la comunidad tojolabal facilitaría que, una década más tarde, los zapatistas pudieran designar a jóvenes —sin mayor mérito que la lealtad al movimiento clandestino— como autoridades comunitarias y, además, crear un sistema de autoridad y or-

El principio esencial de su liderazgo era la preocupación por el bien común. "Mi compromiso", manifestó Genaro Jiménez cuando fue confirmado como catequista, "era enseñar [lo aprendido] a la comunidad". Y la misma motivación lo animó a participar de manera sistemática en la Unión de Ejidos de la Selva: "Nunca pensé que [el beneficio] era nada más para mí, sino que mi intención era servir a la gente". Si bien este principio no tiene su origen necesariamente en la formación catequística recibida, ésta, al menos, lo refuerza: "cuando uno ya está preparado en la cuestión religiosa, ya sabemos que nuestro compromiso tiene que ver con no aprovecharse de la gente, sino ayudarla" (entrevista, 9 de agosto de 2003).

Para los agentes de pastoral y los asesores políticos la conjunción en una o varias personas de las distintas posiciones de autoridad comunitaria era indeseable, sin embargo, de acuerdo con el entendimiento de los líderes indígenas, ésta era una cuestión que sólo podía redituar en un servicio más eficiente para su "gente". En efecto, participar al mismo tiempo en la Iglesia como catequista y en la organización campesina como dirigente, significaba "andar por caminos complementarios" para resolver los problemas de la comunidad.

> Nosotros no importamos, lo que importa es la necesidad de la gente. [Por eso] van juntos los caminos, porque si no [es de esa manera], hay división [y el pueblo sufre]; así como sucedió [cuando iban] aparte la Quiptic, aparte la Palabra de Dios y aparte el EZLN. Entonces hay que hacer el trabajo juntamente porque es para el mismo bien de la comunidad. Antes hubo un camino [común] cuando estaban los tres caminos [es decir, el de la Iglesia, la ARIC y el EZLN] y sí funcionaba. [Estando divididos] el gobierno se aprovecha para tener pobre a la gente; y entonces es puro pelear entre campesinos, como dice la historia desde los aztecas y los mayas; y después vinieron los malvados españoles a aprove-

---

ganización paralelo al comunitario, que, a la larga, demostraría su independencia de éste y su capacidad para refuncionalizarlo y subordinarlo a los intereses y necesidades de la insurgencia, como se verá en el siguiente capítulo.

charse y trataron de madrear a los mayas y aztecas [entrevista con Guadalupe Santos, ex líder de la ARIC y ex zapatista, 7 de julio de 2003].

Esta declaración no debe tomarse como idiosincrásica, pues le subyace la concepción social campesina de la preeminencia de la unidad comunitaria sobre su heterogeneidad social y pluralidad política internas.

Excurso. Tres viñetas biográficas de líderes campesinos

Las siguientes "viñetas" no pretenden dar cuenta de historias de vida de manera extensiva, sino, simplemente, resaltar algunas situaciones biográficas significativas que reflejan los procesos sociales de la formación de líderes campesinos. Por esta razón, son "ejemplares" en sentido kantiano: sin negar la particularidad de la experiencia personal contienen, no obstante, momentos generales del fenómeno social estudiado. Su "ejemplaridad" es, pues, representativa.

Feliciano García, de la Unión de Ejidos Lucha Campesina

Soy Feliciano García, maestro tojolabal, y vivo en el ejido El Manzano en el municipio de Las Margaritas, Chiapas. Actualmente trabajo aquí en la Unión de Ejidos Lucha Campesina; ahora estoy en el consejo de administración como presidente. En noviembre de 1968, tomé parte de un curso de formación de catequistas de cuatro meses en San Cristóbal de Las Casas; después obtuve mi diploma y mi credencial para dar catecismo en las comunidades indígenas.

En 1972, cuando contaba con 25 años, me enviaron [las autoridades de su ejido], por ser el agente municipal en ese momento, a participar en un programa de orientación agraria para los campesinos ofrecido por el gobierno del presidente Luis Echeverría. Allí hice dos cursos, uno en Figueroa y el otro en Berriozábal. Por eso

obtuvimos nuestro diploma como alumnos del curso de capacitación y, con base en eso, yo conocí un poquito cómo hay que trabajar y organizar una unión ejidal. Más que nada en ese tiempo [cuando se discutía la posibilidad de participar en el programa agrario del gobierno], yo hablaba poquito el español. En ese tiempo yo tenía como 25 años, no tenía mucho valor, tampoco mucha experiencia [por eso me preguntaba]: "¿le entro [o] no le entro?, ¿cómo será [el curso]?" Pero ya tenía yo el espíritu de querer hacer algo [porque] tenía la espinita de poder trabajar un poco más con la gente. En la catequesis yo me daba cuenta que nomás podía yo enseñarle a los niños y a la gente grande que quería aprender, pero si había un enfermo, si había un problema agrario, si había un problema de la comunidad, yo no podía ayudar, porque no tenía cómo ayudarles, cómo orientarles. Por eso tomé esos dos cursos que me ayudaron mucho, porque yo sentí que ahí es donde aprendí un poquito más para poder servir a la gente. Así al inicio de todo esto fui yo el que invitó a los compañeros a que nos uniéramos para el trabajo [y nos organizáramos]. Por eso ahorita tiene su trabajo la Unión de Ejidos Lucha Campesina.

Yo fui a aprender en la escuela con los maristas lo que decía la Biblia. [Aprendía también a] rezar, orar y a escuchar lo que decía la Biblia [pero también] aprendí muchas cosas [como] la talabartería, un poco la carpintería, los primeros auxilios y cómo hay que atender un enfermo; aprendí a jugar básquetbol que no lo sabía jugar, y me gustó mucho. En ese tiempo don Samuel estaba más joven, y yo recuerdo que jugábamos básquetbol con él. A veces él nos daba clase de Biblia, pero nunca nos habló de organización, nunca nos habló de nada [para organizarnos políticamente]. Nos hablaba de la libertad, del pueblo de Dios, pero de otras cosas nunca.

[Durante la preparación del Congreso Indígena de 1974] sí se habló del problema de la tierra. Yo fui coordinador del Congreso Indígena en la zona tojolabal. Recuerdo que en ese año de 1974 se empezó a organizar, desde Las Cañadas, a los comisariados ejidales, los agentes municipales, los comités ejecutivos agrarios y solicitantes de tierra. En ese tiempo no había, por parte del gobierno, servicios médicos, casas de salud en las comunidades,

no había ni un maestro tojolabal. Había maestro [sólo] en las comunidades más grandes como 20 de Noviembre, El Vergel, La Ilusión, Justo Sierra, Nuevo México. [Pero en las comunidades pequeñas como] Palma Real o Zaragoza no se tenía maestro. A Santa Rita Sonora yo fui de maestro comunitario. [En fin] sólo las comunidades más grandes tenían maestro, que iba dos veces a la semana y se regresaba [a la ciudad]. Bueno, decía que, en ese entonces, en el Congreso sí se habló duro [sobre] cuatro puntos: primero, la tenencia de la tierra; segundo, la comercialización; tercero, la educación, y, cuarto, la salud. Entonces don Samuel convocó [a] sus sacerdotes, sus misioneros [y] ahí salimos arriando nosotros, porque somos catequistas. [El Congreso] movió mucha gente para la fiesta [del natalicio de fray Bartolomé de Las Casas]. Fue muy bonito. Por ese movimiento mucha gente agarró las cosas para cumplir con los acuerdos del Congreso Indígena. Ciertamente había abandono en la atención agraria, en los precios de la comercialización, en la educación. [Por eso] se tuvo que trabajar más para darle cumplimiento a los acuerdos. Yo veo que muchos gobiernos han pasado y veo que la Iglesia es la que ha impulsado todo este trabajo. Y sí, tal vez fue un empujoncito de ellos [de la Iglesia] para [que] la gente [empezara a organizarse y solucionar sus problemas].

Como que en el congreso perdí el miedo de hablar con tanta gente, pues hablé ante 5 000 gentes en el auditorio y ante las autoridades, ante el obispo, ante mucha gente de México y de otras naciones. Perdí ese miedo y agarré el valor pa' seguir adelante.

Genaro Jiménez, de la Unión de Ejidos de la Selva

De mi comunidad [Cruz del Rosario] yo fui el único catequista que salió a estudiar. Entonces tenía 17 años. O sea, que cuando yo me meto a la organización [Tierra y Libertad],[32] ya era cate-

[32] Antes de que los pobladores de Cruz del Rosario fundasen en junio de 1979, junto con miembros de otros ejidos, la Unión de Ejidos de la Selva, la comunidad era parte de la Unión de Ejidos Tierra y Libertad.

quista. En San Cristóbal estuve tres meses en la capacitación de catequista. De hecho, aprendí algo de lo que decía el curita. A mí me gustó el taller de talabartería. Y, pues, hasta ahora todavía hago mis cinchos y algunas cosas de trabajo. Al terminar mi formación recibí mi credencial de catequista. Hay catequistas en la comunidad, por ejemplo, que entran [de] voluntarios sin que tengan una autorización como catequistas. [En cambio, yo] me seguí capacitando después en otros talleres.

¿Por qué decidí hacerme catequista? Bueno fue algún llamado de que no supe ni cómo. Al principio me invitaron a que yo fuera a capacitarme de catequista; pero el primer año mis padres no quisieron porque era muy joven. Los padres a veces lo hacen [es decir, no nos apoyan], no porque no quieran que nos capacitemos, sino que tal vez por cariño, porque no quieren que los abandonemos, [ya que] nos puede pasar algo adonde vamos a ir. Yo lo entendí muy claro, así que ese año no me fui.

Un año después me vuelven a invitar, y yo sí me decidí. Yo no supe ni cómo, pero en la misma iglesia, cuando se reunieron todos los de la comunidad, me paré y les dije: "en este año sí tengo que ir a prepararme". Y yo mismo les dije: "me mande mi papá o no me mande, yo me voy a ir". Y cuando yo me comprometí con la comunidad, vuelvo a ir con mis padres y se los comenté. Los dos se pusieron tristes porque vieron que ya no los iba a respetar. Pero yo estaba de plano firme en mi decisión. Pero cuando llegó el día para irme a la capacitación, vino mi padre y él mismo me fue a dejar a San Cristóbal. Después le agradecí mucho. Más tarde mis padres vieron que la verdad yo sí me decidí a ir a estudiar y [por esa razón] me apoyaron y me dieron después consejos: "que si estoy sirviendo, que si voy derecho, que vas a servir entonces a Dios" y que "Dios te ayude y que tu estudio lo termines". Y creo que eso fue lo que me ayudó, porque de los 62 catequistas que nos íbamos a preparar, al final de cuentas los que realmente nos quedamos fuimos 30; casi 32 regresaron. Se ve que no lo aguantaron. Entonces, el señor obispo me confirmó y me preguntó, como si fuera un juramento: "¿qué vas a hacer cuando llegues a tu comunidad?" Y, con un poco de temor, le contesté: "mi compromiso es enseñar en la comunidad". Él me contestó, enton-

ces, que yo iba a ser maestro. Y así fue, porque trabajé dos años como maestro y lo poquito que yo sabía lo enseñé.

Guadalupe Santos, de la Asociación Rural de Interés Colectivo-Unión de Uniones[33]

En este momento estoy caminando 48 años. Nací en la finca Santo Antonio, en Ocosingo. Allí fui a la escuela hasta el tercer año de primaria y ya no pude estudiar más. Como no teníamos parcela propia tuvimos que meternos en la selva. Pero allí estaba todo ocupado por los latifundistas, los finqueros. Entonces empecé a trabajar en el campo en San Francisco. Esto fue en 1970. Yo salí en 1971 de Ocosingo; tenía entonces como 15 años. Mi familia fue a los "nacionales" a refugiarse,[34] porque no teníamos tierra y la familia se abundó. Somos cuatro hermanos y cuatro hermanas. Salimos de Ocosingo porque todavía tenían mucha fuerza los finqueros y los rancheros que nos amenazaban, pues en la presidencia municipal tenían apoyo. Así que no podíamos invadir [sus tierras]. Entonces no había tanto apoyo del gobierno para solicitarle tierra, porque si lo hacías te metían a los [policías] judiciales; y, como nosotros no sabemos nada, por el miedo tuvimos que meternos a la selva a trabajar, pues ahí, como no hay dueño, se puede llegar y trabajar. Después se hicieron las gestiones para legalizar nuestro terreno.

Nosotros teníamos conocidos allá en la selva, en las comunidades Ibarra y La Garrucha. Fueron ellos los que nos dijeron que había [terrenos] nacionales todavía, porque ellos veían que nosotros estábamos sufriendo. Fuimos a verlos y a explorar, como quien dice, a ver cómo está [el lugar]: si hay suficiente agua, si hay suficiente terreno, si no hay puro cerro. Entonces nosotros lo

[33] Por razones de seguridad, el nombre de este informante, los lugares y las fechas relevantes de su biografía han sido modificados.

[34] Se refiere a las "tierras o terrenos nacionales", propiedad del Estado, que eran las zonas de colonización en la selva para campesinos, rancheros y finqueros.

vimos que es muy bueno el terreno, aunque no era igual a donde vivíamos antes. Entonces empezamos a hacer reuniones, avisamos a nuestra familia y platicamos qué es lo que íbamos a hacer. No todos en la familia querían irse, porque estaban muy hallados donde vivían, donde nacieron. Pero nos decíamos "qué vamos a hacer aquí, no hay dónde hacer milpa; mejor tenemos que irnos". Nos fuimos poco a poco, pero no todos: a veces van con cinco familias; otras van tres familias; al rato ocho familias; y ahí crecimos. Llegamos como 30 y creamos nuestra colonita para trabajar. Yo estaba muy chamaco. Ahí aprendí a trabajar.

Porque sabía un poco leer y hablar español desde cuando era chamaquito, me gustó entrar a ser ayudante del catequista que ya tenía su nombramiento por parte de la diócesis. Fui ayudante, con nombramiento, casi cinco años. Yo estudié en San Cristóbal y Bachajón. Así que nos legalizaron como catequista por el año de 1972. Entonces sí pude dar la comunión a la comunidad que me designó como su catequista. Ya después, el 19 o 20 de enero [de 1972] nos ordenó don Samuel.

A mí lo que me gustaba y me motivaba es ayudar a la gente, andar junto con la gente. Ése es mi objetivo, porque hay que saber unir a la gente. En muchas familias hay divisiones, hay pleito, hay problemas; y como yo ya tenía experiencia de cómo platicar con la gente, pues me quise hacer catequista. Y así fue no sólo en mi comunidad, sino también en muchas regiones y zonas de la selva. La verdad es que es mucha responsabilidad, pues tienes que estar ahí y hacer lo que te dice la comunidad; te tienes que portar bien con la gente. ¡Está cabrón!, porque si estás dando mal ejemplo, ellos dicen que mejor te sacan y ponen a otro, porque si no se vuelve puro relajo. En 1981 me nombraron *tuhunel*. Los *tuhuneles* tenemos que ayudar a los catequistas a predicar, tenemos que organizar reuniones con otros *tuhuneles.* En la comunidad no debe de faltar [la celebración] cada sábado y domingo, porque si faltas puede que haya personas que tienen necesidad, que tienen problemitas, por eso tienes que estar pendiente todo el tiempo ahí. ¡Es de veras una gran responsabilidad!

También participé en el Congreso Indígena, en donde se ha-

bló de cuatro temas, y se habló mucho también de las costumbres de nuestros antepasados. También empezamos a platicar un poco de lo que vamos a hacer para liberarnos y que no nos exploten tanto. Después yo fui delegado seis años de la Quiptic Ta Lecubtesel. Como comisariado ejidal, luché por el certificado de derechos agrarios. Ultimadamente me quedé aquí cuando me nombraron delegado de la ARIC-Unión de Uniones, y eso es más responsabilidad y más trabajo.

Todo ese pasado me dejó muchas cosas, porque yo, de por sí, no estudié en la escuela. En la Palabra de Dios aprendí a leer más y a hacer matemáticas, porque nos mandaban a estudiar. Luego conocí mucha gente, conocí líderes, conocí la diócesis, la parroquia. En la Unión de Uniones aprendí mucho también de la política y cómo está el sistema y cómo funciona el gobierno; cómo nos están explotando y cómo nos tienen marginados. Allí conocí a muchos líderes y asesores.

En el EZLN empecé a participar en 1987, cuando se me acercaron [los guerrilleros] y empezamos a platicar.

Los asesores políticos de las organizaciones campesinas: su función organizacional y su concepción política

> *Una militancia política no es una iglesia mística en la que todo se sostiene, sino un trabajo cotidiano, que no redime de una vez por todas a la Tierra y que está expuesto a errores pero dispuesto a corregirlos.*
>
> Claudio MAGRIS

De origen universitario, principalmente de centros de estudios superiores como la Escuela Nacional de Agricultura en Chapingo, la Universidad Autónoma de Nuevo León y la Universidad Nacional Autónoma de México,[35] y con experiencia en la actividad po-

[35] Sobre los orígenes sociales y políticos de estos activistas políticos de la "izquierda social", véanse De Vos (2002, pp. 254-263), Legorreta Díaz (1998,

lítica izquierdista, los asesores de las organizaciones campesinas fungían como ideólogos, promotores de proyectos productivos y sociales y consultores especializados. En tanto ideólogos, ofrecían a las organizaciones y a las comunidades campesinas un proyecto político que consistía en la formación de un poder popular autogestivo, algo muy parecido, creerían los tojolabales, al "anhelo de autonomía" de los indígenas liberados de la finca. Éste era el principio ideológico que orientaba, justificaba y jerarquizaba todo plan de acción posterior. En las palabras de un ex líder campesino: "La idea de no trabajar con el PRI era, precisamente, porque los asesores nos decían que no lo hiciéramos" (entrevista con Guadalupe Santos, ex líder de la ARIC y ex zapatista, 7 de julio de 2003). Como promotores, los asesores proponían a los indígenas la realización de proyectos sociales (creación de escuelas o centros de salud) y productivos (comercialización de café, créditos para la explotación ganadera). De la Iglesia, los campesinos habían aprendido que tenían derechos, pero desconocían, en realidad, qué se podía lograr con ellos y cómo hacerlos efectivos. Los candentes debates del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas les ofrecieron una idea concreta y práctica del significado y el contenido de esos derechos: salud, educación, comercio, producción. Dado que la organización material del congreso había sido responsabilidad de los activistas políticos por encargo expreso del obispo de San Cristóbal,[36] no fue entonces casualidad que

pp. 62-69 y 94-109) y García de León (2002, pp. 174-177 y 190-199, con especial atención en las notas correspondientes al final del libro).

[36] El evento de 1974 fue preparado con el involucramiento masivo de las comunidades indígenas del estado, exceptuando a los zoques (sobre esto último véase Lisbona, 2005). Gracias a ello las comunidades convivieron intensamente, se conocieron y escucharon, intercambiaron experiencias y puntos de vista, descubriendo así sus problemas comunes. Todo ello fue sistematizado y presentado como materia de discusión y resolución en el congreso. En retrospectiva, fue una etapa de rara cooperación armónica entre la diócesis y los brigadistas de la Unión del Pueblo y de Política Popular, en la que la primera puso a su disposición la infraestructura catequística y su capacidad de convocatoria entre los pueblos indios, y los segundos ofrecieron su talento organizativo y político. Sobre el tema, consúltese Juan González Es-

los primeros proyectos de las organizaciones campesinas —que se formaron después en la región (y gracias a la perseverancia de estos mismos activistas para darle continuidad a las "conclusiones" del congreso)—, asumieran estas demandas en su lucha. Por último, como consultores especializados los asesores ofrecían su conocimiento experto a las organizaciones en materias como agronomía, asesoría legal, negociación política, relaciones públicas o manejo de instrumentos financieros. Además de las tres funciones que cumplían para las organizaciones campesinas, los asesores ponían a disposición de éstas un rico abanico de contactos con instituciones públicas (universidades), "ONG", así como con funcionarios públicos, que los conectaban a una red de cooperación que podía facilitar la consecución de sus objetivos. "Gracias a los mismos compañeros de otras organizaciones y a los asesores, logramos tener una relación con los de la Universidad de Chapingo, en donde ofrecieron todo el respaldo, el apoyo para la comida y el hospedaje para las comisiones que íbamos [a la ciudad de México a arreglar la gestión de la carretera]" (entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003). En fin: su presencia era indispensable para la existencia de las organizaciones campesinas. Sin sus propuestas, análisis, métodos de organización y trabajo y su disposición para enseñar y compartir su conocimiento y experiencia en las asambleas campesinas, la constitución y el funcionamiento de las organizaciones campesinas hubieran sido algo improbable o, al menos, más difícil de alcanzar con el notable grado de autonomía que alcanzaron frente al gobierno y sus organismos corporativos.

Para los asesores y activistas sociales de tendencia ideológica maoísta que cooperaron decisivamente para construir las organizaciones campesinas en las cañadas tojolabales, en particular, y en la Selva Lacandona, en general, el objetivo de su quehacer político directo con las "masas" populares consistía en "crear un vínculo entre organizaciones campesinas, sindicatos y grupos populares [para formar] un gran movimiento de masas [con el fin de]

ponda, "Movimiento Campesino. Del Congreso Indígena a la insurrección zapatista", en Gall (2001), y García de León (2002, pp. 166 y ss.).

democratizar el país tomando el poder por la vía legal". Ciertamente, la vía armada no la descartaban de antemano; sin embargo, a diferencia de, por ejemplo, la Liga 23 de Septiembre y sus estrategias de guerrilla urbana o de Lucio Cabañas y su guerrilla rural, los maoístas pensaban que la opción por el recurso de las armas "no tenía que ser una decisión nuestra [es decir, de los asesores], sino, en última instancia, una decisión de las masas" (entrevista con René Gómez, ex asesor de la Unión Ejidos de la Selva y la ARIC-Unión de Uniones, 11 de agosto de 2003). Al respecto abunda Tere García, ex asesora de Tierra y Libertad:

> La Unión del Pueblo era una organización clandestina con un planteamiento revolucionario para tomar el poder a través de generar bases sociales de apoyo. La idea era que la gente se apropiara de las formas de organización a través de la "concientización de las masas" en un proceso lento que llamábamos "guerra popular prolongada". Pensábamos que el trabajo político se tenía que hacer en el campo por las particularidades de México, pues era imposible seguir el marxismo-leninismo en la cuestión de que eran los obreros los que tenían que constituirse como la vanguardia revolucionaria. Creíamos que teníamos que llevar la lucha popular prolongada de la periferia al centro, del campo a la ciudad. Nuestros esfuerzos se encaminaron a Chiapas, porque el Comité Central vio que en el sureste del país había mucho mejores condiciones para crear esas bases sociales, ya que existían condiciones geográficas, de marginación, grupos con mucha sensibilidad y, una cosa importante que no veíamos claro entonces pero que ahora explica muchas cosas, no había Estado, lo que generaba condiciones muy propicias para poder hacer nuestro trabajo político. Para ganar su confianza, los activistas de la Unión del Pueblo llegábamos con la gente a trabajar buscando estar inmersos en sus problemas y ayudando a resolverlos. En esa época, casi todas las organizaciones de izquierda eran clandestinas, pero Política Popular rompe con ese mito, pues nos cuestiona: "¿ante quiénes somos, en realidad, clandestinos?" Y era verdad: los cuerpos de seguridad del Estado sabían de nuestra existencia y hasta seguramente nos tenía infiltrados y bien vigi-

> lados; así que el mito de la clandestinidad sólo nos hacía invisibles ante las masas. Entonces nos planteamos un trabajo mucho más abierto y directo con la gente [entrevista, 21 de octubre de 2004].

Así, entonces, los maoístas anteponían la organización del movimiento de masas a la violencia revolucionaria. No sólo su radicalismo democrático, es decir, su convencimiento en el poder autogestivo de las masas, sino también su conciencia de las características particulares del sistema político mexicano (no equiparables al autoritarismo excluyente y oligárquico de Guatemala, El Salvador o Nicaragua), obligaba a los brigadistas maoístas a encontrar formas alternativas de lucha popular.[37]

Los activistas políticos sabían, de antemano, que el trabajo de concientización y organización de las masas no era fácil, pues pretendían trascender nada menos que la "cultura caciquil" de las organizaciones populares. "Lo que queríamos era una organización definitivamente democrática, donde las decisiones se tomaran por la mayoría" (entrevista con René Gómez, ex asesor de la Unión Ejidos de la Selva y la ARIC-Unión de Uniones, 11 de agosto de 2003). Pero ¿cómo lograr tal propósito en la Lacandonia y con grupos sociales que desconocían formas sofisticadas de organización social y política, herederos de prácticas políticas autoritarias y patrimonialistas? Como veremos más adelante con mayor detenimiento, el trabajo de los asesores y activistas políticos se abocó, por eso, a desarticular lo que consideraban el origen de los privilegios de catequistas y líderes de las organizaciones y quebrar, así, las tendencias autoritarias que prevalecían en la convivencia política de las uniones ejidales. En efecto, en lo que denominaban "curso democrático", la información y el conocimiento se abrieron a todos los miembros de la comunidad ejidal para lograr que "mandase" la asamblea y no el comisariado. De tal suerte, se intentaba modificar la cultura y la actitud pasiva imperante en las comunidades

[37] Sobre las corrientes y diferencias ideológicas y estratégicas entre los maoístas, véase Legorreta Díaz (1999), en particular la segunda sección del primer capítulo.

con el fin de fomentar, mediante mayor transparencia y fiscalización en el ejercicio del poder, su participación más activa en los asuntos concernientes a todos.

El involucramiento de la comunidad ejidal en los proyectos colectivos de las uniones ejidales implicaba la ardua labor de educar y capacitar a los campesinos para que, con base en un conocimiento sólido,[38] pudieran enfrentar de mejor manera las negociaciones y, como era costumbre, los abusos de las autoridades públicas y de organismos paraestatales como Inmecafé.

> [El método de trabajo y discusión para alcanzar el consenso en la asamblea] se aprendió con la ayuda del asesor. El asesor siempre nos daba talleres, sacaba dos o tres gentes de cada comunidad. Nos reuníamos para que aprendiéramos cómo sacar acuerdos y cómo hacer nuestras propuestas. Pero, principalmente, el asesor nos ayudaba a preparar las comisiones, porque en ese tiem-

[38] "Empezamos a ver la posibilidad de un convenio de comercialización con el Instituto Mexicano del Café. El convenio incluía las entregas programadas de café, apoyo a transporte y capacitación a la gente, porque, a la hora de hacer la entrega del café, los encargados de la operación los pillaban, los engañaban diciéndoles que tenía mucha humedad y estaba mal su café. De esta manera, les descontaban mucho [de sus posibles ganancias]. [También sucedía que] llegaban a entregar su café y estaban ocho días allí esperando a que les recibieran el café. Entonces llegaba el coyote, que ya estaba de acuerdo con el del centro del sector, y les decía: 'sabes qué, pues ya vete, yo te compro tu café'. Y como los campesinos se aburrían y se hartaban de esperar, aceptaban vender [su producto en condiciones desventajosas]. El convenio con el Inmecafé incluía apoyo con el 50% de flete aéreo, 100% de transporte terrestre, incluso de apoyo con flete de mulas en caso de que fuera necesario. Además, se convenía en las entregas programadas de café, o sea para que no hubiera aquello de que 'no hay lugar'. Así no había pretexto para recibir su café. Entonces, era importante la parte de las entregas y la capacitación a la gente de las propias comunidades, para que no los engañaran con que la humedad o con que estaba muy mal su café, y, además, para que la gente sintiera que preparaba bien su café, o sea, le diera buen secado, le diera un buen lavado, haciendo todo el ejercicio lo mejor que pudiera para no tener problemas" (entrevista con René Gómez, ex asesor de la Unión Ejidos de la Selva y la ARIC-Unión de Uniones, 11 de agosto de 2003).

po también nosotros teníamos muchos miedos. En el caso de ir a hablar, por ejemplo, con la gente de los señores funcionarios, como campesinos, teníamos miedo, y cuando nos amenazaban [los servidores públicos], nos callábamos y ya no queríamos hablar. Entonces, lo que hacían los asesores era ayudarnos a quitar el miedo. Vamos a suponer: yo soy el delegado y voy nombrado a la institución para entregar el proyecto; y el asesor va aquí atrás, y yo voy adelante. Entonces, cuando en alguna cosa nos atoramos [en la negociación con el funcionario], nosotros, las comisiones que estamos adelante, proponemos salir para discutirlo afuera. Entonces, discutimos duro con el asesor y los compañeros, y decimos: "mira, hay esto"; "es que yo le entendí así"; "es que me quieren atarantar ustedes". Y el asesor nos aconsejaba cómo continuar. Así, ya llevamos un acuerdo de lo que vamos a hacer, pero el asesor nada más está atrás empujándonos. Tiempo después ya pudimos hasta nosotros solitos, como decía un curita, pues no importó que se fueran los asesores, porque ya nosotros mismos seguimos luchando porque aprendimos. A nosotros, como parte de la organización, nos ayudó muchísimo ese trabajo [de los asesores], porque nos prepararon desde la base. Y ahora nosotros, los más viejos, decimos: "hay que iniciarlos nuevamente [a los jóvenes], recordar la historia para que nuestros hijos aprendan a discutir y aprendan a defender los derechos que nos corresponden. Si no lo aprenden, va a ser como otros, que después truenan y allí se acaban [entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003].[39]

Otro de los métodos de trabajo de los maoístas era el denominado "pretextos y objetivos": por ejemplo, "la comisión de café era un pretexto para lograr el propósito de que la gente se organizara" (entrevista con René Gómez, ex asesor de la Unión Ejidos de

[39] Esta transmisión de la experiencia se hace, como es natural, de manera oral; pero también hay un intento de los campesinos de Cruz del Rosario, miembros de la UES, de sistematizar su historia de manera escrita y pedagógica. Un ejemplo de ello es el documento "Preguntas históricas de cómo empezó y cómo seguimos en nuestra lucha", ejido Cruz del Rosario, Las Margaritas, Chiapas, 22 de marzo de 2001.

la Selva y la ARIC-Unión de Uniones, 11 de agosto de 2003). El objetivo primario de la organización de las masas suponía establecer las condiciones que les permitieran resolver sus problemas cotidianos, cuyos orígenes estaban más allá del estrecho ámbito comunitario. Por eso, era necesario hacerlo mediante una política de "alianzas", es decir, entablando relaciones políticas, mediante movilización contestataria y negociación, con fracciones y grupos gubernamentales y de la clase política, generalmente federales, que de alguna manera simpatizaban o tenían algún interés en cooperar con las organizaciones campesinas. La concepción de las alianzas implicaba el reconocimiento de que el gobierno y el aparato estatal no eran monolíticos y que, por tanto, en su interior se daban luchas entre los diferentes grupos políticos y burocráticos que podrían ser aprovechadas para avanzar, mediante la política de los "pretextos", en la organización de las masas. De esta manera se lograban evitar, en gran medida, las constantes represiones gubernamentales que sufrían otras organizaciones más proclives a la confrontación política violenta, como la CIOAC, que padecería el asesinato de varios de sus líderes justamente en la misma zona de las cañadas tojolabales y en el marco de la lucha por objetivos políticos semejantes a los de las organizaciones campesinas maoístas.[40]

Seguidores de las doctrinas maoístas, los asesores y activistas políticos rechazaban la creación o vinculación con partidos políticos, porque éstos beneficiaban sólo a sus dirigencias y burocracias. Su opción era por las masas, es decir, por la educación de los campesinos en prácticas de construcción de poder popular, de tal suerte que éstas se organizasen para definir y resolver sus problemas autónomamente. En este sentido, los asesores seguían una estrategia militar adaptada a la política: analizar las situaciones concretas de conflicto en las que se encontraban haciendo hincapié en la "correlación de fuerzas" entre los adversarios. Así, se desarro-

[40] "Yo estoy convencido", afirma el ingeniero René Gómez en entrevista, "que es mejor [nuestro método que] la confrontación [violenta]. Es muy fácil poner en riesgo a la gente y que la maten o que la metan a la cárcel. Como yo decía: 'los asesores ponen las ideas y los campesinos ponen los muertos'. Nosotros nunca fuimos irresponsables en ese sentido" (11 de agosto de 2003).

llaban tácticas para aumentar las propias fuerzas y debilitar o neutralizar las del oponente con el fin de poder negociar con éste en mejores condiciones de presión. Mientras los campesinos luchaban y se movilizaban por cuestiones concretas (la construcción de una carretera, créditos para la producción ganadera, comercialización del café), los asesores ayudaban a transmitir el conocimiento de la autoorganización popular.

Sin embargo, el proyecto ideológico de la autogestión radical de las masas chocaba con la dureza de la realidad. Si bien es cierto que los esfuerzos de los asesores políticos estaban empeñados en que la organización campesina funcionase democráticamente —como una "pirámide invertida", rompiendo la lógica de la vanguardia iluminada y de la burocracia partidista—, ni las masas campesinas ni los "líderes naturales" cumplían con las enormes expectativas que los maoístas ponían en ellos. En efecto, el nivel educativo o, si se prefiere, la ignorancia de los campesinos tojolabales, producto de la pobreza sistemáticamente fomentada por el orden social de dominación al que estaban subordinados, impedía que en la práctica asumieran las tareas revolucionarias que se les encomendaban; en consecuencia, se mantenía su dependencia real tanto de los agentes de pastoral como de los asesores. Las grandes decisiones sobre los proyectos productivos y las luchas políticas —se confesaban los activistas en privado con cierta contrariedad— no podían ser tomadas por campesinos apenas alfabetizados y peor informados, a pesar de que existía el compromiso serio por parte de los asesores de "compartir" la información e involucrar a las asambleas ejidales en la definición de los problemas y la decisión del curso de acción por tomar. "En aquel tiempo el asesor nos planteaba las posibilidades de proyectos y que las bases analizaran cómo van a ser los avances de los proyectos. Después de la discusión, nos decía que trajéramos la respuesta de cuál proyecto sí nos conviene y cuál no" (entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003). Tenían que ser, entonces, el estrecho círculo de los asesores y algunos cuantos líderes los que en realidad asumiesen la responsabilidad de la planeación, la decisión y la dirección de los proyectos organizativos, así como los que delinearan la concepción política que sustentaba el trabajo organizativo. Los asesores políticos

> fueron los que ejecutaron ya los proyectos específicos y completos de las organizaciones [campesinas] como una orientación deliberada. Además, ellos estimularon y ayudaron a la formación de la Quiptic, después de Lucha Campesina y, luego, Tierra y Libertad en la selva, y otros grupos en otras partes del estado, por ejemplo en la zona ch'ol y la zona tzotzil [entrevista con José Juárez, asesor de la Unión de Ejidos de la Selva, 9 de agosto de 2003].

Lo anterior no significa que las iniciativas propuestas fueran impuestas por los asesores a las comunidades, pues éstas eran las que, en asamblea, decidían asumir, o no, el proyecto como propio. Sin esta aceptación consciente, ningún proyecto hubiera sido realizado.

Con su trabajo y su compromiso, los asesores y activistas políticos se habían ganado el respeto, el reconocimiento y la estima de los líderes campesinos y sus comunidades. Aunque es posible que los campesinos no alcanzaran a atisbar la verdadera dimensión de su función para las organizaciones campesinas, sabían que su esfuerzo era indispensable para éstas: "sin los asesores", comenta Genaro Jiménez, de la Unión Ejidos de la Selva, "se hubiera acabado todo y habríamos dejado [el trabajo de organizarnos]". Su asesoría les brindaba la confianza de que podían contar con sus conocimientos para enfrentar los diversos problemas de los ejidos. Al respecto, el mismo dirigente afirma:

> [tras la crisis de Tierra y Libertad, cuya división implicó la creación de la Unión Ejidos de la Selva], uno de los asesores nos ofreció su apoyo y asesoría. [Por esta razón], nosotros nos sentimos más seguros y [eso] nos dio fuerza nuevamente, [porque pensamos] que no estábamos solos y que nuestra posición [con respecto al conflicto interno] no estaba tan mal [es decir, equivocada] [entrevista, 9 de agosto de 2003].[41]

[41] En ocasiones, la relación entre asesores y asesorados podía adquirir ciertas características de lealtad que se manifestaban en un aprecio que iba más allá del reconocimiento del servicio político prestado, porque su compromiso los ponía en riesgo de ser perseguidos y encarcelados por el gobierno que,

La dialéctica del "servir sirviéndose": conflictos entre líderes campesinos, asesores políticos y agentes de pastoral

El proceso de formación de liderazgos campesinos durante la etapa de la lucha por el reconocimiento del ejido ha estado marcado profundamente por la historia tojolabal. Durante el "baldío", la forma principal de organización de la vida colectiva diaria fue dictada por el finquero mediante mecanismos de subordinación, coerción y privilegios con los que se operaba en el latifundio para mantener la obediencia y la lealtad de los tojolabales hacia este peculiar orden de dominación patrimonial. Tras la ruptura del sistema de producción hacendario y la colonización de la selva, los tojolabales libres inventaron formas de organización colectiva para lograr sobrevivir en un entorno físico agresivo y desconocido. Esta cooperación rudimentaria y elemental se hizo más compleja e institucional a la hora de enfrentar el problema del reconocimiento legal de la propiedad colectiva. La ley agraria exigía la definición de posiciones de autoridad (comisariado ejidal) entre los peticionarios para poder iniciar el procedimiento correspondiente, lo que dio inicio a un proceso definitivo de diferenciación social que coincidió con la formación de comisiones encargadas de las gestiones oficiales.[42] Debido al trato constante con las autoridades agrarias y el mundo ladino, los candidatos designados para asumir los "nuevos roles sociales" se vieron ocupando, de manera involuntaria, una posición social de dirección. Sus incipientes experiencia y conocimiento del trámite agrario los convirtieron, en sus comunidades, no sólo en "expertos", sino, también, en agentes ahora indispensables para realizar esa tarea. El problema no radicaba en la

en medio de la represión contra las organizaciones combativas y opositoras, los acusaba de ser "agitadores comunistas" y "guerrilleros" que "levantaban a los campesinos". "Le agarramos un cariño a Nacho Simón [uno de los primeros asesores de la Unión Ejidos de la Selva], porque la lucha de él coincidió con nuestras necesidades, y [hasta quisimos ponerle] 'Ignacio Benavides' a la sociedad" (entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003).

[42] Sobre el tema, pero en la región fría tojolabal, consúltese Van der Haar (2001).

existencia de dicha posición de autoridad, sino en que, al no haber una distinción entre la persona y el rol y el estatus de autoridad que asumía debido a la ausencia de subsistemas comunitarios diferenciados y autónomos, se generó un cuasi monopolio de tales posiciones de autoridad y la configuración de un "liderazgo patrimonialista" con la capacidad de crear relaciones clientelares y administrar privilegios según su arbitrio. Estas condiciones no variaron mucho por la labor de los agentes de pastoral. Al contrario, la diócesis, como veremos después, contribuía a legitimar los privilegios de su autoridad.

Ésta era la situación que encontraron los activistas y asesores políticos cuando trabaron relación con el mundo tojolabal de la selva. La organización de la autoridad ejidal en la *civitas christi* colisionaría, más tarde, con el proyecto político de democratizar la vida colectiva tojolabal como el paso fundamental para conformar la *comunidad republicana de masas*. La "costumbre" de los ejidos consistía en que los miembros del comisariado decidieran autoritariamente todo lo concerniente a los asuntos públicos. Para los "asesores", las autoridades ejidales (conformadas, generalmente, por los mismos catequistas) tenían rasgos caciquiles que bloqueaban las posibilidades del nuevo proyecto comunitario que trataban de introducir entre los campesinos tojolabales.

Los líderes fundadores de las organizaciones campesinas entendían su liderazgo como responsabilidad por el servicio a sus "pueblos". Sentían un profundo orgullo por haber sido capaces de formar y mantener las organizaciones que fungían de "vehículos de desarrollo" de sus comunidades. Es cierto, entonces, que eran "servidores" de su comunidad y asumían con especial celo las "cargas del cargo". Sin embargo, no es menos verdadero apuntar que, de igual manera, se servían de sus comunidades en beneficio propio. Así pues, su liderazgo era ambivalente, ya que por un lado promovía la organización y participación de la comunidad y, por el otro, se volvía una fuente de privilegios que sabían utilizar muy bien al ubicarse en un punto intermedio entre los agentes de pastoral y los asesores y activistas políticos. Gracias a ello ampliaban, de modo considerable, su radio de autonomía personal frente a estos dos grupos. Para ambos, los líderes eran su "vínculo con la

comunidad", la cual los respetaba y reconocía como "sus" autoridades y su "medio" de relación con el mundo extracomunitario y con "Dios". A los ojos de sus compañeros campesinos, su figura era una suerte de "protector" que garantizaba el bien común. Esta opinión y la lealtad hacia tal figura alimentaban, por tanto, el poder de los líderes.[43] En este sentido, ante el deficiente o nulo conocimiento del tojolabal, los agentes de pastoral y activistas políticos dependían de la traducción (y autorización) de los líderes tojolabales, así como de las tareas catequísticas y administrativas *in situ* que ellos mismos no podían realizar cotidianamente. El comportamiento de los catequistas y líderes de las organizaciones campesinas era, por tanto, una mezcla de cacicazgo y de un sentido profundo de "responsabilidad por su pueblo": junto al abuso y el privilegio personal cohabitaba el interés sincero de resolver los problemas colectivos. El suyo era un "liderazgo patrimonial" caracterizado tanto por el cumplimiento de una función indispensable dentro de las comunidades, como por el establecimiento de lealtades personales que redituaban en el beneficio de los líderes y catequistas y en el fortalecimiento de su estatus y rol de dirección.

¿De qué tipo de privilegios hablamos? No eran de carácter monetario sino de orden más bien simbólico con consecuencias materiales políticas: aumentaban su prestigio y su capacidad de influencia sociales, a la par que reaseguraban la generación de condiciones para mantenerse en posiciones de mando (religioso, civil y político).[44] Por ejemplo, con el pretexto de la asistencia a cursos de catequesis en San Cristóbal o Comitán (o de formación política, preparados por los maoístas), los catequistas (o los líderes campesinos)

[43] El ejercicio del liderazgo patrimonial entre las comunidades y organizaciones campesinas tojolabales sería una de las causas de las constantes rupturas y divisiones dentro del movimiento campesino de la región. Al ver amenazados su poder e influencia (ya sea religiosos o políticos) dentro del ejido o la organización campesina, muchos líderes fundaban una nueva organización o cambiaban de confesión religiosa, llevándose consigo a sus leales.

[44] Entre estos privilegios pueden contarse, asimismo, los beneficios que conseguían para miembros de su familia: becas de estudio, viajes al extranjero acompañando comisiones, oportunidades de capacitación en talleres organizados por las ONG o la misma Iglesia, entre otros.

informaban a la asamblea de su ejido que los agentes de pastoral habían dispuesto determinadas fechas para la reunión, por lo que solicitaban su autorización para poder asistir al encuentro, justo en la época en que se realizaba el trabajo colectivo más arduo de rozar el terreno o sembrar la tierra. Mientras que a los agentes de pastoral les comunicaban que la asamblea había decidido que los cursos deberían tener lugar en tales fechas. También sucedía que, al llegar a las escuelas de catequesis, los participantes solicitaban a los curas, monjas o hermanos ayuda económica para sus gastos, argumentado que su comunidad no había podido sufragarlos, cuando la costumbre era la cooperación colectiva para viáticos y peajes de los catequistas.[45] Los "brigadistas" políticos detectaron este tipo de irregularidades, tendientes al caciquismo, en el comportamiento de los líderes naturales de las comunidades y organizaciones. No obstante, su denuncia generaba conflictos con los implicados en las arbitrariedades y los mismos agentes de pastoral, para quienes los catequistas y líderes eran "automáticamente democráticos" por el simple hecho de ser indígenas. Debido a lo anterior no querían ver, o minimizaban, los abusos, privilegios y autoritarismos de los catequistas y líderes ejidales y organizacionales. Por su "bondad natural", aducían, "el tojolabal" era incapaz de abrigar otras intenciones diferentes a las del servicio a su comunidad. Y si, dado el caso, había visos de corrupción por el ejercicio inadecuado del poder comunitario, ello no era sino resultado de la influencia negativa de la finca y el mundo ladino, que había que extirpar

[45] "La asamblea te manda con la comisión, pero no es todo el tiempo; a veces, [si sales a la ciudad], te mandan un mes o mes y medio; si es en la región, cada 15 días; y si es en la comunidad, cada ocho días. Cuando te quedas [en la comunidad] puedes trabajar la tierra con tu familia y ver cómo está tu milpa, tus frijolares y lo que tenés que hacer. A veces, cuando es el tiempo de siembra de maíz y hay comisión muy urgente, la comunidad te va apoyar, porque uno no se va solito a viajar, sino se va a trabajar por bien del pueblo. Nosotros vamos a resolver su trabajo, por eso va la gente a ayudarte. Eso sí, no hay nada de sueldo, pero si el trabajo es en Tuxtla, los ejidatarios tienen que dar la cooperación para el transporte y la comida. Eso sí es indiscutible, porque [de otra forma] no se puede" (entrevista con Guadalupe Santos, ex líder de la ARIC y ex zapatista, 7 de julio de 2003).

regresando a las "raíces" indígenas. Desde el punto de vista de los asesores y activistas políticos, la Iglesia "prohijaba", en vez de combatir, las "prácticas caciquiles" de los campesinos. La respuesta que recibían de los religiosos ante los abusos innegables, a veces hasta para ellos mismos, consistía en que "todo lo malo lo han aprendido de Occidente, por eso en la medida en que les fortalezcamos su autoestima y la valoración de su cultura, todo eso irá desapareciendo" (entrevista con Carmen Legorreta, ex asesora de la ARIC-Unión de Uniones, 13 de enero de 2004).[46]

Al analizar esta situación "socialdemócrata", los asesores y activistas políticos empezaron una estrategia para desmontar los privilegios "caciquiles" mediante la "socialización de la información". En otras palabras, suspendieron los cursos de (in)formación fuera de la selva dirigidos a los líderes y empezaron a ofrecerlos en las comunidades con la participación de la mayoría. Sabían, pues, que el monopolio del conocimiento y la información que ejercían los

[46] Por ejemplo: "el trago" y la "brujería", que entonces eran dos de los problemas sociales más comunes entre los tojolabales y los demás indígenas, no serían propios de la costumbre indígena sino medios de dominación occidentales. "Desde la reflexión que hemos hecho en la teología india, el trago no es una [costumbre] cultural. Bueno, sí es cultural en cuanto que es una bebida sagrada que debe tomarse poco, pero no para emborracharse, para ponerse 'bolos'. Porque, de acuerdo con el mito de Quetzalcóatl, éste fue alimentado por un maguey y, gracias a ello, vivió. La costumbre realmente indígena era que aquel que abusaba del trago tenía que ser asesinado, porque estaba abusando de la bebida sagrada. Entonces tener que ponerse borracho no es tradicional, no es una costumbre cultural indígena. Esto vino realmente de las fincas para mantenerlos dentro de la dominación, porque tenerlos borrachos hacía que su deuda creciera continuamente. Y la brujería tampoco es parte del mundo indígena, sino vino de Europa a través de la evangelización" (entrevista con Genaro Torres, hermano marista de la Misión de Guadalupe, 3 de febrero de 2004). La elaboración intelectual de esta imagen romántica y *des*conocedora de los tojolabales se puede encontrar, por ejemplo, en el trabajo filosófico-lingüístico de Carlos Lenkersdorf (2002), quien entonces se hallaba muy cercano a la diócesis de San Cristóbal y al trabajo pastoral de La Castalia y era, además, un activo promotor de la organización política en la región tojolabal, en donde los campesinos lo recuerdan con aprecio.

líderes se traducía en privilegios en el acceso a las posiciones de mando y dirección dentro de las comunidades y de las organizaciones. La "muerte a la socialdemocracia", como decían, no era una faena fácil, porque se tenía que iniciar con lo fundamental: enseñar a los campesinos a leer y escribir, lo cual suponía un proceso muy largo de aprendizaje para que las "masas" pudieran asumir colectivamente la democratización de su vida social y política. "Nosotros estábamos muy claros de que no nos interesaba reproducir formas de organización caciquiles" (entrevista con René Gómez, ex asesor de la Unión Ejidos de la Selva y la ARIC-Unión de Uniones, 11 de agosto de 2003).[47]

Conscientes de la existencia de estos "vicios", los asesores políticos instrumentaron una serie de mecanismos colectivos de control. Por ejemplo, en las asambleas regionales de las organizaciones campesinas, los "delegados" tenían que presentar por escrito los "acuerdos de la asamblea ejidal" para verificar que la "palabra" de los representantes correspondiera con los hechos. Lo anterior implicaba la introducción, por parte de los asesores, del aprendizaje colectivo de la conducción, ya desde el nivel ejidal mismo, del "orden del día", de la forma en que se "instala una asamblea", de la redacción del "acta de acuerdos" y de la validación de ésta por

[47] Aunque el análisis de los asesores y activistas políticos era certero, la estrategia de confrontación directa y abierta con los catequistas y líderes indígenas resultó contraproducente, pues el intento de democratizar las prácticas políticas comunitarias y organizacionales derivó en una ruptura con la Iglesia y, en consecuencia, en su expulsión de los ejidos (sobre el tema véanse Tello Díaz [2000, pp. 86 y ss.], y Legorreta Díaz [1999, pp. 109 y ss.]). "Creo que fue un intento con buena intención", dice René Gómez, "pero mal planeado". La consecuencia es que "ellos se quedaron solos, la gente se quedó sin asesores y la Iglesia, que sí sabía qué es el Evangelio, no estaba preparada para resolver problemas de la tierra, la cuestión de la producción, el café, el ganado. Entonces [los líderes] no hallaron qué hacer y [al mismo tiempo] tenían la presión de las mismas comunidades" (entrevista, 11 de agosto de 2003). Lo significativo de la "expulsión" de los asesores de la selva, aunque puede verse como una anécdota, consiste en que, a la larga y por otras vías, sí lograron introducir mecanismos de control para hacer más transparente y democrática la vida organizativa y comunitaria.

medio de las firmas o huellas digitales de los asistentes. Todo con el "fin de evitar que el delegado mintiera a la asamblea de delegados". Otro mecanismo de control fue la rotación obligatoria de las posiciones de autoridad en las comisiones. Asimismo, por su falta del dominio del tojolabal o el tzeltal y por el hecho de que no todos los presentes entendían el español cuando ellos intervenían, los asesores políticos solicitaban a alguna persona de su plena confianza la traducción simultánea del debate en las asambleas regionales, para cerciorarse de lo que "habían informado las autoridades" y si lo habían hecho "de manera completa y correcta" (entrevista con Carmen Legorreta, ex asesora de la ARIC-Unión de Uniones, 13 de enero de 2004). De esta forma la asamblea tenía que tomar las decisiones y fiscalizar el trabajo de los comisionados procurando lograr mayor transparencia en su desempeño. Ahora bien, el objetivo de los asesores no era simplemente la implantación de métodos de vigilancia del quehacer de los dirigentes indígenas, sino, sobre todo, propiciar el desarrollo de prácticas democráticas y autogestivas entre los campesinos. Con ello pensaban que contribuían a la construcción de un "poder popular" por las mismas "bases" y a la transformación de la "cultura política" dominante en Las Cañadas.

Las relaciones entre líderes campesinos, agentes de pastoral y asesores políticos se engarzaron de tal forma que constituyeron una "figuración social de interdependencia" (Norbert Elias); es decir, un entramado de relaciones que vinculan a los actores entre sí, de tal manera que sus intenciones y acciones se ven constreñidos según la estructura de la figuración, obligándolos a comportarse de determinada manera —una que no asumirían si estuvieran libres de las interdependencias en las que se encuentran—. En este sentido, las figuraciones a las que se hallan ligados definen el radio de libertad de las decisiones y acciones individuales. Ahora bien, todos estaban en favor del "servicio" del pueblo; sin embargo, sus intereses, proyectos y métodos variaban de modo considerable. Ante la dinámica de la figuración social que el proceso ejidal, catequístico y organizacional fue adquiriendo, los asesores y activistas políticos tenían, objetivamente, posiciones e intereses distintos a los de los líderes locales y los agentes de pastoral. Por

un lado, los dirigentes campesinos buscaban consolidar su posición social y los privilegios inherentes a ésta; mientras que los agentes de pastoral veían en sus "cuadros de catequistas" la expresión de la autonomía y la concientización de la comunidad indígena como *civitas christi*, así como la garantía de la presencia e influencia eclesiales en las cañadas tojolabales frente al reto evangélico. Por el otro lado, los asesores y activistas pretendían democratizar la comunidad y la organización campesina purificándola de los vicios del caciquismo y los privilegios de la "socialdemocracia" para avanzar las posiciones de la revolución por y desde las "masas".[48] Curiosamente, tanto los religiosos como los activistas políticos poseían una visión romántica y holística de la comunidad indígena: indivisa, fuertemente cohesionada y, de antemano, orientada al bien colectivo. En esta representación, la individualidad, el pluralismo político o la heterogeneidad social eran entendidos como algo extraño y nocivo para la autenticidad de la "sociedad comunista primitiva".

Esta figuración social de interdependencia no suponía relaciones sociales simétricas; al contrario, entre ellos existían diferentes grados de subordinación siendo los religiosos los que gozaban de una posición dominante. En efecto, los activistas políticos sabían que su posición dentro de esta figuración dependía de la voluntad y el apoyo (o permisividad) de la diócesis, por lo que su presencia y su proyecto en las cañadas tojolabales tenían que ser negociados con los siempre vigilantes agentes de pastoral.[49]

[48] Es necesario subrayar que la "lucha" entre los diferentes actores involucrados en esta "figuración de poder" no era por bienes materiales (dinero), sino "simbólicos", como autoridad y prestigio comunitarios, lealtad confesional o concientización política. En cuanto a los activistas y asesores políticos maoístas, ni siquiera su labor organizativa y de asesoría era, al principio, recompensada con emolumentos; sólo más tarde, cuando las organizaciones campesinas se consolidaron y tomaron visos de empresas sociales, como es el caso de la Unión de Ejidos de la Selva, los asesores empezaron a percibir un sueldo regular. El caso de la CIOAC es diferente al respecto. Desde sus inicios, los asesores fueron expresamente contratados para sus diferentes funciones políticas, organizativas, administrativas, jurídicas y técnicas.

[49] Por ejemplo, los asesores políticos de la ARIC propusieron un programa de salud reproductiva como respuesta a la escasez de la tierra cultivable y la

Por su parte, los líderes tojolabales conformaban el grupo más débil de los tres, porque su subordinación se debía justo a su dependencia de información, proyectos, métodos de organización y, por supuesto, fuentes legitimadoras de su autoridad, que "administraban" los agentes de pastoral y asesores políticos. Ante los agentes de pastoral y los activistas políticos *ladinos*, los líderes tojolabales guardaban una actitud estratégica, a pesar de saber que aquéllos estaban comprometidos sinceramente con sus causas y sentían una gran simpatía, por razones distintas, hacia los indígenas. Conocedores de las diferencias y los recelos mutuos de los agentes de pastoral y los activistas políticos,[50] los catequistas y dirigentes de las organizaciones trataban de sacar el mejor partido buscando mejorar su posición en esta particular figuración de poder[51] al aprovechar que ellos eran los *mediadores* indispensables

futura crisis del sistema rural productivo en la selva ante el desbordante crecimiento poblacional. Puesto que dicho programa incluiría medidas anticonceptivas, la Iglesia se opuso de modo rotundo, por lo que el programa no pasó de ser un proyecto.

[50] La relación de los activistas políticos con la diócesis era ambigua: por un lado, fue la misma Iglesia la que los invitó a organizar políticamente las *civitas christi* ante el reconocimiento de su propia incapacidad para dirigir un proceso tan complejo y ajeno a sus actividades religiosas; por el otro, empero, había gran desconfianza y recelo hacia los fuereños por el temor de que la Iglesia fuera instrumentalizada y desplazada con fines políticos ajenos a su conducción. Los religiosos estaban muy conscientes del riesgo de considerar "la evangelización como un mero paso o un mero trampolín hacia lo político. Consiguientemente, dentro de la lógica de esta práctica, al tener el pueblo conscientemente en sus manos lo político, es necesario abandonar el anuncio del Evangelio" (Iribarren Pascal, 2003b, p. 28). Y, una vez embarcados en la consecución de fines evangélico-liberacionistas por medios políticos, se presentaba el escollo indeseable de que el pueblo cristiano concientizado social y políticamente por la diócesis fuera cooptado por grupos políticos para fines ajenos a los de la redención dirigida por los agentes de pastoral, desplazando a la diócesis de la conducción hacia la "tierra prometida".

[51] Al ver cuestionados y amenazados su poder e influencia, los líderes campesinos y catequistas respondieron a la ofensiva maoísta contra las "desviaciones socialdemócratas" provocando una confrontación entre los activistas

entre aquéllos y las comunidades ejidales, las cuales veían en los catequistas y líderes a sus "representantes" y "hombres de confianza". Si la situación lo permitía, procuraban "cobijarse", al mismo tiempo, en la institución eclesial y en la organización político-campesina y, de este modo, asegurarse la permanencia en la dirección de ambas.[52] En cambio, cuando esta estrategia maximizadora resultaba improbable, entonces se plegaban allí donde personalmente tuvieran mayor poder e influencia. De hecho, por las características particulares de la estructura misma de la organización catequística, muchos optaron por "hacer una carrera política" dentro de las organizaciones campesinas, pues el gran número de comisiones dentro de éstas multiplicaba las oportunidades de tener acceso a un estatus y un rol de dirección.[53] Después de todo, las comunidades ejidales no necesitaban el servicio de más de tres o cuatro catequistas para satisfacer los requerimientos de su vida religiosa.

---

políticos y los agentes de pastoral, al afirmar, de manera mendaz, que los primeros estaban en contra de la "Palabra de Dios", lo cual condujo, a finales de los años setenta, a su expulsión de la selva. La anécdota deja entrever, sobre todo, la falta de comunicación y la desconfianza entre los religiosos y los "brigadistas". Esta situación fue utilizada sistemáticamente por los mismos líderes indígenas en beneficio propio con el fin de ampliar, a costa del conflicto entre ambos bandos, su espacio de influencia y poder. Esta sutil manera de contraponer a ambos grupos era, después de todo, su peculiar modo de resistir la subordinación y hacer menos pesada la dependencia real en la que se encontraban debido al establecimiento de relaciones de poder asimétricas.

[52] En este sentido, es paradigmático el caso de Lázaro Hernández, el famoso *tuhunel de tuhuneles*, quien más tarde y hasta un año antes del levantamiento armado de 1994, habría de ser uno de los líderes zapatistas más influyentes después del subcomandante Marcos (sobre Lázaro Hernández, véanse Tello Díaz, 2000, pp. 161 y ss.; y De la Grange y Rico, 1998, pp. 259 y ss.). Aunque es cierto que por un tiempo muy breve sí funcionó así, la ingenuidad de esta estrategia de "resistencia" a la situación de subordinación en que se encontraban frente a agentes de pastoral, activistas políticos y guerrilleros, consistía en la creencia de los líderes indígenas de poder conciliar los "tres caminos" (el religioso, el político y el militar) sin que esto implicase una contradicción insalvable que, a la larga, los perjudicaría personal y colectivamente.

[53] Por ejemplo, las comisiones agraria, de salud, mujeres, educación, producción, café, ganado, básicos, etcétera.

> En ese sentido había una actitud pasiva de la comunidad, porque existían ejidos en los cuales el catequista era, al unísono, el delegado de la ARIC, el comisariado ejidal [la máxima autoridad del ejido en términos agrarios ante el Estado mexicano], el agente de salud y hasta el maestro comunitario [entrevista con Carmen Legorreta, ex asesora de la ARIC-Unión de Uniones, 13 de enero de 2004].

De esta manera, al concentrar en unas cuantas personas las capacidades intelectuales y prácticas para ejercer la autoridad religiosa, política y agraria,[54] dicho monopolio de estatus y roles comunitarios generaba procesos, en términos funcional-estructurales, de "desdiferenciación" social, así como de concentración de poder y privilegios, es decir, procesos de desigualdad dentro de las comunidades tojolabales.

La relación asimétrica y de subordinación en la que los indígenas se encontraban con respecto a los religiosos y asesores políticos tenía su fundamento, principalmente, en el poder del conocimiento que poseían los otros. Indefensos intelectualmente, los tojolabales no tenían más opción, en estas circunstancias, que creerles o no.[55]

[54] Con la aparición de lo que sería más tarde el EZLN, hasta la fuente de la autoridad militar quedó en manos de unos cuantos, como veremos en los siguientes capítulos.

[55] Los horizontes del mundo finquero eran muy estrechos, por lo que los peones acasillados tenían una imagen paupérrima del resto de la sociedad nacional. La violencia e injusticia que padecieron los tojolabales en las haciendas no sólo fue económica y política sino que también implicó su sujeción sistemática a un estado de ignorancia para asegurar su lealtad y obediencia a los señores de la tierra. En consecuencia, cuando colonizaron la selva se llevaron consigo ese desconocimiento del mundo, por lo que las primera fuentes primarias de información de la realidad más allá de las fronteras selváticas resultaron ser los funcionarios públicos, los religiosos (de distintas confesiones) y los activistas políticos. Dentro de esta triada heterogénea, los campesinos le otorgaban cierto grado de credibilidad sólo al discurso de los dos últimos grupos. Dicha credibilidad se basaba en la confianza que sintieron los tojolabales al ver el compromiso serio y honesto de los agentes de pastoral y activistas políticos con su "pueblo". Los hechos hablaban por sí solos: definitivamente "no eran mala hierba". Ahora bien, estos discursos autorizaban la construcción de una realidad que, por falta de medios y oportu-

Y su decisión se basaba en un "acto de fe" que sólo podrían corroborar *a posteriori*, es decir, en vista a los resultados de su apuesta. "Ésa es la brutalidad de la ignorancia, de la dependencia; por eso, para nosotros el trabajo más importante que teníamos que hacer era informar y educar, porque mientras siguiera esa asimetría ellos no podrían realmente jamás ser independientes" (entrevista con Carmen Legorreta, ex asesora de la ARIC-Unión de Uniones, 13 de enero de 2004). Pero "el acto de fe" de los catequistas y líderes campesinos, en particular, y de las comunidades, en general, no implicaba necesariamente credulidad ni una actitud pasiva. Más bien era el resultado de sus sesudos esfuerzos por comprender y analizar —lo mejor que podían dentro de sus limitaciones intelectuales y la carencia de información alternativa— la realidad presentada en los discursos de los agentes externos a la comunidad con el fin de poder decidir lo que más convenía a sus intereses colectivos y, claro está, particulares en el caso de los líderes y catequistas. Así, "trataban de asimilar ideológicamente el mensaje de todos y sacar sus propias síntesis". En otras palabras, "siempre tuvieron una actitud crítica hacia las tres orientaciones [de los religiosos, asesores y guerrilleros] y nunca las asimilaron de manera total, aunque sí estuvieron más cercanos a la de la diócesis" (entrevista con Carmen Legorreta, ex asesora de la ARIC-Unión de Uniones, 13 de enero de 2004).[56]

En resumen, la relación entre asesores y las organizaciones campesinas se sostenía en una dependencia evidente de los indígenas. Por un lado, éstos requerían el conocimiento y los métodos de organización de aquéllos para lograr los objetivos colectivos; por el otro, las luchas ideológicas y políticas entre los asesores

---

nidades, los campesinos no podían comprobar o criticar con seguridad y en igualdad discursiva.

[56] A manera de ilustración de esta situación, valga la siguiente anécdota que refiere Carmen Legorreta en entrevista: "[En una ocasión], el secretario de administración de la ARIC, [que también había sido catequista y era, entonces, zapatista], llegó un día llorando y me dijo: '¿sabes qué, Carmen?, ¿por qué no se ponen ustedes de acuerdo [es decir, los agentes de pastoral, los asesores políticos y los guerrilleros] y nos dejan a todos en paz?' [Y agregaba]: '¡es que ya no sabemos a quién creerle; ya no sabemos quién tiene la razón!'" (13 de enero de 2004).

y activistas derivaban, con frecuencia, en verdaderas crisis organizacionales que, en no pocas ocasiones, concluían en una ruptura interna y en la formación de una nueva organización campesina. Los motivos ideológicos e intereses políticos de los brigadistas no eran, en sus implicaciones, inteligibles para los campesinos. En realidad, desde el punto de vista de la resolución de sus necesidades más urgentes y prácticas, las ardientes disputas políticas no eran sino torneos ideológicos muy propios de la escolástica marxista. Lo que sí entendían (y sufrían) eran las consecuencias nocivas de tales lizas, porque echaban por la borda proyectos y trabajo invertido, generando a la larga, como se vería después sobre todo en las *comunidades armadas rebeldes* de los zapatistas, gran desconfianza hacia los asesores que, como diría un campesino zapatista mucho tiempo después, "sólo nos engañaban con sus mentiras y nunca cumplían con lo que prometían" (entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004).

Excurso.
El Estado mexicano en el "Desierto de la Soledad"

Antes de cerrar este capítulo y abordar los orígenes del zapatismo en las cañadas tojolabales, conviene preguntarse en qué espacio político se constituiría este movimiento para comprender mejor su configuración particular. Para responder a esta pregunta hay que recordar que, en relación con el levantamiento armado de 1994, se ha sugerido que una de las causas principales de su origen se encuentra en la "ausencia del Estado" mexicano en la Selva Lacandona (por ejemplo, Tello Díaz, 2000, p. 86). Por extensión, se podría pensar que a mediados del siglo xx la presencia estatal en esta región era, prácticamente, insignificante. Así lo afirma, por ejemplo, un atento e influyente observador del sureste mexicano: en comparación con la región de Los Altos, donde la presencia del Estado era muy concentrada, o hacia el norte y sur de este punto, en Simojovel y Carranza, respectivamente, donde aquella resultaba mucho menos visible, en la Selva "estaba absolutamente ausente […] En Las Cañadas el Estado era visto o bien como irrelevan-

te o bien como un obstáculo a la liberación popular" (Harvey, 2000, pp. 85 y s.).

No obstante lo anterior, ¿en qué medida podemos hablar, realmente, de una "ausencia del Estado nacional" en la Lacandonia?[57] En mi opinión, es más preciso afirmar que en las cañadas selváticas ha habido una *presencia precaria*, *irregular*, *ineficiente* y *descoordinada* del Estado. Si bien durante mucho tiempo después de la Independencia, la Selva Lacandona continuó siendo el "desierto de la soledad", es claro que esta región, aun sin un resguardo político-militar, era parte *de jure* de la República mexicana. Aún más, las políticas liberales de deslindamiento de terrenos nacionales, sus concesiones y ventas a compañías madereras, a partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta principios del XX (De Vos, 1996), por ejemplo, son un indicador fehaciente de la presencia y tutela estatales en este espacio —aunque, es cierto, únicamente de manera muy puntual—.

Más relevante todavía para apuntalar la tesis aquí defendida es considerar la política agrarista de los gobiernos posrevolucionarios, sobre todo a partir de la década de 1940, como el esfuerzo más importante del Estado nacional para insertarse institucionalmente en esta región y ordenar la población campesina de acuerdo con el modelo ejidal de organización social y producción agropecuaria.[58] Como vimos en el primer capítulo, esta intervención estatal se enmarcó, por supuesto, en el proceso de desmantelamiento de las haciendas, su transformación en ejidos y, también y muy especialmente, en íntima relación con el explosivo crecimiento poblacional en la región (véanse cuadros 1 y 1.1). Todo ello daría lugar a un aumento de demandas de atención dirigidas al Estado por parte de los campesinos indígenas y mestizos para satisfacer, primero, sus necesidades de tierra y, posteriormente, de diversos servicios públicos.[59]

[57] Para los fines de este excurso, considero sólo el territorio y la población de los municipios de Altamirano, Las Margaritas y Ocosingo como integrantes de la Selva Lacandona.

[58] Para el caso específico de Ocosingo, consúltese Legorreta Díaz (2008).

[59] En este excurso se muestra una serie de cuadros comparativos que dan cuenta de la presencia del Estado entre 1940 y el año 2000 en tres munici-

Cuadro 1. Población censal

Municipio	*1950*	*1960*	*1970*	*1980*	*1990*	*2000*
Altamirano	4655	5783	8354	12099	17026	21948
Las Margaritas	18390	24689	32524	42443	86586	87034
Ocosingo	13940	19800	34356	69757	121012	149696
Total	36985	50272	75234	124299	224624	258678

Fuentes: Conapo, *Compendios de información sociodemográfica 1950-1990. Chiapas*, e inegi, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

Cuadro 1.1. Crecimiento porcentual intercensal de la población

Municipio	*1950-1960*	*1960-1970*	*1970-1980*	*1980-1990*	*1990-2000*
Altamirano	24.23	44.46	44.83	40.72	28.91
Las Margaritas	34.25	31.73	30.5	104.01	0.52
Ocosingo	42.04	73.52	103.04	73.48	23.7

Fuentes: Conapo, *Compendios de información sociodemográfica 1950-1990. Chiapas*, e inegi, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

pios de Chiapas: Altamirano, Las Margaritas y Ocosingo. La elaboración de los cuadros atiende los rubros de crecimiento poblacional, dotaciones ejidales, alfabetismo, infraestructura escolar, disponibilidad de agua entubada, drenaje, energía eléctrica y número de unidades médicas. Estos cuadros encuentran su sustento en la información capturada por los censos levantados durante 1950, 1960, 1970, 1980, 1990 y 2000 por la Dirección General de Estadísticas (dge) (1950-1970) y el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (inegi) (1970-2000). De forma complementaria fue revisado cada *Anuario Estadístico de Chiapas* de 1985, 1990, 2000, 2005 y 2008, así como *Compendios de información sociodemográfica 1950-1990. Chiapas*, publicados por el Consejo Nacional de Población (Conapo).

Debido a que el fin último de los cuadros radica en establecer una comparación temporal de la presencia del Estado en los municipios ya mencionados, habrá que señalar dos inconvenientes que hubo que sortear en su elaboración. El primero tiene que ver con que, a pesar de que se utilizó sólo

En este sentido, la cantidad de dotaciones ejidales en Altamirano, Las Margaritas y Ocosingo puede fungir, perfectamente, como índice de la continua actividad estatal en este rubro, como se puede apreciar en los cuadros 2 y 2.1.

Asimismo, la presencia y actividad estatales en la selva pueden seguirse indirectamente a lo largo del tiempo al observar los resultados de su política educativa, en particular, primero, en relación con la alfabetización[60] de la población y, segundo, en la construcción de infraestructura escolar, como lo demuestran los cuadros 3, 3.1, 4 y 4.1. Respecto a los datos sobre la infraestructura escolar se puede observar también una lenta, pero creciente intervención del Estado.

---

una fuente —los censos—, la diferencia de criterios con que éstos se llevan a cabo supone la exclusión de cierta información y la aparición de nuevos datos que no tendrían un precedente. Por dar un ejemplo, en lo referente a las escuelas, en el censo de 1980 se contabiliza el número de escuelas existentes en el municipio. Para el año 2000 ese dato desaparece y se registra, en cambio, el número de turnos ofrecido por una misma escuela. En consecuencia, en algunos de los cuadros no es posible rastrear algunos datos desde 1950. Esta diferenciación de criterios acarrea otra consecuencia: las categorías empleadas también difieren, por lo que fue necesario homologar algunos datos. Esta homologación redujo a sus aspectos más generales la presentación de la información. Para ilustrar lo anterior, respecto a las instituciones de salud sólo se consideró el total de unidades médicas registradas en cada censo, sin atender las especificaciones de los censos más recientes, que incluían la adscripción de las unidades a la asistencia o seguridad social y si eran de hospitalización o consulta externa.

Baste agregar que para observar la presencia estatal en la región también se consideraron el tamaño y crecimiento de la infraestructura de la red carretera y las inversiones públicas en materia de vivienda; sin embargo, la información incluida en los censos es tan deficiente e incompleta que resultó inservible para los fines de este excurso. Por último, hay que hacer notar que toda esta información no dice nada acerca de la calidad y eficiencia de los servicios y obras públicos.

[60] En el cuadro 3 se presenta el porcentaje de la población alfabeta entendida como aquellas personas que saben leer y escribir, respecto a la población total de 6, 10 y 15 años y más, de acuerdo con lo consignado por los censos consultados.

Cuadro 2. Dotación de ejidos por municipio (1930-1992)

Acción	*Periodo*	*Altamirano*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*	*Total*
Dotación	1930-1939	0	7	2	9
	1940-1949	2	36	1	39
	1950-1959	11	29	10	50
	1960-1969	8	27	51	86
	1970-1979	1	10	10	21
	1980-1989	1	32	71	104
	1990-1992	0	0	6	6
	Total	23	141	151	315

Cuadro 2.1. Dotación de ejidos por municipio (1930-1992). Crecimiento porcentual por década

Acción	*Periodo*	*Altamirano*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
Dotación	1939-1949		414.29	–50
	1949-1959	450	–19.44	900
	1959-1969	–27.27	–6.9	410
	1969-1979	–87.50	–62.96	–80.39
	1979-1989	0	220	610
	1989-1992			–91.55

Cuadro 3. Población alfabeta, 6, 10 y 15 años y más (números absolutos)

	6 años y más		*10 años y más*	*15 años y más*		
Municipio	*1950**	*1960*	*1970*	*1980*	*1990*	*2000*
Altamirano	700	944	1 647	2 105	4 146	5 325
Benemérito de las Américas	N/e	N/e	N/e	N/e	N/e	5 308
Las Margaritas	3 283	5 810	8 534	9 491	22 252	28 317
Ocosingo	1 514	2 181	5 654	11 608	32 588	38 850

Fuentes: Censos Generales de Población 1960-2000.
*Los datos de 1950 se obtuvieron del censo de 1960.
N/e: no existía el municipio antes de 1999.

Cuadro 3.1. Población alfabeta, 6, 10 y 15 años y más. Crecimiento porcentual intercensal

*Municipio**	*1950-1960*¶	*1960-1970*	*1970-1980*	*1980-1990*	*1990-2000*
Altamirano	34.86	74.47	27.81	96.96	28.44
Las Margaritas	76.97	46.88	11.21	134.45	27.26
Ocosingo	44.06	159.24	105.31	180.74	19.22

Fuentes: Censos Generales de Población 1960-2000.

*No se consideró Benemérito de las Américas pues no hay punto de comparación respecto a años anteriores a 2000.

¶Los datos de 1950 se obtuvieron del censo de 1960.

Cuadro 4. Planteles escolares (números absolutos)*

Municipio	*1980*	*1995*	*2007*
Altamirano	33	87	106
Benemerito de las Américas	N/e	N/e	60
Las Margaritas	214	335	428
Ocosingo	311	542	708

Fuentes: *Anuario estadístico de Chiapas* 1980 y 1995, y para 2007 http://www.beneméritodelasamericas.chiapas.gob.mx/portal/archivos%20/tablas/benemerito.htm

*En el caso de la infraestructura escolar se han considerado también sólo los números totales. En lo que toca a 1980, 1995 y 2007 se presenta el número total de planteles —de educación básica (preescolar, primaria, secundaria y capacitación para el trabajo), media superior, superior y normal— que existen en los municipios. Por falta de información estadística, no se pudo completar la serie de 1950 a 1980.

N/e: no existe.

Cuadro 4.1. Planteles escolares. Crecimiento porcentual intercensal*

Municipio	*1980-1995*	*1995-2007*
Altamirano	163.64	21.84
Las Margaritas	56.54	27.76
Ocosingo	74.28	30.63

Fuentes: *Anuario estadístico de Chiapas* 1980 y 1995, y para 2007 http://www.beneméritodelasamericas.chiapas.gob.mx/portal/archivos%20/tablas/benemerito.htm

*No se consideró Benemérito de las Américas pues no hay punto de comparación respecto a años anteriores a 2000.

Una mirada en rubros como disponibilidad de agua entubada y drenaje, por un lado, y de energía eléctrica y de infraestructura médica, por el otro, puede dar también una idea de la actividad estatal en los municipios selváticos, tal y como se aprecia en los cuadros 5, 5.1, 5.2, 6, 6.1, 7, 7.1, 7.2, 8 y 8.1.

Cuadro 5. Disponibilidad de agua entubada en viviendas particulares (números absolutos)*

Año	*Servicio*	*Altamirano*	*Benemérito de las Américas*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
1950	Total de viviendas particulares	963	N/e	3 616	2 779
	Disponibilidad de agua entubada	342		791	1 711
1960	Total de viviendas particulares	1 115	N/e	4 791	3 793
	Disponibilidad de agua entubada[1]	1		1	224
1970	Total de viviendas particulares	1 535	N/e	5 841	6 532
	Disponibilidad de agua entubada	550		786	913
1980	Total de viviendas particulares	2 123	N/e	7 340	12 031
	Disponibilidad de agua entubada[2]	722		1 233	2 048

*Se incluyen aquellas viviendas particulares con agua entubada dentro y fuera de la misma, pero dentro del edificio.

[1] Este censo presenta datos poco verosímiles respecto a los que muestran los demás, por lo que se excluyó del cuadro 5.2, ya que modifica abruptamente la tendencia, como se podrá ver más adelante.

[2] Se incluyen además las viviendas que cuentan con conexión a la llave pública.

N/e: no existe.

(continúa)

Cuadro 5. Disponibilidad de agua entubada en viviendas particulares (números absolutos) *(continuación)*

Año	*Servicio*	*Altamirano*	*Benemérito de las Américas*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
1990	Total de viviendas particulares	2 493	N/e	14 355	20 990
	Disponibilidad de agua entubada	1 036		2 649	9 045
2000	Total de viviendas particulares	2 977	2 574	13 907	19 605
	Disponibilidad de agua entubada	2 048	400	7 087	15 925
2005	Total de viviendas particulares	4 267	2 895	16 438	26 264
	Disponibilidad de agua entubada	3 405	790	10 171	16 761

Fuentes: Censos Generales de Población 1960-1990 y *Anuario estadístico de Chiapas* 2005 y 2008.

Cuadro 5.1. Disponibilidad de agua entubada en viviendas particulares. Porcentaje respecto a las viviendas registradas*

Año	*Altamirano*	*Benemérito de las Américas*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
1950	35.51	N/e	21.88	61.57
1960	0.09	N/e	0.1	5.96
1970	35.83	N/e	13.46	14.37
1980	34.01	N/e	16.8	17.02
1990	35.2	N/e	18.45	43.09
2000	68.79	15.54	58.96	81.23
2005	79.8	27.29	61.87	63.82

Fuentes: Censos Generales de Población 1960-1990 y *Anuario estadístico de Chiapas* 2005 y 2008.

*En este cuadro se presenta el porcentaje de viviendas particulares que cuentan con agua entubada. Habrá que aclarar aquí que, luego del cálculo del porcentaje, algunas series de datos (periodo 1950-2000) presentan variaciones que no permiten establecer una tendencia clara (al alza, en este caso, pues en términos generales ha aumentado el número de viviendas que cuenta con agua entubada, en especial en los años más recientes). Esto se debe a que el número total de viviendas particulares varía entre un año y otro y el porcentaje se calcula en relación con ese número. Así, por ejemplo, en 1950 en Ocosingo se registra 61.57% de viviendas con agua entubada, pero hacia 1970 sólo hay 14.37%. La diferencia estriba en que en 1950 había 2779 viviendas, de las cuales 1711 contaban con agua entubada. Hacia 1970 el número total de viviendas aumentó más del doble (había 6532), pero sólo 913 contaban con el servicio, es decir, hubo un aumento de viviendas, pero un decremento de la cobertura alcanzada.

N/e: no existe.

Cuadro 5.2. Disponibilidad agua entubada en viviendas. Crecimiento porcentual intercensal

*Año**	*Altamirano*	*Benemérito de las Américas*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
1960-1970	60.82	N/e	–0.63	–46.64
1970-1980	31.27	N/e	56.87	124.32
1980-1990	43.49	N/e	114.84	341.65
1990-2000	97.68	N/e	167.53	76.06
2000-2005	66.26	97.5	43.52	5.25

Fuentes: Censos Generales de Población 1960-1990 y *Anuario estadístico de Chiapas* 2005 y 2008.

*Como se mencionó al pie del cuadro 5, no se consideró el periodo 1950-1960 porque los datos censales son poco verosímiles y modifican abruptamente la tendencia.

N/e: no existe.

Cuadro 6. Disponibilidad de drenaje (números absolutos)

Año	*Servicio*	*Altamirano*	*Benemérito de las Américas*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
1960	Total de viviendas particulares	1 115	N/e	4 791	3 793
	Disponibilidad de drenaje*	2		18	365
1970	Total de viviendas particulares	1 535	N/e	5 841	6 532
	Disponibilidad de drenaje	232		340	544
1980	Total de viviendas particulares	2 123	N/e	7 340	12 031
	Disponibilidad de drenaje	70		167	566
1990	Total de viviendas particulares	2 493	N/e	14 355	20 990
	Disponibilidad de drenaje	733		1 339	3 345

2000	Total de viviendas particulares	2 977	2 574	13 907	19 605
	Disponibilidad de drenaje	1 029	895	3 090	6 747
2005	Total de viviendas particulares	4 267	2 895	16 438	26 264
	Disponibilidad de drenaje	3 483	1 626	5 734	13 448

Fuentes: Censos Generales de Población 1960-1990 y *Anuario estadístico de Chiapas* 2005 y 2008.

*Al igual que en el rubro de agua entubada, el censo de 1960 presenta datos poco verosímiles respecto a los demás.

N/e: no existe.

Cuadro 6.1. Disponibilidad de drenaje.
Porcentaje respecto a las viviendas registradas*

Año	*Altamirano*	*Benemérito de las Américas*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
1960	0.18	N/e	0.38	9.62
1970	15.11	N/e	5.82	8.56
1980¶	3.3	N/e	2.28	4.7
1990	24.91	N/e	9.33	15.94
2000	34.58	34.77	22.22	34.41
2005	81.63	56.17	34.88	51.2

Fuentes: Censos Generales de Población 1960-1990 y *Anuario estadístico de Chiapas* 2005 y 2008.

*En este cuadro se muestra el porcentaje de viviendas particulares que cuentan con este servicio. Vale la misma advertencia que se hizo para el agua entubada en cuanto a las variaciones del porcentaje, ya que, por ejemplo, en Altamirano hacia 1970 había 1 535 viviendas particulares, de las cuales 232 contaban con drenaje (15.11%), pero en 1980 el número total de viviendas particulares aumentó a 2 123 y sólo 70 contaban con drenaje (3.3%).

¶Incluye las categorías drenaje conectado a fosa séptica, a drenaje público y desagüe en el suelo.

N/e: no existe.

Cuadro 6.2. Disponibilidad de drenaje.
Crecimiento porcentual intercensal

Año	*Altamirano*	*Benemérito de las Américas*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
1960-1970	11 500	N/e	1 788.89	49.04
1970-1980	–69.83	N/e	–50.88	4.04
1980-1990	947.14	N/e	701.8	490.99
1990-2000	40.38	N/e	130.77	101.7
2000-2005	238.48	81.68	85.57	99.32

Fuentes: Censos Generales de Población 1960-1990 y *Anuario estadístico de Chiapas* 2005 y 2008.

N/e: no existe.

Cuadro 7. Disponibilidad de energía eléctrica
(números absolutos)

Año	*Servicio*	*Altamirano*	*Benemérito de las Américas*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
1970	Total de viviendas particulares	1 535	N/e	5 841	6 532
	Disponibilidad de energía eléctrica	419		653	546
1980	Total de viviendas particulares	2 123	N/e	7 340	12 031
	Disponibilidad de energía eléctrica	423		1 001	982
1990	Total de viviendas particulares	2 493	N/e	14 355	20 990
	Disponibilidad de energía eléctrica	756		4 712	6 700
2000	Total de viviendas particulares	2 977	2 574	13 907	19 605
	Disponibilidad de energía eléctrica	2 086	1 236	11 411	16 040

2005	Total de viviendas particulares	4267	2895	16438	26264
	Disponibilidad de energía eléctrica	3732	2689	14328	21700

Fuentes: Censos Generales de Población 1970-1990 y *Anuario estadístico de Chiapas* 2005 y 2008.

N/e: no existe.

Cuadro 7.1. Disponibilidad de energía eléctrica. Porcentaje respecto a las viviendas registradas*

Año	*Altamirano*	*Benemérito de las Américas*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
1970	27.30	N/e	11.18	8.60
1980	19.92¶	N/e	13.64	8.16
1990	30.32	N/e	32.82	31.92
2000	70.07	48.02	82.05	81.82
2005	87.46	87.16	82.62	92.88

Fuentes: Censos Generales de Población 1970-1990 y *Anuario estadístico de Chiapas* 2005 y 2008.

*Se presenta el porcentaje de viviendas particulares que cuentan con este servicio desde 1970; los censos de 1950 y 1960 no registraron tal dato.

¶Varía por las razones expuestas anteriormente.

N/e: no existe.

Cuadro 7.2 Disponibilidad de energía eléctrica. Crecimiento porcentual intercensal

Periodo	*Altamirano*	*Benemérito de las Américas*	*Las Margaritas*	*Ocosingo*
1970-1980	0.95	N/e	53.29	79.85
1980-1990	78.72	N/e	370.73	582.28
1990-2000	175.93	N/e	142.17	139.4
2000-2005	78.91	117.56	25.56	35.29

Fuentes: Censos Generales de Población 1970-1990 y *Anuario estadístico de Chiapas* 2005 y 2008.

N/e: no existe.

Cuadro 8. Total de unidades médicas*

Municipio	*1980*	*2000*	*2005*	*2008*
Altamirano	S/d	3	9	4
Benemérito de las Américas	N/e	3	7	4[1]
Las Margaritas	1	17	44	88[2]
Ocosingo	2	16	46	85

Fuentes: *Anuario estadístico de Chiapas* 1985, 2000, 2005 y 2008.

*Se presenta el número total de unidades médicas registradas en los municipios. Se incluyen unidades dependientes tanto de la seguridad social (Instituto Mexicano del Seguro Social, Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado e Instituto de Seguridad Social de los Trabajadores del Estado de Chiapas) como de asistencia social (imss, Solidaridad y Oportunidades, Secretaría de Salubridad y Asistencia, Cruz Roja Mexicana, Instituto de Desarrollo Humano y Desarrollo Integral de la Familia), excepto en el caso de 1980, donde el censo sólo diferenció entre centros de salud y hospitales generales.

[1] En 2005 se registraron siete unidades médicas en Benemérito de las Américas —tres de imss Oportunidades, tres de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, y una del Instituto del Desarrollo Humano—; sin embargo, para 2008 ya no se capturaron las tres del imss Oportunidades ni se explica el porqué de la diferencia.

[2] Para 2008 el *Anuario estadístico de Chiapas* únicamente registró 18 unidades respecto a las 44 que se apuntaban en el *Anuario* de 2005. La diferencia estriba en que para 2008 desaparecieron 26 unidades del imss Oportunidades; el *Anuario* no presenta ninguna explicación al respecto.

S/d: sin dato en el censo.

N/e: no existe.

Cuadro 8.1. Unidades médicas.
Crecimiento porcentual intercensal

Municipio	*1980-2000*	*2000-2005*	*2005-2008*
Altamirano		300	–250
Benemérito de las Américas		200	–150
Las Margaritas	800	1 350	–1 300
Ocosingo	700	1 500	1 950

En resumen, gracias a la información presentada se puede percibir que el Estado mexicano ha mantenido una actividad importante y en aumento en la Selva Lacandona desde mediados del siglo pasado. Incluso, como se aprecia en los cuadros correspondientes a los periodos 1990-2000 y 2000-2005, el levantamiento zapatista de 1994 produjo un incremento notable de la presencia estatal en la región —incluyendo, por supuesto, la del ejército nacional—. A pesar de su precariedad, irregularidad, ineficiencia y descoordinación en la región, el Estado mexicano logró imponer un cierto orden hegemónico (discursos, reglas y arenas de confrontación), en el cual se enmarcaría y desenvolvería la vida social de los habitantes de la selva y de los demás actores que ingresaban en este microcosmos —incluso con el fin de socavarlo—.

Conclusión

> *Hay cosas que nos llegan demasiado pronto y otras demasiado tarde, pero esto sólo lo sabemos cuando no hay remedio, cuando ya hemos apostado contra nosotros mismos.*
>
> Álvaro Mutis

Para cerrar este capítulo deseo hacer algunas reflexiones en torno a la autonomía, la participación y la democracia en la comunidad republicana de masas, que apuntan a problemas que se perfilaron y siguen existiendo hoy día en la *comunidad armada rebelde zapatista.*

Debido a su asociación con la organización campesina, la estructura social de la comunidad republicana de masas se transformó a través de renovados procesos internos de diferenciación y especialización. En efecto, la creación de comisiones para la participación en la organización campesina supuso la institucionalización de nuevos grupos, la aparición de nuevos estatus y roles sociales, así como el aprendizaje de nuevas capacidades prácticas e intelectuales y la reconfiguración de las relaciones de poder dentro del orden social comunitario. Sobre todo, las comunidades tojolaba-

les se vincularon de manera definitiva y estable al espacio extraselvático: los intercambios políticos, sociales y económicos entre el mundo de la selva y el de la sociedad dominante se volvieron más frecuentes y complejos, pero, ante todo, se hicieron de tal forma que los tojolabales organizados tomaron gran parte de la iniciativa en estos intercambios, definiendo y negociando de manera activa su participación en ellos, subvirtiendo, así, el orden de dominación. De modo más claro que en el pasado inmediato, los campesinos de las cañadas tojolabales se estaban constituyendo como "sujetos autónomos", en la definición de Alain Touraine (1994).

La experiencia colectiva de la construcción de las organizaciones campesinas implicó, para los tojolabales, el aprendizaje de la "democracia" como una forma de vida que exige a cada uno la participación en los asuntos que incumben a todos, asumiendo sus costos y dificultades, en favor de la construcción del "bien común" más allá del ámbito comunitario. Con ello se modificaron significativamente las tendencias al paternalismo entre los tojolabales, es decir, la espera pasiva de la solución de sus problemas por parte de terceros (patrón o gobierno), impulsando, con resultados notables, una actitud más autónoma y resuelta para enfrentar y resolver por sí mismos las adversidades.

En este sentido, la estructura social de las comunidades y sus formas culturales representan un "recurso" ambivalente para el fomento de la democracia entre los tojolabales: por un lado, son comunidades pequeñas, cohesionadas y con una identidad colectiva arraigada, lo que, en principio, facilita la formación de acuerdos en el proceso político y la consecución del bien común. Por el otro lado, las prácticas patrimonialistas y autoritarias confabulan en favor de una homogeneidad social que no tolera la pluralidad ni la individualidad, justo dos de los elementos esenciales de la política. Con ello, el espacio de la disidencia se estrecha. Ante la incapacidad para tratar por vías democráticas la pluralidad, las minorías que se forman en la comunidad se convierten, si están bien organizadas y poseen un liderazgo fuerte, en un factor de inestabilidad comunitaria y organizacional que amenaza con provocar divisiones internas, es decir, precisamente aquello que la apuesta por la unidad política y la homogeneidad social desea prevenir.

A lo largo de este capítulo se ha mencionado que la construcción de la comunidad republicana de masas potenció la participación activa de los miembros de los ejidos en los asuntos colectivos (inter e intraejidales) de una manera desconocida en lo que se refiere a las formas de tomar parte en la vida común en la *civitas christi*, hasta ese momento. Y, aunque esta afirmación es válida, merece ciertos matices. En efecto, la participación de todos los miembros (considerados adultos) de los ejidos en los asuntos colectivos es diferenciada: en la asamblea ejidal domina la presencia de los hombres, mientras que cuando el problema sobre el que se debe deliberar y solucionar es "comunitario" —por ejemplo, desavenencias matrimoniales o cuestiones en torno a la organización de la fiesta del santo patrón—, entonces hombres y mujeres se involucran en el proceso. En lo que respecta a la conformación de comisiones como parte de la organización campesina, los delegados son, por regla, hombres (exceptuando las "comisiones de mujeres").[61] La participación femenina en la vida organizacional es marginal y secundaria

> [En la CIOAC] no hablamos de proyectos grandes [es decir, importantes] para las mujeres, aunque sí están saliendo algunos, por ejemplo, de puercos, de granjas, de borregos, de vaquillas, de molino de nixtamal, de horno para hacer pan. Éstos son el tipo de proyectos que se les dan a las compañeras. En el caso de los compañeros, ha sido muy de costumbre que piden su proyecto para el apoyo al cultivo de maíz, que incluye fertilizantes, agroquímicos y todo eso [entrevista con Miguel Ángel Vásquez Hernández, líder de la CIOAC, Las Margaritas, 16 de enero de 2004].

En otras palabras, aunque la comunidad republicana de masas supuso un aumento cualitativo de la participación de los miembros de la comunidad en los asuntos referentes al "bien común" y extendió el aprendizaje de prácticas democráticas y autogestivas, en términos generales el proceso se caracterizaba por ser *gender*

[61] También hay que mencionar la participación de las mujeres en el ministerio eclesiástico de la catequesis; aunque, en este caso, su trabajo está dirigido, principalmente, a sus congéneres.

blind (sobre el tema, véase Rivera Lona y Tinoco-Ojanguren, 2003). Es cierto que abandonando el ámbito doméstico y privado, e impulsadas por la lógica de la construcción del poder popular desde las bases, las mujeres iniciaron incursiones en la vida pública más allá de su tradicional participación en las festividades religiosas y cívicas; no obstante, los espacios públicos a los que tuvieron acceso pueden calificarse de subordinados a los verdaderos espacios de decisión y poder reservados *todavía* a los hombres. Como en muy amplios sectores del resto de la sociedad nacional, el patriarcado impera entre los tojolabales. A pesar de ello, para las mujeres tojolabales esta experiencia ha sido significativa, pues ha implicado cierta revaloración de ellas por parte de los hombres, así como un aumento positivo en su autoestima.

En medio de estos largos procesos de cambio social dentro de sus comunidades, hombres y mujeres tojolabales están aprendiendo a redefinir sus relaciones sociales. Así lo indica la lucha de las mujeres tojolabales por crear su propia organización, Mujeres de la Unión de la Selva (Musa), fundada oficialmente en 1998 por iniciativa de algunas de las integrantes de la Unión de Ejidos de la Selva. No obstante, su historia se puede rastrear ya en los primeros intentos de las mujeres por organizarse en cuanto tales, al menos, desde 1990. En efecto, fueron ellas mismas las que "sintieron la necesidad de organizarse" para resolver algunos problemas comunes. El primer impulso para abordar tareas colectivas nació del interés de producir el pan que consumían y que, anteriormente, compraban a los comerciantes ambulantes a cambio de café. Así, "pensamos en qué podíamos trabajar juntas" y solicitaron apoyo a los varones de La Selva para gestionar, ante Sedesol, un proyecto de panadería comunitario, que se consiguió en 1992 con el trabajo y el entusiasmo de 60 mujeres de siete comunidades en las que la UES tenía su base social. Sin embargo, para muchas mujeres su primera experiencia de organización resultó difícil de sostener, lo que, a la larga, implicó que sólo 24 de las asociadas iniciales permanecieran unidas.

> Al principio no estábamos acostumbradas a salir de nuestras casas; teníamos problemas para atender a nuestros hijos y esposos.

> Por eso, muchas se fueron desanimando. Para muchas era muy costoso participar en las reuniones. Casi no tenían tiempo de moler el maíz, hacer la tortilla y dejar todo listo [en el hogar]. Entonces, para venir a trabajar una se tenía que levantar desde las cuatro de la mañana y dejar lista la cocina. Y luego salíamos un poco tarde de los cursos que nos daban para aprender [a hornear pan]. Nos encontrábamos, entonces, con problemas con nuestros esposos, porque ellos ya habían regresado del trabajo y tenían que esperarnos. Muchos hombres como que no estaban acostumbrados a que su mujer saliera y se quedaran viendo [es decir, cuidando] la casa. No comprendían [eso] y no querían que estuviéramos haciendo otra cosa fuera de la casa. Ahora sí ya nos comprenden un poquito y nos dan permiso de salir [entrevista colectiva con mujeres de Musa en Nuevo Momón, 11 de julio de 2004].

Después de obtener los recursos para financiar el proyecto de panadería comunitaria, las mujeres gestionaron la compra, también con la intermediación de Sedesol, de un molino de maíz con la intención de facilitarse las labores de la cocina y tener, en consecuencia, más tiempo para sus propios intereses organizativos. Si bien la necesidad de cooperar entre sí tenía una motivación pragmática (aliviar la economía doméstica), también había anhelos más profundos que trascendían la esfera familiar.

> Nosotras vimos que nuestros esposos ya estaban organizados [en la UES], y pensamos que también sería bueno que nos organizáramos para poder sacar adelante un trabajo, compartir nuestras ideas, nuestras experiencias; porque, cuando estamos solas, no compartimos nada. Nos juntamos, pero no platicamos de lo que una necesita. Entendimos, pues, que era importante organizarnos como mujeres [entrevista colectiva, 11 de julio de 2004].

La iniciativa de construir formas de cooperación extradomésticas surgió, entonces, de las mujeres, aunque no es exclusivamente *sólo* para ellas, pues también "ayudan" a sus hombres. Más tarde, con la fundación de Musa, este mismo principio de relación entre los sexos se refrendó. Musa se creó en relación y colabora-

ción íntima con la UES. Así, lo que las campesinas tojolabales consiguieron, entonces, fue la diferenciación de espacios y tareas organizativas en donde ellas mismas pudieran definir las metas que perseguirían, así como los medios para hacerlo. Al principio las asambleas de mujeres tenían lugar en locales de la propia UES en la cabecera municipal, pero los gastos de transporte eran muy altos y mucha la distancia que recorrer, sobre todo teniendo en cuenta que antes de cada salida a las reuniones tenían que dejar listas las labores del hogar, por lo que se percataron de la conveniencia de tener su propio espacio, que muy pronto gestionaron otra vez ante Sedesol. Así nació la Casa de las Mujeres, en Las Margaritas, cuyas réplicas se esparcieron en cada una de las comunidades que cuentan con miembros de Musa, las Casas de Musa.

> Entonces se construyó nuestro propio local y empezamos a buscar quién va a ser la representante de la organización; y decidimos formar una directiva, pero no fuera de La Selva, sino dentro pero como mujeres. Todas nosotras [discutimos] qué es lo que vamos a hacer. Y para eso están también la directiva [de Musa] y la asesora. Después nos pasan la voz a todas las delegadas y allí resolvemos si [la propuesta] está bien o no. [Así, pues], no son los hombres los que mandan: nosotras decidimos, nosotras tomamos la palabra y nosotras lo resolvemos [entrevista colectiva, 11 de julio de 2004].

Siguiendo el patrón de la UES, aunque en menor escala, Musa se conformó con su directiva (presidenta, tesorera, secretaria), sus delegadas comunitarias, su base social (las "socias") y su asesora (que es externa y recibe un sueldo por su trabajo). La asunción de los roles de la presidenta o las delegadas, por ejemplo, son por periodos definidos: cuatro y dos años, respectivamente. Sin embargo, Musa se encuentra con la dificultad estructural de formar cuadros propios que asuman estas responsabilidades, considerando también el reducido número de asociadas con las que cuenta (alrededor de 150), por lo que muchas de las mujeres que toman dichos papeles tienen que permanecer en su posición más tiempo de lo estipulado en su reglamento interno. Por supuesto, también

cuenta el hecho de que muchas de las socias se sienten inseguras acerca de su capacidad personal para poder ocupar el "cargo", así como para hacerlo compatible con las múltiples responsabilidades hogareñas. Musa realiza asambleas cada dos meses para revisar los asuntos de la asociación y reportar los avances de proyectos en marcha. A ellas asisten dos delegadas por comunidad, es decir, 14 en total, más la directiva. Las delegadas se encargan de comunicar las informaciones, los resultados y acuerdos de la asamblea a sus compañeras. Ellas son elegidas por las socias de cada comunidad, para lo cual se considera que "sepan leer y sean más inteligentes" que sus compañeras; es decir, que sean personas "que sí estén preparadas para salir fuera del lugar [de la comunidad]" (entrevista colectiva, 11 de julio de 2004).

Si bien Musa es un proyecto de mujeres para beneficio de las mismas, sería difícil calificarla como una iniciativa feminista, pues los problemas de género y hasta los domésticos quedan marginados dentro de las discusiones de las mujeres como asuntos "privados" que cada quien tiene que resolver en su propia familia.

> Hablamos mucho de temas de salud, de bienestar para nuestras familias. Claro que sí hablamos de nuestra relación con los hombres, por ejemplo, que no dejan salir a sus mujeres a trabajar; pero allí ya no nos metemos [a resolver] el problema [particular de cada quien], porque eso es la decisión de cada una, pues ya es la vida ajena fuera [de Musa] [entrevista colectiva, 11 de julio de 2004].

Y aunque lo privado aún no se politiza, el espacio que están creando las socias de Musa podría generar dinámicas que redefinan los roles tradicionales de hombres y mujeres y se les reconozca a éstas su valor y su dignidad, sobre todo en la generación de mujeres más jóvenes que ahora cuentan con mayor grado de escolaridad y nuevas oportunidades laborales.

A pesar de su escepticismo con respecto al cambio de actitudes mentales y relaciones tradicionales entre los géneros, lo cierto es que las participantes de Musa son, ellas mismas, un ejemplo de los cambios sociales en este ámbito. Así lo demuestra, al menos, el significado que otorgan a su experiencia organizativa:

> Musa sí nos ha servido bastante, porque en la organización se aprende a saber y conocer sobre muchas cosas y a hablar con diferentes personas; porque antes muchas de nosotras no sabíamos hablar con una persona ¡y ahora hablamos hasta con el mismo presidente municipal y el gobernador! Ahora tenemos la voz de que sí podemos hablar. [Justo] para eso nos sirve la organización: para aprender nuestro derecho que tenemos como mujeres que somos, porque en la misma Constitución se habla que la mujer tiene derechos, y eso es lo que nosotras estamos realizando [entrevista colectiva, 11 de julio de 2004].

Por otro lado, tras más de 30 años de experiencia de lucha y organización de sus "pueblos", algunos líderes tojolabales han elaborado una concepción política más compleja, tolerante y democrática que la que tuvieron en los años setenta. Aunque todavía es muy pronto para afirmarlo, quizás esta experiencia siente las bases de la infraestructura de una sociedad civil "más moderna" entre ellos:[62]

> [Todos] somos humanos, [tenemos] la misma naturaleza y vivimos en un mundo común; así, no importa si se es tojolabal, ni importa la lengua, sino que importamos todos [como personas]. Tenemos que entender que somos los mismos humanos y sentimos lo mismo: si a mí me duele, también a usted le duele, y si le duele al otro, le duele a todos. Así, lo importante es el amor y tomar conciencia de nuestros problemas que nos están atacando directamente; y que luchemos juntos y no nos dividamos, al contrario, unirnos más con diferentes lenguas. No vamos a hablar tanto de la lengua, sino vamos a hablar más de la forma de trabajar y de sentirnos que somos todos iguales. Yo y los iniciadores de la organización [Unión de Ejidos de la Selva] nos sentimos

[62] Lo que todavía hablaría en contra de esta hipótesis es el alto grado de intolerancia religiosa justamente en la zona tojolabal. Sin embargo, también hay en las organizaciones campesinas mayor diálogo con el gobierno y los partidos políticos, así como una actitud menos prejuiciada para insertarse en la lógica mercantil.

orgullosos y contentos de que aquí [en la organización] ya no hay diferencias [a causa de] la religión. En la organización tenemos diferentes religiones. La organización está luchando para que todos los hermanos de otras religiones no se sientan diferentes y para que nos unamos a defender nuestra producción y ataquemos los problemas de todos. Que cada quien rece como sabe rezar y como piense servir a Dios, pero lo que no debemos de olvidar es que el problema es de todos. Hay muchos socios de la organización que son de otras religiones y están muy de acuerdo con la organización, porque tenemos esa libertad y podemos luchar juntos. La religión es muy diferente; cuando ya no nos toca estar en reuniones de la organización, pues, que cada quien haga lo que tiene que hacer, pero cuando se trata de la lucha de la organización, entonces juntémonos todos para hacerla [entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003].

SEGUNDA PARTE

IV. LA COMUNIDAD ARMADA REBELDE: LA CONSTITUCIÓN DEL MOVIMIENTO NEOZAPATISTA EN LAS CAÑADAS TOJOLABALES (1988-1996)

Un lugar como ése al que vamos es mejor no buscarlo.

Ignacio Solares

El desencanto de la vía política: la crisis de las organizaciones campesinas

En las cañadas tojolabales la participación y la movilización comunitarias mediante las organizaciones campesinas arrojarían, en los últimos años ochenta, un saldo ambiguo. Por un lado, se habían creado, desde principios de los años setenta, fuertes redes de solidaridad y cooperación intercomunitarias en el marco de proyectos agropecuarios colectivos conducidos por las organizaciones campesinas. De este modo se constituyó una serie de actores colectivos que apostaban por definir su vida social de manera autónoma. Al asumir la iniciativa para enfrentar sus problemas sociales, agrícolas y económicos, estos actores diversificaron sus relaciones con los gobiernos municipal, estatal y federal y ganaron en experiencia de negociación y conflicto, así como de organización interna. El proceso de organización intercomunitario e interregional desencadenó una dinámica de motivaciones y expectativas sociales que se confirmarían en la vida diaria en los logros visibles en las comunidades: adquisición de transportes colectivos, construcción de caminos, clínicas y escuelas rurales, mejoras en las condiciones de producción y comercialización del café y el ganado. Todo lo anterior era resultado de la politización y la organización de los habitantes de las cañadas. Si bien su situación colectiva era

de subordinación social y política, habían modificado con éxito la "correlación de fuerzas" con el gobierno y grupos locales de poder, sin que esto se tradujera *todavía* en un cambio institucional democrático del sistema político. Todo ello redundaba en la generación de más confianza en ellos mismos y en la esperanza nada utópica de seguir mejorando sus niveles de vida y conservar su autonomía frente al corporativismo inducido gubernamentalmente. La comunidad republicana de masas parecía haber hecho por fin realidad la buena nueva de la "Palabra de Dios".

Pero, por el otro lado, a mitad de los años ochenta del siglo pasado, los anhelos campesinos de lograr su "liberación" por medio de la autoorganización, para mejorar así sus condiciones de vida, chocaron con la dureza de la realidad. En efecto, el entorno económico nacional e internacional no era el más halagüeño para empresas sociales abocadas a la producción y la comercialización del café y el ganado como las animadas por las organizaciones campesinas. En un contexto de crisis económica nacional y del precio del café en el mercado internacional, la infraestructura gubernamental que brindaba apoyo al campo abandonó su función promotora de tales empresas sociales a causa del desmantelamiento paulatino del Estado "bienestarista", por lo que el radio de maniobra de las organizaciones campesinas se estrechó drásticamente.[1]

Por su importancia para la región, veamos brevemente el caso del Instituto Mexicano del Café (Inmecafé). Este instituto fue creado en 1958 como un organismo gubernamental que apoyaba el desarrollo de proyectos productivos de café a pequeña escala, a la par que aseguraba la presencia del Estado en los mercados regionales. Entre sus funciones se encontraba el financiamiento a la producción mediante el otorgamiento de créditos, la asistencia téc-

[1] Sobre la crisis agropecuaria de las últimas tres décadas, véanse Daniel Villafuerte Solís y Ma. del Carmen García Aguilar, "El campo chiapaneco en la encrucijada neoliberal", en Reyes Ramos, Moguel Viveros y Van der Haar (1998); Villafuerte *et al.* (1999, en particular los capítulos 2 y 3); así como Neil Harvey, "Rebelión en Chiapas: reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo", en Viqueira y Ruz (1998).

nica y la regulación del precio del café en el mercado nacional, desplazando, así, a los acaparadores e intermediarios comerciales.

Sin embargo, en el marco de la destrucción de las instituciones de desarrollo social del Estado de bienestar mexicano en favor de la privatización mercantilista, el Inmecafé perdió la importancia que había tenido para el desarrollo técnico, productivo, comercial y social del pequeño productor.

> Su proporción en el mercado bajó de 44 por ciento que mantenía en 1982-1983 a sólo 9.6 por ciento en 1987-1988. Al igual que muchas dependencias estatales en este periodo, sufrió de insuficiencias internas, corrupción y mala administración. Para 1988 el Instituto había acumulado una deuda de aproximadamente noventa millones de dólares [Harvey, 2000, p. 188].

En 1989 el Inmecafé fue cerrado mientras que, en junio del mismo año, el precio mundial del café sufrió una caída de 50%. Debido a la sobrevaluación del peso, el crecimiento de la inflación y de los costos de los insumos de producción, el aumento de las exportaciones de café no pudo compensar la caída de los precios mundiales del grano.

> A partir de la crisis de 1989 se necesitaron más de tres años de negociaciones y movilizaciones de los grupos de productores para que el gobierno accediera a impulsar un programa de apoyo de emergencia. Con menos ingreso, y al mismo tiempo con una reducción en el crédito, miles de productores fueron incapaces de invertir en sus cultivos. Así, tanto la productividad como el volumen producido del sector social cayeron en 35 por ciento entre 1989 y 1993. En promedio, los pequeños productores sufrieron una caída de 70 por ciento en sus ingresos durante el mismo periodo. La mayoría cayó en el círculo vicioso de endeudamiento y pobreza. Imposibilitados para pagar los préstamos debido a la caída de los precios y el ingreso, no resultaron elegibles para la obtención de nuevos préstamos. La acumulación de las deudas de este sector alcanzó aproximadamente los 270 millones de dólares para finales de 1993. En estas condiciones, miles de pequeños produc-

> tores de Chiapas abandonaron la producción entre 1989 y 1993 [Harvey, 2000, pp. 189 y s.].

La crisis económica y la connivencia entre intermediarios comerciales y personal del Inmecafé obligaron a la Unión de Ejidos de la Selva (UES), en 1988, a buscar mercados alternativos para lograr vender su producto de manera favorable y no caer de nuevo en el "coyotaje". Así, estableció sus primeros contactos en el mercado internacional del comercio justo.

> En la organización [UES] se pensó, entonces, que teníamos que luchar para encontrar un mejor mercado. Don Arturo Jiménez Hernández se llevó, entonces, una muestra de tres kilos de café a Europa para que vieran si estaba bien o mal, y lo catalogaran. Y más tarde vino la respuesta de que sí lo iban a comprar a un mejor precio. El Inmecafé vio, entonces, que nosotros ya estábamos luchando en el mercado internacional y vino a la comunidad a plantear que siguiéramos con ellos, porque [decía que] el único medio para exportar era el instituto. Por lo regular, nos estaba yendo muy bonito al principio, porque en ese tiempo prácticamente nos daban un anticipo a cuenta de la cosecha [entrevista colectiva con socios de la UES en Cruz del Rosario, 8 de agosto de 2004].

En realidad, la incursión de la UES en el mercado justo resultó más accidentada de lo que el optimismo de los campesinos deja entrever 15 años después. El primer intento de comercialización directa realizado por la Unión de Ejidos de la Selva en el mercado justo sucedió en el ciclo 1989-1990, y

> resultó una experiencia muy desagradable debido principalmente al comportamiento del mercado. Cuando se acopió café en enero y febrero del noventa, los precios internacionales alcanzaban los doscientos dólares por cien libras. Debido a que en ese momento no se contaba con las cuotas y los permisos de exportación, la venta no pudo realizarse sino hasta julio, momento en el que los precios habían descendido hasta los ciento sesenta y

> cinco dólares por [100] libras. Esto significó que los productores que comercializaron por medio de la Unión de la Selva recibieron sólo un setenta por ciento de lo que pagaron los intermediarios en ese año.[2]

Con el fin de acceder a nuevos créditos en el futuro, los asesores de la organización buscaron convencer a los socios de pagar los préstamos bancarios recibidos para financiar la cosecha. Sin embargo, 45% de los miembros de La Selva no aceptó la propuesta y, en consecuencia, abandonaron la organización con gran frustración. "Un indicio del impacto de esa decisión [de pagar los créditos bancarios] fue la caída de la producción en la temporada siguiente. De 1989 a 1990 la UE de la Selva reunió solamente 2 890 sacos, en comparación de los 3 950 del año anterior" (Harvey, 2000, p. 271). En efecto, en estas condiciones, los campesinos miembros de las uniones ejidales empezaron a sopesar la utilidad de las organizaciones campesinas como instrumentos para alcanzar sus demandas agrarias y políticas a la luz de la crítica situación del mercado agropecuario y la falta de apertura del sistema político. En un entorno económico y político adverso, observaron con un ojo más severo los problemas internos de las organizaciones campesinas y las dificultades y costos que implicaba su cooperación con ellas.

Pero veamos cómo vivieron y evaluaron esta situación los campesinos tojolabales que se transformarían, más tarde, en "bases de apoyo" del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En los años setenta, La Realidad Trinidad, como muchas otras comunidades de la región, se incorporó al proyecto de la Unión de Ejidos de la Selva por invitación de los "asesores": "nos explicaron cuál era la situación", comenta un campesino zapatista miembro de las autoridades comunitarias, "es decir, cómo estábamos, cómo vamos a organizarnos, cómo vamos a vender nuestros productos, cómo pedir la carretera y mover los papeles [es decir, hacer los trámites agrarios]" (entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004). Antes de la participación en la organización cam-

[2] Unión de Ejidos de la Selva, *Memoria desde el cafetal*, DVD producido por la UES (s/f).

pesina, la producción y comercialización del café se realizaba de manera doméstica y no colectiva, es decir, cada jefe de familia se hacía cargo de todo el proceso de manera individual y ofrecía sus productos a los intermediarios comerciales ("coyotes") que se presentaban a comprar el producto muchas veces directamente en las comunidades. Una vez organizados y asesorados, las comunidades tojolabales empezaron "a venderlo y sacarlo unidos". De esta manera, se trasegaban los bultos de café a lomo de bestia, en camión de redilas o avioneta, hasta Comitán, donde, por medio de convenios con el Inmecafé, se negociaban mejores condiciones de recepción y compra del producto así como subsidios al transporte. Sin embargo, el procedimiento empezó a ser percibido por los campesinos como amañado e insatisfactorio, lo que a la larga generó frustración, como resultado del abismo que había entre las "promesas" de los asesores y la realidad de los resultados obtenidos.[3]

> En vez de que nos beneficiara [la cooperación organizada] vimos que nos estaban explotando, porque todos los [gastos] de los que están viajando [para asistir a las reuniones de la organización] tenemos que reponerlo con un día de trabajo, pagar todos los pasajes y hacer toda la cooperación, que es una chinga. Todo era muy difícil y caro [en ese entonces], y no vimos nada de beneficio económico. Y es que no hubo fuerza [en la Unión de Ejidos de la Selva], porque es civil [la organización y su lucha]. [Por esta razón] no nos escuchó el gobierno [entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004].

A principios de los años noventa, La Realidad Trinidad dejó de colaborar en la organización campesina como respuesta a "la baja del precio del café". En realidad, "sólo vinieron [los asesores] a

[3] "Nos prometían [los asesores] un chingo. Nos ofrecen, por ejemplo, machete, hachas, palas, picos y créditos, como un apoyo a la comunidad de unos $200, $300 o $500 para la limpia y poda del café. Es lo que nos ofrecían, y por eso nosotros nos quedamos, porque antes [era] lo que andábamos buscando. Nos decían que si nos organizábamos se conseguía mejor precio del café. Venían a decir que ya encontraron un mercado para exportar el café" (entrevista colectiva en El Porvenir, 19 de enero de 2004).

decir a la gente que se levante para organizarse, pero no es forma como es el mero real para hacer una organización, como la de ahora [es decir, como la del EZLN]". Además, "antes era muy peligroso [participar en las organizaciones campesinas] por los pinches ricos, porque si hablas en contra de ellos, te fusilan y persiguen" (entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004).

Al igual que las otras comunidades aquí estudiadas, San José Nueva Esperanza participó en el proyecto social, político y económico de la Unión de Ejidos de la Selva desde 1985. "Creíamos", dicen los campesinos en entrevista,

> que iba a mejorar la producción y la vida en la comunidad, por eso pensábamos en ir por allí. Pero la comunidad vio que no salían las cuentas, que daba lo mismo si vendes [el café] con los coyotes chiquitos que si lo vendes con los grandes, porque son los mismos. Se perdían muchos días y pasaje para ir a esa comisión [la de las asambleas regionales de la Unión de Ejidos de la Selva]. Por eso, no había salida para cambiar un poco la situación [entrevista colectiva en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004].[4]

[4] Para algunas de las comunidades más incomunicadas, como es el caso de San José Nueva Esperanza, que formaron parte de la Unión Ejidos de la Selva, la idea de organizarse para comercializar el café era buena, pero resultaba muy costosa por la sencilla razón de que carecen de un camino transitable para vehículos, por lo que tenían que transportar su producto en avioneta o a lomo de caballo, lo que encarecía los costos de manera exagerada y ofrecía una ganancia mínima, haciendo poco atractiva la participación en la organización campesina. En general, las comunidades localizadas junto al camino "Las Margaritas-San Quintín" eran las que más sacaban provecho de la organización campesina. Además, las comunidades ubicadas en la parte montañosa de la selva producían "café de altura", cuya calidad superior era mejor pagada que la del café producido en partes más bajas de las cañadas. Con ello, las ganancias para cada productor y su comunidad eran distintas, por lo que los menos beneficiados consideraban injusta tal distribución de ingresos para una unión ejidal basada en un principio de cooperación y solidaridad, a pesar de que existía en la Unión Ejidos de la Selva una política de subsidios que favorecía a los productores del interior de la selva.

El desencanto ante las organizaciones campesinas se explica, también, porque los tojolabales no veían en ellas sólo un instrumento económico para maximizar las ganancias de su producción cafetalera sino, además, un medio para obtener reivindicaciones políticas y de justicia social. Justo porque en los últimos años habían aprendido la gramática elemental de la organización y la movilización políticas dentro de la confederación de las comunidades republicanas de masas, comprendieron el valor de actuar en concierto y percibieron las enormes posibilidades que ello abría para inducir, a partir de sus propias fuerzas, el mejoramiento de sus condiciones de vida. Paradójicamente, los éxitos de las organizaciones campesinas resultaron, a la larga, en causas de su propia debilidad. En efecto, sus logros, si bien significativos desde la perspectiva de los campesinos involucrados, tenían efectos y consecuencias más bien locales. Al constituirse como un actor colectivo empezaban a modificar la figuración de poder local y regional, pero sin tener una capacidad verdadera de influir en el ámbito estatal y, mucho menos, nacional. El crecimiento de las expectativas de los campesinos movilizados desbordaba el marco relativamente estable de lo local: sus demandas no podían resolverse más en la dinámica de la negociación y el conflicto municipal y, ni siquiera, estatal. Tanto ellos como sus adversarios gubernamentales carecían del poder para influir en las políticas nacionales agropecuarias y, menos aún, en los mercados internacionales. Los campesinos imputaron dicha impotencia a la nula voluntad política de los gobiernos y a un supuesto doble juego de los asesores y las organizaciones campesinas.

> La Unión [de Ejidos de la Selva] nada más se ocupa de la producción [del café,] pero cuando surgen los problemas, éstos se resuelven [sólo] con la autoridad, por ejemplo, en Las Margaritas, que es la que resuelve el problema más grande. La Unión no tiene capacidad para dar justicia a la gente. [En realidad], la organización está manejada por el gobierno, no es independiente. El gobierno tiene el control [sobre ella] y compra a la gente [es decir, a los delegados y asesores de la organización]. Nuestra vida no cambió en nada [participando en la Unión]; no hubo beneficio para la

> comunidad, no hubo salud ni escuela [entrevista colectiva en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004].[5]

La frustración contenida de los campesinos en relación con los resultados de las uniones ejidales al fin se manifestaría como rechazo a las organizaciones campesinas "civiles" mediante la infiltración y el trabajo ideológico del EZLN entre las comunidades, los catequistas y los líderes de las organizaciones. En otras palabras, antes de la labor propagandística del EZLN, los campesinos no tenían más opciones viables que cooperar con las organizaciones campesinas; por tanto, sólo cuando recibieron la "oferta" de la "vía armada" para resolver, de una vez y para siempre, sus añejos problemas, su frustración tomó cauce y se manifestó en repudio hacia las organizaciones campesinas y los métodos legales de lucha. En este sentido, las organizaciones campesinas empezaron a ser desacreditadas como "organizaciones del gobierno", cuyas propuestas no eran "verdades sino mentiras" con el fin de engañar al "pueblo" (entrevista colectiva en El Porvenir, 19 de enero de 2004).[6] Así, lo que había nacido como una forma de organización y lucha social y política autónomas, más tarde fue percibido por los propios tojolabales como una estrategia de manipulación gubernamental "para que el pueblo se conformara". Debido a ello,

> fue despertándose más el pueblo. Las gentes estuvieron caminando y fueron teniendo más experiencia, teniendo [conciencia] de las cosas que ellos sufrían, de las cosas que el gobierno se comprometió a dar y que [resultaban que al final] no era cierto. Pero con "la organización"[7] uno [es decir, el pueblo] se fue encaminado más y dándose cuenta de hasta dónde uno estaba convertido [manipulado] con las leyes que el gobierno nada más hace para

[5] La comunidad republicana de masas se había caracterizado, entre otras cosas, por la autogestión de servicios de salud y educación, lo cual también sucedió en la comunidad de marras.

[6] Como más adelante veremos, este descrédito tendría la consecuencia de que el EZLN sería incapaz de ofrecer a sus bases de apoyo alternativas realistas y eficientes de producción y comercialización agropecuarios.

[7] Entre los zapatistas, el EZLN es conocido como "la organización".

> sacarle al pueblo lo que cultiva para que se enriquezca él mismo. Únicamente nos quiere confundir [entrevista colectiva en El Porvenir, 19 de enero de 2004].[8]

La relación de reclamos de las comunidades indígenas a las organizaciones campesinas se transfiguró en ruptura y repudio únicamente con la cancelación ideológica de vías legales alternativas para enfrentar sus problemas con autonomía. En una tierra fértil en experiencias de frustración y enojo, la infiltración ideológica del EZLN resultó el abono ideal para la radicalización de los líderes y sus comunidades. En efecto, los campesinos tenían cuentas pendientes por saldar, y los guerrilleros no sólo les dieron las armas para hacerlo sino, sobre todo, una nueva visión del mundo que debería culminar, tras el triunfo de la revolución, en una república socialista, en donde no hubiera "ricos ni pobres".[9] Esta radicalización fue, asimismo, propiciada por una falta de mediaciones funcionales del sistema político chiapaneco que brindaran la oportunidad de reconocer a la oposición organizada y negociar, en términos de inclusión, sus demandas políticas, sociales y económicas abriéndoles foros de participación, discusión y decisión.[10]

[8] Esta misma desconfianza se extendió hacia los partidos políticos, en particular el PRI, el cual ni siquiera fue capaz de entablar una relación clientelista con las comunidades, pues sólo veía en ellas una reserva manipulable de votos. "Cuando venían a pedir un voto para un candidato, nos decían por quién hacerlo. O sea, nos obligaban, porque si no votabas [como querían] no nos daban lo que nos prometían. A la mera hora era puro engaño. El gobierno controlaba al comisariado, al agente y al consejo de vigilancia. [Así], como el PRI tenía relación con el comisariado, [le] preguntaba cuánta gente habita en una comunidad, y el comisariado llevaba el total y lo mete [en la urna]. Entonces, [el PRI] nos prometía muchas cosas, por ejemplo, la tierra, la venta de café, la venta de ganado, dinero, carretera, escuela, [pero] nunca cumplió" (entrevista colectiva en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004).

[9] Sobre el programa revolucionario zapatista, véanse los "Estatutos de las Fuerzas de Liberación Nacional" (1980), en Womack (1999, pp. 192 y ss.).

[10] Sobre el tema, véanse Guillén (1998, en especial los caps. 2-4), Harvey (2000, en especial los caps. 6 y 7), García de León (2002, en particular los

El contacto entre el EZLN y las organizaciones y comunidades tojolabales

Usted tiene la estúpida idea de que si viene la anarquía la traerán los pobres. ¿Por qué debería ser así? Los pobres han sido rebeldes, pero nunca anarquistas. Ellos tienen más interés que nadie en un gobierno decente. El hombre pobre tiene un interés específico en el país, el rico no lo tiene, él puede ir a Nueva Guinea en un yate. El pobre ha objetado a veces que se le gobierne mal, el rico siempre ha objetado que se le gobierne.

G. K. Chesterton

La infiltración guerrillera de las organizaciones campesinas

Pues, ¿de qué sirve un secreto, cuál es su poder, si nadie conoce su existencia?

John Banville

En comparación con experiencias guerrilleras rurales y urbanas de los años sesenta y setenta en el país (Bellingeri, 2003), el asombroso éxito del zapatismo consistió en la construcción de una amplia base social que sostenía su proyecto político-militar. En menos de 10 años el EZLN había logrado "implantarse" e incrementar su influencia en toda la Selva Lacandona y en algunas partes de Los Altos y el Norte de Chiapas. De manera paradójica, el vertiginoso crecimiento de sus "bases de apoyo" —resultado de la infiltración de las organizaciones campesinas de la región y de la "toma" directa de las comunidades— ha supuesto, a la larga, el mayor problema que ha tenido que enfrentar el EZLN para mantener la cohesión interna del movimiento, como veremos en el siguiente capítulo.

caps. 2, 3 y 5), Villafuerte Solís y García Aguilar (1998), y Legorreta Díaz (1998, en particular las pp. 235 y ss.).

En este sentido, los orígenes del EZLN son heterogéneos, por lo que más valdría analizarlo como una "amalgama" entre organizaciones campesinas y sus bases sociales y la guerrilla de las Fuerzas de Liberación Nacional. Y aunque en un momento determinado compartieron, por diferentes razones, un proyecto común que debía conducir a la construcción de una sociedad socialista en México, lo cierto es que cada uno de los actores colectivos que conformaron esta extraña "amalgama" tenía su historia, su identidad, su programa social y político que, por un inadecuado acoplamiento estructural interorganizacional, dificultaron la consolidación de una organización político-militar única, bien estructurada y funcional.[11]

Ahora bien, las *relaciones* entre el EZLN y las organizaciones campesinas de la región tojolabal han sido ambiguas y complejas debido a la historia particular de cada una de ellas, así como a la lealtad de los líderes y "bases" a sus organizaciones correspondientes.[12] Para comprender esas diferentes modalidades de relación es fundamental considerar, además, el momento en que el contacto entre ambas se entabla: si en los inicios de la aventura insurgente en la Selva Lacandona, entre 1983-1987, cuando el núcleo guerrillero era minúsculo y carecía de oportunidad y medios para subordinar a las organizaciones campesinas a su proyecto, o bien cuando el movimiento zapatista se había extendido a tal grado, entre 1988-1993, que podía desafiar con mayor éxito a los diferentes actores y organizaciones campesinas en la zona en disputa.[13] Así pues, las "figuraciones de poder" que se fraguaban en este proceso se fueron modificando a lo largo de una década de acuerdo con los grados de independencia o subordinación en que se en-

[11] En todo caso, la zapatista, como cualquier otra, es una identidad precaria y en construcción, que los actores asumen, en mayor o menor medida, de manera pragmática, si se juzga a partir de las divisiones y deserciones del zapatismo. El tema de la identidad es abordado más tarde en este capítulo.

[12] Aunque el EZLN es el proyecto militar de las Fuerzas de Liberación Nacional, prefiero hablar aquí de los primeros y no de las Fuerzas, porque cuando éstas regresan a Chiapas en 1983, lo hacen ya con la denominación de EZLN (véase Tello Díaz, 2000, pp. 108 y ss.).

[13] Sobre la formación del zapatismo en la zona Chol, en el Norte de Chiapas, en 1994, véase Agudo Sanchíz (2005 y 2006).

contraba cada una de las partes involucradas en las mismas. Esta situación refleja entonces la complejidad del proceso en cuestión dando cuenta de los tipos distintos de relación que existían entre los participantes.

En términos generales, al EZLN no le interesaba conformar relaciones paritarias, pues estaba convencido de la superioridad de su proyecto y la exclusividad de la vía para ponerlo en marcha. Así, las organizaciones campesinas debían incorporarse, de manera subordinada, al grupo guerrillero. Por su parte, la relación que los campesinos politizados pretendían mantener con el EZLN no era menos estratégica, pues éstos buscaban avanzar su propio "proyecto de autonomía", como aquí se ha definido, echando mano de la guerrilla como un instrumento más de su "liberación" para "poner en jaque al gobierno, los finqueros y rancheros" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004). En el momento de mayor dependencia del EZLN frente a la organización campesina, la estratagema de los líderes de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC)-Unión de Uniones de marchar al unísono los "cuatro caminos"[14] parecía prometer buenos resultados; en cambio, cuando la organización fue "refuncionalizada" por el EZLN, la guerrilla tuvo la oportunidad de redefinir las orientaciones y prácticas colectivas de las organizaciones y sus "bases".[15]

En otros casos, como el de la Unión Ejidos de la Selva o Lucha Campesina, el encuentro entre éstas y el EZLN fue ríspido y conflictivo, porque los intereses y proyectos, según el juicio de los líderes campesinos, eran por demás divergentes. Debido a ello hubo un rechazo de las élites campesinas a abrazar la propuesta guerrillera, lo cual provocó el embate de la guerrilla para ganar sus "bases" mediante el trabajo directo y clandestino con las comunidades integrantes de estas uniones ejidales,[16] muchas veces

[14] Es decir, el de la ARIC-Unión de Uniones, la "Palabra de Dios", el EZLN y el *Slop* (raíz). Sobre este último, véanse De la Grange y Rico (1998, pp. 269 y ss.), Legorreta (1998, pp. 183 y ss.) y Tello (2000, pp. 118 y ss.).

[15] Para la historia de la ARIC y su relación con el EZLN, véanse Legorreta (1998) y Acosta Chávez (2003).

[16] "[Unos años antes y durante el levantamiento de 1994], algunas comunidades de la organización [Unión Ejidos de la Selva] se habían salido, espe-

por medio de amenazas y coacciones.[17] El resultado fue una gran desbandada de gran parte de las comunidades que debilitó críticamente a las organizaciones campesinas.[18] Sólo algunos años des-

---

cialmente en la región selva", cuenta un líder de la unión ejidal. "Pero no porque nos peleáramos, sino porque ellos mismos ya estaban metidos tiempo atrás en el movimiento [zapatista] sin que nosotros lo supiéramos. Así, unos nos quedamos en la organización y hasta tuvimos que salir refugiados, y los otros se metieron más a la selva [es decir, con el EZLN]. Y fue cuando nos separamos: unos como Unión Selva y otros como la lucha armada [como fue el caso de las comunidades] Vicente Guerrero, San Juan Bautista, Guadalupe Tepeyac, La Realidad, San Marcos, Benito Juárez, Flor del Río y muchas más. La mitad se quedó con nosotros y la otra con los zapatistas" (entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003).

[17] "Cuando llegaron los zapatistas a las comunidades, sólo un grupo quiso participar con ellos; el grupo mayoritario no quiso, pero también estuvieron amenazados. Nos amenazaban y nos decían que nos atuviéramos a las consecuencias. 'Pero ¿por qué?', les contestábamos, '¿por qué, si nosotros somos gente de las comunidades que está igual que ustedes? Ahora, si quieren pelear, peleen con el gobierno o con el terrateniente que está al lado de ustedes. Allí sí estamos de acuerdo, pero contra nosotros no'. Y es que no compartíamos esas formas de amenaza [mediante las cuales] llegan a una comunidad y agarran los animales, las vacas, el puerco, la gallina o lo que encuentren. [Después, viendo el problema de los desplazados por el conflicto armado], nosotros como organización nos pusimos de acuerdo en que si nos atacaban les respondíamos donde quisieran. Nos defendíamos, [pero también] estábamos dispuestos a dialogar, a platicar: 'si tienen hambre y quieren comerse un cuche [cerdo,] se lo damos'; pero no que lo agarren así [sin permiso], por cuenta de ellos; eso es lo que no compartíamos ni la forma de obligar a la gente. Estábamos de acuerdo en algunas cosas de cómo había que resolver problemas a nivel comunidad, a nivel regional, estatal o nacional, pero siempre y cuando que esté fundamentada [la propuesta y sea consensuada], porque sin el apoyo sincero de la gente el proyecto va a fracasar. Ultimadamente a la gente no le gusta que la estén mandando ni engañando" (entrevista con Feliciano García, líder de Lucha Campesina, 1 de agosto de 2003).

[18] Asociada a otras organizaciones campesinas, Lucha Campesina cooperó para crear una "unión de crédito". El, en sus inicios, exitoso proyecto para la producción y comercialización de café naufragó en 1988 con la caída de los precios internacionales del café. "No fue fácil poder resolver el problema", narra Feliciano García, dirigente de Lucha Campesina, "porque nos vi-

pués pudieron reestablecerse del embate zapatista y (re)asegurar su autonomía.

En el caso de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), la relación con los zapatistas no se dio sino hasta el levantamiento armado de 1994. Tanto los líderes como las bases de la organización campesina optaron por cooperar, como "base de apoyo", con el EZLN, aprovechando el contexto político de descontento y desconcierto generalizado que permitía beneficiarse con rapidez de los programas gubernamentales tendientes a paliar y desactivar las causas más inmediatas del conflicto mediante la entrega de tierras y recursos para programas agrícolas y sociales. "Prácticamente todos nosotros los de la CIOAC", afirma Miguel Ángel Vásquez,

> le creímos al EZ y nos fuimos como base de apoyo y milicianos con el EZ alrededor de un año [entre 1994 y 1995]. Creíamos que era la última fase de la lucha y que iba a haber las condiciones a nivel nacional para que el movimiento armado avanzara. Pero resultó que no fue así. Nunca nos imaginamos que [sólo] sería en un rinconcito del estado de Chiapas. El EZLN quería gente, que se formaran bases de apoyo para dejar tostadas, alimentación y víveres para la guerrilla. [Nos animamos a entrarle a su lucha], porque se hablaba de la transformación del país, de que iba a haber más bienestar [para los campesinos] y todo eso de los 10 puntos que manejaron [...] Entonces nos empezamos a salir, y también

mos muy obligados a demostrar que la quiebra fue por causa de la baja de los precios. Teníamos que justificar al banco que nos había dado crédito, y solicitar a la Comisión Nacional Bancaria que no nos fuera a cancelar el permiso. Por esas fechas la gente también se nos desesperó. Fue una desgracia porque, por ahí de 1985 y 1986, [la unión] fue una de las empresas sociales que tuvo éxito y exportó más grano de café. Entonces, mucha gente sí pensó que la habíamos engañado, pero [en realidad] era cosa del mercado y del precio. De 1988 hasta 1995 estuvimos manteniéndonos de lo poco que se podía hacer. Allí se nos retiró la gente por desesperada; nosotros no podíamos darles crédito porque teníamos la cartera vencida. Lógico era, pues, que se desesperara y, después del 90, se fuera con el EZ, como desquite, para luchar contra el gobierno" (entrevista, 1 de agosto de 2003).

> porque vimos las broncas al interior del EZ [es decir, el autoritarismo]. Así regresamos otra vez a la vida pública y seguimos trabajando como CIOAC [entrevista, 16 de enero de 2004].

El EZLN fue incapaz de mantener lealtad y cooperación de líderes y bases campesinas dentro de su proyecto, porque la CIOAC poseía todavía suficiente autonomía como para negociar su participación en la relación en términos más igualitarios. La incursión en el zapatismo no le dejaría a la CIOAC, sin embargo, un saldo blanco, pues sufrió un desprendimiento en 1995 de líderes y bases (alrededor de 12 comunidades) que fundaron la CIOAC "independiente", dirigida por un tal Límano —organización muy cercana al zapatismo—, que con el tiempo, a partir de 1998, fue perdiendo importancia y representatividad entre sus propias bases.

Otras organizaciones campesinas, como la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), cuyas presencia y fuerza en la zona tojolabal eran menores que las de las organizaciones campesinas formadas en los años setenta, se adscribieron a la empresa zapatista unos años antes de desatarse la rebelión armada. Primero algunos de sus líderes se sumaron al zapatismo a título personal y, después, sus bases se incorporaron al movimiento. A diferencia de la CIOAC, la OCEZ desapareció prácticamente como organización campesina independiente al verse subordinada por el EZLN.[19]

[19] La Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) se fundó en 1985 con pequeñas bases sociales en la zona tojolabal y en la sierra de Motozintla. La organización nació por iniciativa de un miembro de la Coalición Obrero, Campesina y Estudiantil del Soconusco (COCES), que contaba con mayor fuerza en Tapachula. Por su parte, la COCES es un desprendimiento de la Coalición Obrero, Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI). El origen clandestino de la OCEZ se remonta a 1982; después de 1994, la COCES registró de manera legal a la OCEZ. Ésta se conformaba por alrededor de cuatro centenas de estudiantes con la ideología de la COCEI de Juchitán. La idea de la COCEI de registrar a la OCEZ consistía en hacer crecer la organización mediante un trabajo público y la gestión de proyectos para asegurar su presencia en la costa y, después, la sierra chiapanecas. La información sobre esta organización me fue dada, en entrevista, por "Vicente", delegado comunitario y, posteriormente, insurgente zapatista (3 de junio de 2004).

El reclutamiento de los líderes campesinos y la penetración zapatista de las comunidades tojolabales

… pues a veces hay que utilizar la mentira
para recuperar la dignidad perdida.
Juan Marsé

La incorporación de los indígenas al proyecto del Ejército Zapatista de Liberación Nacional se dio, en un principio, de manera individual.

> Venía invitándome [un zapatista que reclutaba líderes campesinos en la región] para que entrara a la lucha, a la "organización". Y la lucha era estar preparado para una "niña" que está naciendo, que está creciendo y que requiere mucho cuidado. Pero no decían bien de qué se trataba todo hasta que uno decidía entrar [a la "organización"]. Entonces sí te explicaban en detalle el plan de la lucha. A mí [me] confiaron más [información], porque yo era catequista [igual que el zapatista que lo invitaba a formar parte del EZLN]; y sabían que si entraba o no, me iba a guardar el secreto, porque ésa es la educación que nos dieron [en los cursos de catequesis]; porque ¡cómo es posible que tú mismo entregues a tu hermano a la boca del lobo! Por eso buscaban gentes que podían esconder [el secreto] y que entraran [al movimiento]. Entonces ya se los llevaban y les daban su "terapiada", o sea, su lavado de cabeza para que quedara bien claro qué van a hacer y que no suelten nada [de información] [entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003].

Los guerrilleros contactaron y reclutaron al inicio, entonces, sólo a líderes campesinos que gozaban de confianza, autoridad e influencia en sus comunidades y organizaciones campesinas porque tenían cierta tradición exitosa de lucha por la tierra. Eran, pues, los actores más conscientes políticamente en sus comunidades, por lo que podían ser más receptivos a las ideas de la izquierda revolucionaria. De tal modo, ganarlos para la causa prometía poder "tomar las comunidades", más tarde, con mayor facilidad,

para sumarlas al movimiento político-militar. En las palabras de Guadalupe Santos:

> Yo estaba constantemente de arriba abajo haciendo el trabajo en las comisiones de la Quiptic. Un día llega un indígena, Jaime, con su mujer, y me hace la plática mientras que íbamos en el camión.
>
> Así conocí al Jaime. Después de dos encuentros más, me invitó a su casa. Me dijo: "¿por qué no vienes a desayunar? Vente, te invito, pero no le vayas a decir a nadie, ven tú solito". Ahí empezamos a platicar sobre el asunto y me daba folletos. Me decía: "mira, nosotros estamos haciendo este trabajo, y yo sé que ustedes están organizados muy bien en la Unión, por eso venimos a platicar contigo. Tú sólo tienes que trabajar con la gente allá, en la comunidad, para convencerlos". En fin, me dijo que era guerrillero de las Fuerzas de Liberación Nacional y que estaban en contra del mal gobierno. "Si nos unimos", comentaba, "vamos a lograr [ganarle al gobierno]". Así que me pidió que, si me animaba, empezara a platicar con la gente; que si no quería, pues ni modo, que allí lo dejara. Así fuimos agarrando poco a poco el camino. Bueno, al principio, yo no le dije a mi familia, porque ellos se están dedicando a trabajar; pero sí me fui con los más grandes, con los líderes de las comunidades y les comenté cómo estaba la cosa. Ya después cuando empezaron a aceptar, le dije a mi familia. Así empezó a agarrar fuerza [el movimiento]. Unos no querían participar, los *cenecistas* del PRI, y les decía [después de oír su negativa]: "está bueno, somos amigos, sólo te le estoy comentando nomás. ¡Ya ni le vayas a contar a otro!" Entonces no lo íbamos a obligar, ¿verdad? Pero cuando ya hay más líderes y responsables en la comunidad y se empezó a agarrar fuerza, los que no querían participar tenían que entrar, ni modo, a la fuerza [entrevista, 7 de julio de 2003].

De esta manera, entre los "iniciados" empezaba a circular información sobre el EZLN y a formarse una identidad zapatista en la clandestinidad, que contribuyó a estrechar los lazos de compromisos entre los zapatistas. Entonces en la medida en que aumentaban los miembros del EZLN crecía, a su vez, la red social de solidaridad y apoyo intra e intercomunitaria, lo cual sería fundamen-

tal para su establecimiento en la región.[20] Dicha red, por su parte, se traslaparía, mediante el reclutamiento de catequistas, con las redes sociales institucionales-eclesiásticas y las redes sociales de las organizaciones campesinas, que incluían ONG y universidades, sindicatos, magisterio, etcétera.[21]

En un principio "empieza a haber una migración de nuestros líderes [de las comunidades y organizaciones campesinas] hacia el EZ, en donde van a ocupar puestos en el EZ o a nivel regional" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004). Los líderes campesinos negocian, entonces, su involucramiento con el EZLN y llegan, de pronta manera, a posiciones de mando y autoridad en los ámbitos civiles y militares de la "organización". Por supuesto, el proceso es clandestino y se lleva con sigilo en sus primeras etapas por conveniencia mutua de los líderes y los guerrilleros. A partir de entonces los nuevos zapatistas tienen una "militancia doble", una pública y otra clandestina, lo cual les permite un margen de maniobra significativo en términos personales y, también, en beneficio de la guerrilla. En cuanto a lo personal, afianzan posiciones de autoridad, influencia y poder en ambas organizaciones, lo que les permite negociar su "posición" dentro de la estructura zapatista con la conciencia de ser ellos los "intermediarios" entre ambas organizaciones y entre sus comunidades (las futuras "bases de apoyo") y la guerrilla. Con respecto a la organización, la guerrilla se ve beneficiada por esa "doble militancia", porque los líderes ponen a su disposición recursos humanos, económicos y materiales que drenan de las organizaciones campesinas. Paradigmático resulta, a propósito, el caso de la OCEZ:

> La organización pierde fuerza y se diluye, porque sus líderes, que asisten a las reuniones locales o regionales [del EZLN] ya no lo hacen como parte de [su organización campesina] sino como parte del EZLN,

[20] La existencia de radiotransmisores comunitarios y domésticos facilitaba la comunicación y coordinación entre los rebeldes.

[21] El abandono institucional en el que el gobierno tenía a la región selvática facilitó asimismo las operaciones clandestinas de reclutamiento, pues *de facto* no había fuerzas de seguridad pública que pudieran detectar, controlar y desactivar las actividades revolucionarias.

> diluyendo el nombre y el impacto que pueda tener todavía la organización campesina, pues esa participación se hace para ver la colaboración y el aporte del abastecimiento al EZLN y su organización [entrevista con Vicente, ex insurgente, 3 de junio de 2004].

Después de hacerse de los líderes campesinos infiltrándose en sus organizaciones campesinas, el siguiente paso en la estrategia de la guerrilla consistía en la penetración de las comunidades, las denominadas "tomas de las comunidades", en las que se buscaba, a la vez que generar simpatía por el proyecto zapatista, reclutar milicianos. Lo anterior implicaba la formación previa de "cuadros políticos" preparados ideológica y retóricamente, así como con conocimiento de las particularidades sociales de la región, para "convencer a las comunidades de la lucha".[22] En las "tomas"

> llegaba una comisión de compañeros, previo contacto, a la comunidad, y [organizaba] pláticas [con los pobladores]. [En la comisión] iban insurgentes y militares que se encargaban de explicar la parte política y militar [del proyecto zapatista]; iban [también] los servicios de salud que se encargaban de darles pláticas de reproducción a las mujeres y ofrecían servicios dentales o de consulta general con medicamentos [gratuitos]. Muchos vigilaban a la entrada de los caminos [a la comunidad para evitar ser vistos por fuereños, por ejemplo, rancheros comerciantes]. Se hacía, pues, una campaña de "concientización" para politizar a la comunidad y, cuando ésta estaba reunida, se decía: "bueno, compañeros, quién quiere sumarse de manera voluntaria en las filas del EZ", y, [aunque] no era una obligación de la comunidad, no faltaba quien daba el paso y se sumaba. Entonces los compas decían "bueno, pues los esperamos. Vayan por sus cosas", y ya salían de la comunidad con cinco o seis candidatos a insurgentes. Con tal número de nuevos reclutas, la operación era considerada un éxito [entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004].[23]

[22] Al respecto, véanse los dos primeros excursos de este capítulo.

[23] Como se aprecia, la estrategia del EZLN echó mano de la distribución de beneficios entre las comunidades para que comprobaran la autenticidad

Una vez establecida una red social zapatista, la realización del "trabajo político" era fundamental, porque así se "concientizaba" y formaba política e ideológicamente a los nuevos miembros para lograr una identificación más estrecha con el zapatismo.

> Mediante el trabajo político se enseña a los compas de las comunidades políticas cuál es la situación del obrero y el campesino, cómo funciona el aparato represivo del gobierno, cómo se vive en el socialismo, cuál era el estado de las luchas en Centroamérica; todo con el fin de motivar, animar y convencer a la gente [tanto de] dejar de recibir programas del gobierno, [como de] la inutilidad del trabajo de las organizaciones civiles [entrevista con Rafael, ex insurgente zapatista, 7 de agosto de 2003].

Si la comunidad aún no había sido tomada y controlada en su totalidad, las "pláticas políticas" se realizaban a altas horas de la noche con el mayor secreto y discreción en alguna casa de un "compa" de la comunidad; pero si la comunidad ya estaba "controlada", la "plática política" podía darse en algún lugar abierto (el potrero, la milpa o el cafetal), pero siempre cuidando que la reunión pasase inadvertida para los forasteros. En las "pláticas" también se hacían proyecciones cinematográficas de películas revolucionarias (por ejemplo, sobre la Centroamérica insurgente, el Ejército Rojo, la Revolución cubana). En fin, todo ello se preparaba con el objetivo de que se entendiera y defendiera la lucha zapatista, se mantuviera la moral y se evitara que el enemigo los dividiera.

Ahora bien, cualquiera, hombre o mujer, podía ofrecerse como voluntario para integrarse a la guerrilla a condición de soportar las incomodidades físicas, el entrenamiento y la disciplina castrenses. En efecto, convertirse en un combatiente del EZLN implicaba un

de su voluntad y discurso y, de este modo, ganar su apoyo: "[el subcomandante] Marcos empezó a crear clínicas en las regiones, por lo que las bases se sentían beneficiadas; y les decía: 'ustedes no van a sufrir, porque cuando se enfermen [sólo] tienen que acudir a las clínicas', y así se sentía contenta la gente" (entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003).

> gran sacrificio, porque ahí no te pagan. Uno está allí porque es [una cuestión de] conciencia. [Con la guerrilla] vas a estar durmiendo bajo el agua, bajo el frío, bajo insectos, bajo la montaña, y en la situación de que a veces hay comida y a veces no, porque la gente te manda de las mismas comunidades lo que tienen. Entonces si tú aguantas todo eso, puedes ser insurgente, si no aguantas, renuncias y te vas [entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003].

Por supuesto, los candidatos para participar en el ejército eran, en gran medida, personas jóvenes por razones de distinto orden: militar, económico, político y organizacional. Militarmente, la guerrilla sólo aceptaba hombres y mujeres físicamente fuertes y sanos, capaces de soportar la agotadora disciplina marcial en condiciones de vida extrema —esta última preludio de los combates futuros—. En términos económicos, los voluntarios varones estaban "libres de compromiso", es decir, al no ser los responsables del trabajo agrícola doméstico, su partida a la "montaña" implicaba, en el peor de los casos, la pérdida de fuerza de trabajo para sus familias. Además, también estaban conscientes de la insuficiencia de tierras laborables en su comunidad tanto para la suya como para las próximas generaciones, por lo que la promesa "ezetaelenista" de ganar y repartir tierras tras la victoria revolucionaria ofrecía cierta esperanza ante un presente y un futuro económicos poco halagüeños.[24] En cuanto a lo político, los jóvenes tenían concien-

[24] La escasez de tierras ponía en peligro la sobrevivencia material de los jóvenes, así como la posibilidad de volverse miembros plenos de sus comunidades ("hombres cabales"), por lo que una estrategia alternativa y compensatoria de adquisición de reconocimiento social consistió en asumir diferentes cargos dentro de la comunidad armada rebelde y el EZLN. Para el tema del prestigio social y la formación de la identidad masculina, véase López Moya (1999). Para las mujeres jóvenes, en cambio, su incorporación al EZLN no estuvo orientada por la búsqueda de prestigio social en términos tradicionales sino, fundamentalmente, por el deseo de nuevas oportunidades de desarrollo personal y cambios más igualitarios en la relación entre hombres y mujeres. El espacio político y militar que abrió el EZLN, contraviniendo la cultura patriarcal tojolabal, fue asumido por las zapatistas para

cia de la necesidad de un cambio profundo de las condiciones de vida de su comunidad —pues percibían que los esfuerzos de la "Palabra de Dios" y las uniones ejidales arrojaban resultados magros—, por eso encontraron atractivo el discurso radical de la guerrilla que prometía transformaciones de manera contundente.

> Es que con puro rezar, con puro arrodillarse nunca vamos a lograr nada; ni tampoco con puro gritar porque, aunque le grites y le mientes la madre, el gobierno no va a resolver nada. Entonces la solución era unirse a la lucha, porque es justa, pues no estamos peleando por el poder, sino que peleamos por los derechos que tenemos como mexicanos. Eso me impresionó de la lucha, porque ya no nos quedaba otro camino que el del 94 [es decir, el levantamiento armado] [entrevista colectiva con zapatistas de Cruz del Rosario, 17 de diciembre de 2004].

A lo anterior hay que agregar el espíritu de aventura que animaba a los reclutas, es decir, por un lado el deseo de romper con la sujeción de la autoridad paterna y, por el otro, ampliar el horizonte de experiencias personales por medio de la clandestinidad revolucionaria. Respecto a las razones organizacionales, el éxito de la estrategia del EZLN para implantarse con seguridad en la región y consolidar una base social significativamente amplia dependía, de manera decisiva, de su capacidad de transformar a su favor la estructura social comunitaria de tal suerte que ésta se volviese una auténtica "comunidad armada rebelde". En efecto, como sucedió en el pasado inmediato de los tojolabales, los cambios sociales dentro de las comunidades estuvieron acompañados por la promoción de jóvenes entusiastas en las posiciones de autoridad y liderazgo, ya fuera como catequistas o como líderes campesinos. Lo anterior fue resultado, como hemos visto, de la presencia activa de actores externos a la comunidad: los agentes de pastoral y los activistas políticos de la izquierda social. La recepción de jóve-

alcanzar dicha meta. Los efectos de la participación "pública" de las mujeres sobre la estructura social y la cultura tojolabales aún están por investigarse.

nes en las filas de la guerrilla zapatista y, posteriormente, su colocación en posiciones sociales de mando y autoridad —tanto dentro de la "organización" como en las comunidades—, permitiría sustituir, a la larga, a las diferentes autoridades y a los líderes locales y de las organizaciones campesinas por actores identificados con el zapatismo y, con ello, introducir cambios en la vida comunitaria, así como en sus orientaciones de acción colectiva. De esta manera, en tanto que su prestigio personal y su autoridad social (incluyendo los beneficios particulares que su estatus les producía) dependían de la "organización", la lealtad de los nuevos zapatistas estaría puesta en la guerrilla, y no en la Iglesia o las uniones ejidales.[25] Por su edad, muchos de ellos adquirirían su socialización política primaria en el zapatismo, lo cual implicaba abrazar una visión del mundo que no estaba matizada por las experiencias y el sentido común de aquellos que habían crecido en la organización de la lucha social entre agentes de pastoral y activistas políticos.[26]

En resumen, la empresa zapatista implicaría, a la larga, un socavamiento de los pilares de las organizaciones campesinas: cooptando a sus líderes y convirtiendo a las comunidades en "bases de apoyo". Con ello las organizaciones campesinas perderían, en mayor o menor grado, su autonomía y, en ocasiones, hasta el sentido de sus orientaciones de lucha, pues quedarían subordinadas al zapatismo, que instrumentalizaría su vida interna en favor de sus estrategias y objetivos.

[25] En su caso, no padecieron de manera aguda los conflictos de lealtad que tuvieron, por ejemplo, viejos catequistas y dirigentes de las uniones ejidales.

[26] Debido a ello, hoy día se observa en muchos de los líderes zapatistas, cuya carrera política inicia en el EZLN, una ideologización y radicalización que no está presente siquiera entre los zapatistas que tuvieron la oportunidad de ejercer un ministerio eclesiástico o cumplir en las comisiones y delegaciones de las organizaciones campesinas.

Excurso. La formación ideológico-militar zapatista en las "casas de seguridad" y los "campamentos guerrilleros"

No existen los misterios, solamente la gente que oculta cosas: solamente los secretos.
Patrick McGrath

En los primeros años de la guerrilla en la selva, el reclutamiento de compañeros de armas entre los campesinos tojolabales se llevó a cabo con suma discreción y en una escala modesta. Por su autoridad y prestigio, los líderes locales ganados para la causa revolucionaria podían ubicar y seleccionar a aquellos hombres y mujeres más aptos para cooperar en el proyecto zapatista, generalmente personas jóvenes de entre 13 y 20 años de edad con deseos de cambios en su vida personal e inclinaciones sociales y políticas aún no encauzadas.

> A mí me mandaron [las Fuerzas de Liberación Nacional] a Tuxtla y a Chiapa de Corzo a aprender el oficio de zapatero.[27] Más delante me enviaron a la ciudad de México, donde vivíamos en una casa de seguridad, en un lugar clandestino, al que entrábamos con los ojos cerrados. Eso fue como en 1986. Allí nos daban clases y nos enseñaban el combate cuerpo a cuerpo y la preparación militar, el uso de las armas (sin disparar, por supuesto, pues nada más nos enseñaban a armar y desarmar las armas). En una casa de seguridad siempre hay un "responsable" que elabora el orden del día. A las cinco de la mañana ya uno se levanta y se presenta a un cuarto donde hacíamos ejercicios. Eso era diario. Nos enseñaban a marchar [durante] una hora; en otra hacíamos ejercicio de combate cuerpo a cuerpo. De ocho a nueve [de la mañana] era el desayuno; luego el aseo de la casa. Había que barrer la casa y ordenar la cocina. A partir de las once y hasta la una

[27] En talleres semiclandestinos se aprendía todo tipo de oficios relacionados con el equipamiento de la guerrilla: zapatería, enfermería, armería, costura, sastrería, carpintería, radiotransmisión, etcétera.

[continuábamos] haciendo ejercicios de maroma. A partir de las dos a bañarte y al aseo personal. Más tarde venía una maestra y daba clases de matemáticas, español, geografía e historia. A lo mejor sí aprendimos mucho, pero no nos dieron ni un pedacito de papel [es decir, un certificado de estudios]. En la casa donde estábamos éramos como 13 o 15 compañeros; unos tenían 15, 20, 30, hasta 40 años. No todos éramos de Chiapas. Muchos venían de diferentes partes de la república. Los instructores eran indígenas, pero los que nos daban la formación ideológica sí eran mestizos. La primera vez que estuve en la casa de seguridad fueron seis meses. Después regresé a Chiapas con uniforme y como militar, pero sin grado. Más tarde regresé otra vez a la casa de seguridad en la ciudad de México [ya con grado y autoridad militares], a recibir cursos en la "escuela de cuadros". Allí aprendíamos marxismo-leninismo, filosofía materialista y todo eso. Diario leíamos a Marx y Engels, historias del Che [Guevara] y Camilo Cienfuegos. [El subcomandante] Marcos seleccionaba a la gente que tenía más facilidades para desenvolverse en la situación para que fuera formada políticamente en México, porque, con base en eso, uno tenía que ir a convencer a las demás comunidades. Después fui ascendiendo dentro del Ejército Zapatista. Para que pases de un rango a otro hay que presentar un examen que abarca desde primeros auxilios, cómo atender al que se lastime, cómo hay que hacer para que tu gente no se muera de hambre; hasta cuestiones de táctica militar, por ejemplo, qué hacer cuando estás rodeado por el enemigo. También el examen era de matemáticas, de manejo de brújula, metro y mapa, del conocimiento de las armas. Si aprobabas el examen, te pasaban de un grado a otro. A los mandos, los exámenes nos sirven para conocernos y para estar más preparados, porque tenemos tropas bajo nuestra responsabilidad.

En la montaña [es decir, el campamento guerrillero], hay un orden del día: nos levantamos y hacemos ejercicio. Hay gente que se encarga de ir a las comunidades a hacer reuniones y enseñar a los del pueblo;[28] a otros les toca ir de cacería, explorar la selva,

[28] Fuera de la "montaña", los insurgentes realizaban actividades de propaganda y adoctrinamiento en las comunidades, denominadas "pláticas políti-

> hacer el campamento, las trincheras, cuidar el cuartel, levantar una casa para guardar los alimentos. [Mientras tanto], otros están haciendo la comida y cortando leña [tareas de intendencia]. También hay formación ideológica y militar en donde se leían libros del Che Guevara, Fidel Castro, Ho Chi Minh. Los cursos eran impartidos por los cuadros más preparados; por ejemplo, [el subcomandante] Marcos, el mismo comandante Rodrigo, que según estudió derecho. El único que daba la teoría era [el subcomandante] Marcos [entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003].

Como se aprecia en el testimonio anterior, los cuadros más selectos del EZLN recibían una formación ideológica y militar especial fuera de la selva, generalmente en casas de seguridad ubicadas en la ciudad de México, Veracruz, Tuxtla Gutiérrez o San Cristóbal de Las Casas. Este tipo de reclutamiento con formación ideológico-militar "profesionalizada" se practicó, de manera regular, desde 1983 hasta 1988.[29] Pero a partir de ese año,[30] el EZLN experimentó un crecimiento masivo que obligó a reorganizar la estrategia de reclutamiento y entrenamiento de la enorme cantidad de jóvenes milicianos que se incorporaron a sus filas. El auge del zapatismo implicó que la cantidad se impuso a la calidad, sobre todo teniendo en cuenta la voluntad de preparar el levantamiento armado que exigía entrenar al ejército en la misma selva. Alrededor de 1997

> ya no había reclutamientos [como en la primera etapa]. Sí había quien se sumaba a determinadas actividades, como los promotores de salud, pero ya no a actividades militares, a la guerrilla. [Al mismo tiempo], se daba la desmovilización porque [muchos], al momento de casarse, asumen las responsabilidades [domésticas] y dejan las armas [entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004].

cas", en la versión para "el pueblo" o "instrucción político-militar" en el lenguaje de la guerrilla.

[29] Los cuadros de élite siguieron recibiendo una formación especial con el fin de prepararlos para la guerra que se acercaba.

[30] El tema será tratado a lo largo del siguiente capítulo.

Motivaciones para participar en el proyecto del EZLN

> *Era extraño luchar, pensaba. Parecía que siempre lo había hecho, que no pudiera recordar un solo momento en que no se hubiera propuesto luchar.*
>
> Carlos MONTEMAYOR

¿Por qué un importante sector de los campesinos tojolabales optó por hacer suyo el proyecto del EZLN en vez de continuar sus luchas agrarias por medio de las organizaciones campesinas que, en los últimos 15 años, habían dado resultados satisfactorios en la consecución de sus demandas sociales, políticas y económicas?

Parte de la respuesta a esta cuestión ya la hemos dado al hacer referencia a la evaluación que hicieron los campesinos sobre las experiencias colectivas de conflicto de las organizaciones campesinas. En efecto, frente a un sistema político estatal autoritario que ofrecía pocas oportunidades de participación y reconocimiento político y que tampoco abría las puertas a la solución negociada e institucional de sus demandas, los líderes campesinos percibieron, justo en un momento de crisis económica y agropecuaria, que la movilización de protesta generaba desgaste de la organización campesina y frustración entre sus bases porque los gobiernos estatal y municipal simplemente no atendían sus demandas. Dicho desgaste se hacía menos evidente, aunque más agudo a la larga, porque los líderes de las organizaciones campesinas renovaban sus cuadros directivos con regularidad, lo que generaba ideas, propuestas y proyectos que iniciaban una nueva ola de entusiasmo y movilización que después amainaba. Pero la conclusión a la que llegaron ante los resultados insatisfactorios de los últimos cinco años (1985-1990) fue que por medio de la lucha política "no se solucionaba nada".

> Porque definitivamente no veía otra opción. Nosotros siempre nos habíamos organizado para luchar en contra de las injusticias de los caciques, las injusticias de los gobiernos. [Por eso] vemos en el EZ, seguramente con ánimos muy juveniles, que representa esa dinámica a corto plazo de poder tener resultados concretos.

> Aunque esa dinámica a corto plazo implica incluso no poder ver esos resultados, porque se avecina un movimiento radical, armado, en el que seguramente tiene que haber muertos. Entonces muchos en esa situación entraron con el mismo ánimo y no vieron más allá lo que iba a pasar. Para mí era un honor [ser miembro del EZLN]. Yo recuerdo todo lo que había leído y hubiese esperado. A mí me hubiese gustado que mi organización regional [la OCEZ] hubiese logrado tener capacidad de convocatoria. Era un honor, una excelente oportunidad de poner en jaque a los gobiernos locales; era el momento preciso. Yo nunca estuve en contra [de su proyecto], estaba seguro de que era el mejor de los caminos, de que no deberíamos de quedar al margen; y creíamos, al menos muchos compañeros que nos habíamos preparado para eso, que era el momento y que por eso estábamos ahí [entrevista con Vicente, ex insurgente, 3 de junio de 2004].

La segunda parte de la respuesta a la pregunta planteada tiene que ver con la manera en que interpretaron el proyecto revolucionario de la guerrilla, con base en la información ofrecida por ésta sobre el significado y las consecuencias de la lucha armada. En este contexto, la propuesta política del EZLN empezó a tornarse atractiva para los indígenas que escuchaban en su discurso ecos de sus propias demandas e intereses.

> [La visión política del EZLN] me comenzó a convencer más que nada porque todo coincidía con la realidad que yo vivía. ¿Por qué? Bueno, porque me decían: "miren compañeros, en su comunidad no hay ni carretera; no pudieron estudiar por falta de camino, por falta de billetes; no tienen ni forma de sacar su producción, y por esa razón no pueden llegar a más". Y es que tenían razón, todo te lo pintaban como era la realidad; te decían: "en las comunidades no hay agua potable", y yo sabía que no. [Agregaban]: "en las comunidades no hay servicios", y yo sabía que no. Estaba jodidísima la gente, nadie te visitaba. Entonces, todos los argumentos que usaban para convencerte eran cosas que las habían sacado de la misma realidad de las comunidades, por eso sí te llegaba todo [su mensaje] en el corazón. Así, tú veías que sí es justa [su

> lucha], porque no es justo que la gente esté jodida y esté trabaje y trabaje. Y eso es lo que ayudó mucho pa' que yo también me quedara [en la "organización"]. [De plano], otra vía estaba descartada, porque si tú querías cambiar esta situación [por las] vías legales, pues no era lo más viable. Entonces lo único que quedaba pues eran las armas, porque mediante elecciones nunca vamos a poder hacer nada. El responsable de nuestros problemas es, principalmente, el gobierno [entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003].

En este sentido, ante la desilusión y la frustración provocadas por el desgaste de las uniones ejidales y la falta de respuesta gubernamental, los líderes, primero, y las comunidades, después, recibieron con interés "una propuesta nueva que se antojaba de muy larga envergadura", es decir, la invitación del EZLN a "sumar fuerzas" en favor de la revolución.

> Nosotros les decíamos [a las comunidades] que si llegábamos a ganar, íbamos a instaurar el régimen socialista, donde iba a haber un gobierno del pueblo; donde no iba a haber explotados ni explotadores; donde los medios de producción, la fábrica, sean para el pueblo; donde la tierra no sea de latifundistas [sino] que sea para el bien del pueblo; donde la gente pudiera tener acceso a hospitales mejores; donde pudiera tener clínicas en sus regiones, y donde pudiera tener buena educación. Todo eso eran los compromisos [del EZLN con las comunidades que los apoyaran] [entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003].

Por supuesto, palabras como "socialismo", "explotación", "medios de producción" y otras más tenían una resonancia y una recepción diferentes entre los campesinos que las que tenían en mientes los ideólogos zapatistas. En las comunidades

> [se creía] que íbamos a estar más felices cuando ganáramos porque estaríamos como los ricos (con su sala, su mosaico, su cuarto, su cama, su refrigerador, sus muebles, su televisión); así también nosotros tendríamos tantas cosas. Por eso, muchos decían:

> "yo sí quiero estar así y por eso le entro a la lucha para tener mi ganancia" [entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003].

En otras palabras, "la gente se imaginaba [el socialismo] como que ya no iban a ser maltratados por los terratenientes; y [por eso decían los compañeros] 'pues yo sí quisiera llegar al socialismo'" (entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003).

Con medios propagandísticos que ocultaban los costos de la guerra revolucionaria, los guerrilleros ofrecían a los campesinos un "escenario" de lucha revolucionaria simplificado que facilitara su asentimiento para apoyarlos. Por eso, "desde la óptica militar se planteaban batallas exitosas". Según fuera avanzando el EZLN en su campaña militar a lo largo del territorio nacional se tomarían, primero, "las cabeceras municipales", después, "la capital del estado" y por último la "del país", con "entrada triunfante casi al estilo Santa Clara como el Che Guevara". Así, se proponía "la instauración y la vigilancia del EZ de gobiernos autónomos", la solución de la cuestión agraria "a través del reconocimiento de la propiedad de tierras que se defenderían incluso de manera armada", así como ofrecer "servicios de salud y entrar en la dinámica del desarrollo de las comunidades desde ellas mismas, apelando a la autonomía con recursos y derechos del Estado". La propuesta guerrillera partía del supuesto de que los "problemas locales" sólo tendrían solución en el "nivel regional" y en el "nacional" por medio de la "vía armada". Ésta sería "la única manera de tener capacidad de poner en jaque al gobierno y de tener mayor capacidad de lucha en más partes [del país]". Por eso, sólo con el EZLN se podían "obtener beneficios reales". Ofrecía, además, la posibilidad de satisfacer el deseo de "saldar cuentas con los gobiernos locales y regionales, con los caciques locales [rancheros y finqueros]". Los hombres y mujeres que dejaban sus comunidades para incorporarse a la guerrilla

> sentían que era su contribución a una causa que, al final de cuentas, [podía] remediar todos los rezagos y los males de sus pueblos. Y aquí entra esa parte emotiva de saldar [también] las cuentas históricas de los gobiernos y los cacicazgos. De alguna manera las

> comunidades indígenas y campesinas, a final de cuentas, siempre han esperado el gran momento de ponerle la bota a la burocracia, a la oligarquía gobernante en este caso en Chiapas. Incluso si le preguntas a los 10 millones de indígenas si quisieran saldar esa deuda histórica de poner a los *caxlanes* a trabajar, en el fondo sueñan eso [entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004].

Las motivaciones para colaborar con el EZLN se vieron reforzadas por las formas de sociabilidad que habían forjado las comunidades tojolabales a lo largo de 40 años de existencia en la selva. En efecto, la estructura del orden social comunitario y las prácticas de participación y decisión colectivas expresadas en las asambleas comunitarias y organizacionales facilitaban la toma de acuerdos y el compromiso para cumplirlos. Una vez infiltradas y refuncionalizadas ambas instancias sociales de deliberación y decisión por parte de los zapatistas a través de los líderes locales y regionales, se podía inducir a los miembros de las comunidades —predispuestos de antemano por compartir una serie de "creencias generalizadas" (Niel Smelser) sobre las causas, las consecuencias y los responsables de sus males—[31] a apropiarse de la visión zapatista y aceptar su oferta de lucha. Ya que las asambleas comunitarias daban su voto de confianza y cooperación con el EZLN, la comunidad en su conjunto quedaba vinculada por un "acuerdo", resultado de una conjunción de consenso y desinformación propagandística. ¿Cómo podían desconfiar los mismos miembros de la comunidad de la seriedad y la viabilidad del proyecto zapatista si sus dirigentes y líderes "naturales", cuya autoridad estaba respaldada además por la "Palabra de Dios" y su experiencia de lucha agraria, eran los promotores entusiastas de esta nueva estrategia de lucha por la autonomía? Además ¿no eran apetecibles todas las ganancias materiales y simbólicas con las que se recompensaría a los campesinos tras el triunfo de la revolución, la cual estaría siendo preparada en el nivel nacional por una fuerza insurgente desarrollándose en varios puntos de la república? Y si las buenas razones no alcanzaban a convencer a los escépticos, el voto mayoritario de la asamblea los

[31] Sobre el tema, véase Estrada Saavedra (1995, pp. 96 y ss.).

obligaba, mediante amenazas y sanciones, a unirse al zapatismo. En efecto, "algunos entraron a la lucha [zapatista] porque fueron amenazados de que si no participaban, los iban a sacar de la comunidad y les iban a dar a otras familias sus casas y tierras y quitar todo. Con tal de no dejar tu casa, pues dices 'órale, le entro'" (entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003).[32]

Excurso. Viñeta biográfica de una insurgente zapatista

> Me llamo Ana y soy de la región Estrella, en Ocosingo. Tengo 48 años. Trabajé 10 años de la Palabra de Dios y 10 años también de la organización ARIC-Unión de Uniones cuando hubo el problema de "la brecha" que iba a pasar por cada comunidad.[33] Por eso se formó la organización. Hubo muchos problemas de la tierra, la [Unión Ejidal] Quiptic empezó a informar por regiones a las comunidades y a buscar que la gente, en cada región, eligiera un presidente [para organizarse]. Eso fue en las regiones Avellanal, San Quintín, Estrella, Miramar y Betania. Así empezaron a formar esa organización. Por eso hay asamblea cada mes para arreglar los problemas que tenemos. Entonces la gente empezó a organizarse tanto en la Palabra de Dios como en la ARIC hasta que se tronó con los compañeros zapatistas.
>
> Pero antes [de todo eso] había reuniones y cursos de catequistas. Hubo un curso de cuatro meses con los maristas. Ahí los catequistas vieron que hay muchos problemas en las comunidades, muchos brujos que matan a la gente por causa de una enfermedad. Por eso, cuando los catequistas bajaron [de San Cristóbal], hicieron su trabajo con mucho sacrificio, porque no había carro, no había nada. La gente tomaba antes mucho trago y no sabía, pues, a dónde iba, pero cuando escucharon la Palabra de Dios pues se sentían alegres, con gusto. Entonces, ahí en 1974 [se organizó] el Congreso Indígena en San Cristóbal, ahí llegó don

[32] Este tema lo desarrollaré a lo largo del siguiente capítulo.

[33] Sobre el conflicto de la "brecha", véase la primera nota a pie de página del capítulo anterior.

Samuel y se empezaron a hacer las reuniones para informar a las comunidades de los "cuatro temas".[34] Yo estuve con los padres maristas allí en San Cristóbal, parece que fue en el 74. Estaba muy joven, tenía como 13, como 15 años. Yo quise ser catequista, porque no sabía leer (de veras, yo no entré a la escuela), pero por medio de la Palabra de Dios aprendí muchas cosas, porque de chiquita me gustaba mucho estar en la iglesia. Si no iba a la iglesia, me sentía mal. Me gustaba el rezo y escuchar cantar a un señor con su guitarra. Así, pues, le dije a mi mamá: "yo voy a entrar también como catequista". Y me [contestó:] "no vas a poder, porque tu papá no manda salir a las mujeres". Pero yo sí quería, y mi padrino me enseñó a leer. Entonces empecé a ser catequista de chiquita hasta los 18 o los 20 años.

Cuando era catequista trabajaba con mujeres, enseñaba la Palabra de Dios, cómo persignar a la gente, aprender la doctrina, jugar con las mujeres, cantar, rezar, hacer reuniones importantes de la ARIC. Las mujeres [aprendían con nosotras] un oficio, a solicitar apoyos. También hacíamos las traducciones [de las palabras de los padres], porque las mujeres no saben el español, sino puro tzeltal. Yo aprendía español escuchando a los padres [cuando iban a las comunidades] y en los cursos. Nosotras como catequistas fuimos a un curso [de un mes] en San Cristóbal, en el Centro de Capacitación de Don Bosco. Era un curso nada más de contabilidad para sacar el dato [las cuentas] en las comunidades. También aprendimos cómo podemos platicar [hablar en público] con los compañeros autoridades y la asamblea general. La otra parte del curso era aprender costura, panadería y hacer ollas. Nosotras fuimos a aprender para [después] enseñar a las comunidades. Entonces fuimos [a las] cañadas y empezamos a organizar la gente, porque las compañeras no pueden salir. [En las comunidades] se maltrata mucho a las mujeres, porque no conocemos nuestros derechos. Sólo los hombres pueden trabajar, salir, estudiar donde quieran, pero las mujeres no; su papá y su mamá no les dan permiso para salir [de las comunidades].

[34] Es decir, los temas principales del Congreso Indígena de 1974 celebrado en San Cristóbal de Las Casas: tenencia de la tierra, comercialización, educación y salud.

Después de la catequesis, la ARIC me dio comisión de mujeres y tuve oportunidad de ir a un taller en Querétaro, ahí fuimos a cambiar la experiencia, a buscar otro trabajo para poder ayudar a los compañeros de las comunidades. Cuando tuve el cargo de comisión de mujeres, buscábamos apoyo de talleres de costura. Nosotras lo aprendimos primero y después lo enseñamos a las mujeres para hacer pantalón, camisa y falda. Era un trabajo muy difícil porque cuesta aprender a coser; a veces las compañeras no se entendían, y a veces tampoco había material. Eso fue como en 1990. Empezamos a organizar a la gente, porque la gente en realidad no sabe pedir proyecto al gobierno, no sabe buscar, y nosotros empezamos a caminar para pedir dinero y ayudar a las comunidades. Casi dos años trabajé en estos proyectos. En cada comunidad metimos talleres de costura, panadería, hortaliza, pollo de granja y algunos otros proyectitos. Cada 15 días dábamos el curso en las comunidades de las cinco regiones [de la selva de Ocosingo] donde abarcamos [con nuestro trabajo]. Así trabajaban las compañeras pero, desgraciadamente, cuando hubo el conflicto del 94 se acabó todo el trabajo de la Palabra de Dios. Hubo muchos problemas, no podíamos entrar ni nosotros, ni la ARIC, ni de todas las organizaciones. Tronó totalmente.

[En el primer contacto del EZLN con nuestra comunidad, alrededor de 1985], Marcos habló del trabajo de las comunidades, de nuestra gente marginada y del país. [Al principio] teníamos miedo, porque es gente que tiene arma, [pero nos decía], pues, que no tengamos miedo, que las mujeres tienen valor y que también pueden trabajar y estudiar, que podemos hacer algo por nuestro pueblo, que vamos a elegir un gobierno bueno. Para lograr esto teníamos que irnos a la montaña. El problema de la [guerrilla] era que ya tenía años [en la montaña], pero todavía no estaba cerca de las comunidades. Marcos llegó en la noche con un compañero de la comunidad que ya lo mataron y que era ya de la "organización", y nos invitó a participar: "yo voy, compañero", le dije. El pretexto de Marcos era enseñarnos a trabajar las máquinas [de coser], para que la gente no viera mal que llegara un extraño [a la comunidad]. O sea, en ese tiempo fue clandestino. En las comunidades se crearon talleres de costura, donde cos-

turamos mucha ropa para los compañeros, porque eso no se puede hacer en la montaña. También empezamos a juntar tostadas y hacer comida para mandar a los compañeros; por eso hubo una organización, es decir, para poder ayudar.

Ya [en el campamento], Marcos y los compañeros empezamos a platicar sobre el trabajo [del EZLN] y cómo hacer para cambiar el gobierno. Él me preguntaba: "¿qué piensas, compañera, de que mucha gente esté marginada?, ¿por qué crees que estamos sufriendo así?" Después nos llevaron a México como cuatro meses, para que viéramos con nuestro propio ojo que hay mucha miseria, mucha hambre y gente en la calle, muchos niños marginados, pobres. "¿Qué hacemos?, ¿cómo podemos vivir mejor?, ¿qué hacer con el gobierno corrupto y de otros países [es decir, de extranjeros]?" Y Marcos nos decía: "vamos a organizar a los campesinos, estudiantes, religiosos, maestros, doctores, porque los vamos a necesitar en estos tiempos difíciles".

Cuando me fui a la montaña mi papá pensó mal. Decía que no era justo que esté en las montañas, porque allí está la guerrilla. Mi mamá se enfermó de preocupación, porque no entendía quiénes son esa gente, qué trabajo hago, por qué cargo tanto y camino de noche. Mis hermanas también me preguntaban qué hacíamos en la guerrilla. Y yo les decía que estamos trabajando, platicando con la gente, haciendo práctica [militar] para enfrentar después al gobierno, al soldado, al ranchero. También les contaba que había mucho zancudo, mucho mosco, que se duerme debajo de un árbol. Allí sólo encuentras tu sufrimiento. No entendían bien, porque en las montañas no es igual que en la casa. Yo me fui soltera y después me quería casar en la montaña con un compañero, pero mi mamá no quiere: "¿por qué te vas a casar en la montaña donde no conocemos a la gente?, ¿qué tal que nada más te embarace y [él, su compañero] se va a pelear con otro hombre?", eso decía. No le gustó, pues, la idea.[35] Los de la comunidad

[35] *Cfr.* "En un principio nunca hubo mayor problema con que las mujeres se fueran a la montaña; aunque después sí se causaron algunos, porque a veces pasaba un insurgente por una comunidad, veía a una muchacha, se gustaban y se iban [a la montaña] sin la autorización del padre. Allí empezaba la bronca, ya que comienzan a pensar que nos estamos llevando todas las mu-

me hacían, al principio, mucha burla de que me fuera a la montaña, porque decían que sólo me iba para buscar marido, a estar con cuantos [muchos] hombres. Pero Dios habla y me está cuidando. Yo lo sabía que era así, y por eso quería conocer con mis propios ojos qué cosa era eso [de la guerrilla], porque mi corazón tenía mucha duda. Bueno, de mi pueblo también se fueron más mujeres conmigo. Allá [en el campamento] había también de otras regiones. Todas éramos jóvenes, sin esposos, porque no nos permitían llevar niños. Si estás casada, tu marido no te deja; pero si no tienes compromiso, te vas a trabajar [con el EZLN]. Yo estaba muy emocionada; además a Marcos lo quieren las mujeres, y él nos decía: "no te vayas, quédate aquí y vamos a trabajar, vamos a platicar. Aquí va haber curso, vamos a conocer la enfermería y aprender a cazar, a hablar y conocer a la gente. Tú ya fuiste catequista", me decía, "ya conoces la Palabra de Dios, entonces, dime, ¿cómo vamos a encontrar el Reino de Dios?, ¿cómo crees que vamos a cambiar en nuestra vida, en nuestra situación para dejar de ser pobres?" Marcos dice que no hay Infierno, que no hay Cielo, que el Infierno está aquí, que es el sufrimiento, no tener comida, no tener nada, no tener buena salud. Ése es el Infierno. [En cambio], el Cielo es la gente que tiene buen dinero, que tiene buena casa, buena comida. Decía que la Palabra de Dios siempre manda al Infierno a la gente. Entonces teníamos que lograr entrar al Cielo, porque somos el espíritu de Dios. A mí me gusta platicar con Marcos, porque me quiere a mí. Por eso le llevamos tamales, tostadas de dulce, porque [él] no trabaja, no tiene dinero, así dice. Su palabra era muy dulce.

Yo no quedé decepcionada de lo que me dijo en la comunidad de cómo era la vida en la montaña. Pero la vida de la montaña es muy difícil para la mujer, porque se enferma, porque no puedes caminar solita. Tenemos miedo de los animalitos que vienen en la noche. En una comunidad, en cambio, no tengo miedo. Allí sí salgo a pasear, a hablar con la gente, con mi mamá y mis tías. En la montaña es más difícil porque tienes que tomar

jeres a la montaña; pero no era así, pues no se les obligaba a la fuerza. Es que no pedían permiso. Pero si lo hacían, no tenían problema [para incorporarse a la guerrilla]" (entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003).

la orden, tienes el reglamento; hay que pedir permiso a Marcos. Allí no se pueden hacer cosas sin permiso: no tienes que agarrar tortilla, un huevo o un no sé qué para comer. Lo más difícil es la disciplina. Por eso mucha gente se salió, porque sin disciplina rápido cometes un error y al rato el Marcos te pelea: "si no obedeces, agarra tu mochila y lárgate".

En la montaña se daban los cursos de cómo hacer bien el trabajo [de la "toma de las comunidades"], de cómo apoyar a la gente, de cómo vamos a organizar y entrar a la comunidad; porque antes de ir se tiene que pensar bien [qué es lo que se requiere hacer], porque no puedes ir nada más así sin ninguna idea. Cada día llevamos nuestro curso y platicamos y cantamos y aprendemos muchas cosas. También aprendemos a utilizar las armas y cómo enfrentar a los soldados, terratenientes y rancheros. Yo también llevaba medicamentos a las comunidades. Y si tienes tu mando y el hombre no te obedece, pues vas a reclamarle a Marcos, [quien] dio la orden de ver, cada tarde, la crítica y la autocrítica: qué errores se cometieron, qué orden no se cumplió, quién no hizo bien el trabajo. En la comunidad sufre la mujer porque tiene muchos hijos. Hay mujer que tiene 12, 10, nueve, cinco o cuatro [hijos] que quieren comida, quieren zapatos, pero no hay trabajo. Entonces, ¿cómo los va a mantener? Las compañeras no tienen buena casa, no tienen piso; bueno, no tienen nada. Y sufren por la enfermedad, porque no hay agua potable. Los hombres salen a buscar trabajo y regresan bien borrachos. Ésa es la miseria de la pobre mujer: trabaja todo el día, pero ¿acaso van a pagar? Desde la mañana empieza a hacer las tortillas, el pozol, a mantener al marido, a los hijos, a los animales. Así pasa el día, ahí están sus hijos colgados otra vez de ella, ahí tiene toda la ropa. Después llega el hombre [del campo], come, descansa, se baña, sale a pasear y al rato ya está borracho y pega a la mujer. Ése es el sufrimiento de la pobre mujer.

En los cursos de derechos humanos de la ARIC empecé a darme cuenta que la vida de la mujer podía ser muy otra. Allí la gente nos empezó a hablar de que no sólo el hombre, [sino] que también la mujer tiene su derecho. Empezamos a decir que el hombre no debe pegar a la mujer, que [nosotras también] somos gente,

somos personas. En el EZLN también Marcos decía que la mujer debe de conocer su derecho, que debe de trabajar. Marcos decía que tanto el hombre como la mujer son iguales: la fuerza del hombre es la fuerza de la mujer (de donde nació el hombre). Por eso no deben separarse. Ésa es la palabra de Marcos, es la verdad, porque no sólo los hombres pueden trabajar. También las mujeres pueden, nada más que muchas son muy flojas. Pero poco a poco se empezó a levantar a las mujeres en las comunidades, en los talleres, en los cursos. Ya se les abrió la puerta.[36] En la montaña el hombre trata bien a la mujer, porque si no cumple la orden y se pasa de listo con la mujer, se tiene que ir, porque el EZLN es una organización con su ley. Si a un hombre le gusta una compañera, primero tiene que pedir permiso al Marcos o a algún otro comandante. Si la muchacha no quiere casarse, entonces no tienes que agarrarla. En las montañas el hombre es más inteligente con la mujer [es decir, la trata mejor] que en la comunidad.[37]

Desgraciadamente el Marcos no esperó para que se organice bien la gente y empezó la guerra, y después todo fue pura división [en las comunidades]. Fue muy triste. Yo le dije que se desesperó.

[36] *Cfr.* "La igualdad en las responsabilidades era exactamente la misma, lo mismo te tocaba a ti, como hombre, lavar los trastes, que a ella como mujer. A veces sí había cierta tendencia a seguir fomentando la debilidad de la mujer o a que ellas hicieran tareas específicas, pero siempre se luchó para que no fuera así, siempre se trató de que fuera por igual, incluso de instaurar un respeto basado en un ideal de lucha. [Por supuesto], se respetaba el hecho de que las mujeres tenían estados de ánimo, porque estaban menstruando, por lo que no podíamos exigirles el mismo rendimiento físico. [Sin embargo], ellas lucharon por que ese tipo de cosas no se les viera como un privilegio o como una debilidad" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004).

[37] *Cfr.* "[En la montaña] no nos criticaban [a las mujeres] por estar en la guerrilla, por que si ellos hablaban mal, eran castigados [por los mandos]. Los ponían a cargar leña o piedra, porque ellos [los guerrilleros] decían que [la igualdad entre hombres y mujeres] era compañerismo para que haya unidad entre nosotros. Aprendíamos, pues, a compartir todas las cosas, a comer lo mismo. El trato a la mujer era mejor en el campamento [que en la comunidad], porque en la montaña el hombre ya respeta más a la mujer. [Gracias a la guerrilla], nosotras ya sabíamos que ése es el derecho de la mujer, que la mujer también puede participar y tener un trabajo, y no solamente el hom-

Religión y guerrilla

> *"En verdad no tememos en particular a todos estos anarco-socialistas, ateos y revolucionarios", dijo [el jefe de una unidad de agentes de la policía secreta], "los vigilamos y conocemos sus movimientos. Sin embargo, entre ellos hay algunos muy especiales, aunque no muchos, pues creen en Dios, son cristianos y, al mismo tiempo, socialistas. Justamente a éstos les tememos más, ¡ya que son terribles! Hay que tener más miedo a los socialistas cristianos que a los ateos".*
>
> Fiódor Dostoievski

Antes de abordar el tema de la organización de la comunidad armada rebelde, deseo tratar la compleja y cambiante relación entre los agentes de pastoral y el EZLN. En especial, me ocuparé de las di-

---

bre. Antes de [la presencia del] Ejército Zapatista, los hombres sabían que las mujeres no tenían derecho. En la comunidad sólo el hombre puede ser comisariado [ejidal], la mujer no puede serlo ni participar en las juntas generales. El hombre no le da esa libertad. Algunos sí llegaron a entender [más tarde] que se les diera libertad a las mujeres. Muchos todavía no aceptan. Los que están en el campamento a veces salen a dar plática a las comunidades para que se despierten las mujeres; a los hombres se les dice que no tomen trago, porque cuando están borrachos le pegan a su mujer. Pero muchos rechazan que la mujer tenga su derecho" (entrevista con Marisol, ex insurgente, 23 de agosto de 2004). En cuanto a la diferencia de opinión en torno a la "autoría" de los cambios en la condición de la mujer en las comunidades tojolabales, debe notarse que Marisol tiene alrededor de 25 años, es decir, 23 años menos que Ana, la insurgente presentada en el excurso anterior. Es indudable que las mujeres guerrilleras experimentaron y gozaron de mayor libertad que sus contrapartes en las comunidades. Pero aún no sabemos, ni cómo en su caso, si se mantiene esa ganancia de libertad y la conciencia de ser sujetos con derechos entre las ex guerrilleras que se reincorporaron a la vida civil zapatista y no zapatista, tampoco sabemos cómo asumieron las comunidades zapatistas y ex zapatistas la exigencia del EZLN del "respeto" a la mujer. Sobre el tema, puede consultarse, entretanto, Soriano Hernández (2004).

mensiones simbólicas e ideológicas que, desde la perspectiva de los agentes de pastoral, permitieron un vínculo entre estos actores.[38]

La política de la fe

Las bases de la relación entre un grupo influyente de religiosos de la diócesis de San Cristóbal y la guerrilla zapatista pueden hallarse, como expuse en el segundo capítulo, en el giro diocesano, durante los últimos años sesenta, hacia la opción por los pobres y la consecuente asunción de la teología de la liberación como fundamento de la concepción de lo que debería ser la Iglesia y su trabajo pastoral. Con ello, la diócesis criticó su praxis pastoral asistencialista hasta entonces predominante y buscó redefinir la relación con los pueblos indígenas con el fin de contener la presencia de

[38] No está por demás enfatizar que la gran mayoría de los insurgentes y los miembros de las bases de apoyo del EZLN son, confesionalmente hablando, católicos liberacionistas. Sin embargo, no todos los indígenas católicos se incorporaron al zapatismo. De hecho, muchos de ellos lo resistieron, incluyendo una parte importante de los catequistas y los diáconos. Asimismo, no todos los agentes de pastoral mestizos colaboraron con el EZLN, aunque sí lo hizo un grupo muy influyente y hegemónico dentro de la diócesis. Gracias a los testimonios con que contamos, es seguro afirmar que no todos los agentes de pastoral tenían conocimiento de la formación de una guerrilla entre las comunidades indígenas de la selva, Los Altos y el Norte de Chiapas. Aún más: la posesión de la información sobre el asunto era diferente en calidad y cantidad entre los "iniciados". Y, finalmente, entre estos últimos existían también grados diversos de relación e involucramiento en lo que el primer día de 1994 se conocería como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Por todo lo anterior, no es sorprendente que entre el personal diocesano haya opiniones distintas sobre el zapatismo. Algunos sacerdotes reprobaron la vinculación de la diócesis con el grupo armado, pues consideraban que éste era un peligro para la Iglesia (véanse, por ejemplo, Aguilar, Díaz y Viqueira [2010], y Correa [1993]). Sin embargo, como enseguida veremos, muchos otros abrigaron un juicio más ambiguo y pragmático, mientras que unos más apoyaron lo que, de acuerdo con su parecer, no era sino la consecuencia lógica de la concepción y la práctica de una Iglesia que se había declarado en favor de los pobres para liberarlos de su opresión y sufrimiento.

las Iglesias no católicas en la región. Para los agentes de pastoral esto implicó "historizar" el Evangelio y comprometerse con los pobres "acompañando" sus luchas sociales y políticas por la "liberación" y, así, contribuir al advenimiento del "Reino de Dios" en la Tierra. De este modo se produjo una conjugación muy particular entre religión y política.

En términos generales, la política era entendida como el conjunto de acciones "directamente transformadoras de la comunidad y la sociedad para su mejoramiento". Por lo tanto, se ocupaba del "bien común" (Santiago, 1996). Pero la política *auténtica* debería estar informada y guiada por la "fe". En este sentido, se trataba *sólo* de un *instrumento de la liberación.*

La acción política fundamentada en la fe contenía una dimensión "profética", es decir, capaz de denunciar a la injusticia y la dominación para "dar voz" a los que carecían de ella o no eran escuchados: los marginados, pobres e indígenas. Esta misma dimensión anunciaba, también, el advenimiento del "Reino de Dios" de acuerdo con la revelación escatológica del regreso de Cristo a la Tierra.

Optar por los pobres y cooperar en la construcción del nuevo mundo producía otra de las características de la política que la hacían auténtica: el sufrimiento.[39] "Los hombres que viven la política como una opción de su fe […] van verificando que eso no se puede hacer sin la cuota de sufrimiento que es el seguimiento de Jesús […] en pos del 'tomen su cruz y síganme'" (Santiago, 1996). Lo anterior implicaba que había una política *correcta* y otra *equivocada* o, al menos, insuficiente. La diferencia entre ambas dependía de la orientación última del quehacer político: por un lado, la negación de este mundo tal-y-como-existe-actualmente con el fin de construir el Reino de Dios en la Tierra y, por el otro, el mantenimiento y afirmación del mundo existente. En consecuencia, "una acción radicalmente política va a la raíz del ser humano" (Santiago, 1996) y lo transforma en lo más profundo de su ser. En efecto, la asunción de la política sólo era resultado de una "conversión personal" previa que la hacía posible, viable y hasta tolerable en la construcción del Reino de Dios:

[39] Sobre el sufrimiento y el "sacrificio" véase Tahar Chaouch (2012).

> Lo que es más difícil de entender, asimilar y vivir es la experiencia del vaciado de uno mismo; es decir, el vaciado de las ambiciones de poder. Y esto es la conversión. En la medida de que se da este paso, se van logrando elementos de la gran utopía [...] el cambio de corazón, que es vivir la experiencia de Dios y cambiar toda la maldad [entrevista con padre Elías, 28 de febrero de 2007].

La política de la fe, por denominar de alguna forma la concepción diocesana, se distinguía de la *política mundana*, ya que mientras ésta suponía tomar partido y, por lo tanto, excluir y dividir, la primera anhelaba trascender toda diferencia. "La política es el bien común, es el bien de todos, el buen vivir en comunidad. Como religiosos, tenemos un papel que es el de unir, y si me identifico con una organización o un partido político, difícilmente puedo unir a la gente. La política tiende a polarizar. Nosotros, en cambio, debemos ser factores de unidad" (entrevista con el padre Manuel, 15 de junio de 2007). Esta unidad tomaba formas concretas de organización orgánica, funcional y jerárquica de la comunidad humana que facilitaban su realización cotidiana. Siguiendo la imagen de san Pablo, la comunidad cristiana era un cuerpo en el que cada uno de sus miembros tendría su función e importancia determinada.[40] En ella el poder político se concebía como un "servicio" y no, según la política mundana, como un "poder dominador" sobre la comunidad en favor de intereses y grupos egoístas (Santiago, 1966).

Pero ¿qué entendían los agentes pastorales liberacionistas por el Reino de Dios? Para ellos era la esperanza apocalíptica de una sociedad nueva y reconciliada tras el Juicio Final, que rompería radicalmente con los males y sufrimientos del viejo mundo. Citando el libro de las Revelaciones, así lo expresa un sacerdote:

> "He visto un cielo nuevo y una tierra nueva, donde no hay dolor, hambre o sufrimiento; en donde todo lo viejo ha pasado y Cristo está en el centro." Ésta es, justamente, nuestra utopía: la utopía del reino en plenitud. Un cielo nuevo y una tierra nueva que comienzan aquí, en este mundo. En el mundo viejo el rico no

[40] Véanse 1 Corintios 12, 12-26, y Romanos 12, 4-8.

> tiene orejas ni ojos porque no escucha ni ve al pobre. En cambio, en nuestra utopía "Dios enjugará toda lágrima de los rostros de los hombres" [entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007].[41]

Este lenguaje escatológico era traducido y concretado en la historia humana, en general, y en las comunidades indígenas, en particular. Una monja diocesana lo formula del siguiente modo:

> La construcción del Reino de Dios es parte de la vida de la comunidad; significa saberse organizar para resolver los problemas [de la comunidad] y ser libres. [Todo esto pasa también] por el desarrollo de una conciencia política y personal. Todas éstas son señas del Reino de Dios, que, para nosotros, no es lo que va a venir [sino] lo que vamos construyendo en esta vida [...] Mentir, engañar, explotar, ser egoístas o corruptos son métodos contrarios al reino. Mientras que haya todo eso en los corazones de los que están arriba [es decir, gobernantes y finqueros], no puede haber un cambio [entrevista con la hermana Magdalena, 10 de junio, 2007].

Y como el conflicto tendría lugar entre el viejo y el nuevo mundo que se pretendía dar a luz, el anuncio en las obras y los hechos del Reino de Dios transformaba ya a la sociedad existente. En este pensamiento teológico de oposiciones binarias, la sociedad moderna representaba el "antirreino":

> El Reino de Dios es el cambio del sistema neoliberal a uno de justicia en el que los pobres tengan realmente su lugar en un mundo transformado, como al final del Apocalipsis en donde se lee: "y los árboles darán frutos doce veces al año y todos podrán tomar el agua que sale de los ríos"[42] y no solamente Coca-Cola. No se puede construir ningún reino sin un cambio estructural y de sociedad. Se trata de construir la Nueva Jerusalén en donde hay un cambio de corazón [entrevista con el padre Tobías, 11 de junio de 2007].

[41] Véase Apocalipsis 21, 1-4.
[42] Véase Apocalipsis 22, 1-2.

> Y contra éste vino a luchar también Cristo. Entonces, tenemos un reino de vida y un reino de muerte. Mientras que no haya un cambio estructural en México, estamos recetando sólo aspirinas, poniendo únicamente parches. Lo interesante es que lo estructural también se va viendo cuando las personas hacen suyo un proyecto, por ejemplo, una cooperativa que la comunidad cuida y defiende [entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007].

Del Apocalipsis al fin de la historia

El cambio de conciencia, sin embargo, no producía *ipso facto* la transformación de la realidad de la injusticia y la explotación, apenas era el primer paso en la dirección deseada. De esto se percataron tanto los agentes de pastoral como los propios indígenas, por lo que buscaron el auxilio de activistas políticos. Como vimos en el capítulo anterior, primero lo hicieron entre los maoístas, pero unos años más tarde se desencantaron de la opción del "poder popular de las masas".

Justo en esos tiempos, hacia finales de 1983, un grupúsculo de guerrilleros iniciaba sus operaciones en Chiapas para fundar lo que después se conocería como el EZLN. Por lo que sabemos, los guerrilleros tuvieron muy pronto contactos y relaciones con algunos cuantos agentes de pastoral (véanse Tello, 2000; De la Grange y Rico, 1998; Legorreta, 1999, y Muñoz Ramírez, 2003). Esto facilitó sus actividades de preparación militar y de propaganda política en diferentes regiones de la diócesis de San Cristóbal. Por supuesto, el proyecto de los revolucionarios no era precisamente la edificación del reino. "Las Fuerzas de Liberación Nacional son una organización político-militar cuyo fin es la toma del poder político por los trabajadores del campo y la ciudad de la República Mexicana, para instaurar una República Popular con un sistema socialista" (FLN, 1980).

Si bien en el ámbito internacional los regímenes comunistas se encontraban al inicio de los años ochenta en una franca situación de crisis y gozaban de poca legitimidad y simpatía entre la población de las sociedades occidentales, en la región centroame-

ricana las luchas revolucionarias de liberación conservaban todavía cierto atractivo entre amplios sectores de la izquierda mexicana y latinoamericana. Los mismos agentes de pastoral observaban con atención el desarrollo y el desenlace de las empresas revolucionarias al sur de la frontera mexicana y las decisiones y conductas del clero católico "comprometido" en Guatemala, Nicaragua y El Salvador. Por eso, en el contexto de la crisis económica y política al iniciar los años ochenta no dejaban de sopesar en el país la conveniencia y la viabilidad de la lucha armada para acabar con el sistema de "opresión y explotación del antirreino".

En esta situación y bajo esta óptica los sacerdotes, hermanos, monjas y laicos observaban al EZLN. La fascinación e identificación de muchos de los agentes de pastoral con el zapatismo se alimentó de dos poderosas fuentes: por un lado, el tópico compartido de la "liberación de los pobres" y, por el otro, que el EZLN era una organización político-militar fundamentalmente indígena y compuesta en su abrumadora mayoría por los pobladores de las zonas pastorales diocesanas. Hasta hoy día, estos dos elementos generan una fuerte ambigüedad entre los religiosos hacia los rebeldes. Y esta ambivalencia se multiplica si se tiene en cuenta la gran transformación del carácter de los indígenas rebeldes. En las palabras de un sacerdote: "Lo que más me entusiasmaba era ver que aquellos hermanos indígenas, que [anteriormente] eran callados, temerosos, ahora resultaban [como zapatistas] valerosos, dispuestos, entusiastas y alegres" (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007). Quizás todavía más importante que lo anterior es que los agentes de pastoral pensaban que el EZLN sería la organización popular capaz de materializar por fin el Reino de Dios, tarea que no habían conseguido las organizaciones campesinas independientes con sus movilizaciones políticas de protesta. Por esta razón, al "socialismo" promovido por los insurgentes le imputaron dimensiones y características propias de la escatología cristiana del "nuevo mundo" postapocalíptico: un orden en donde todas las divisiones y diferencias habrían de ser superadas y reconciliadas para alcanzar una unidad perfecta, en donde no haya egoísmo, individualismo, pobreza, enfermedad, discriminación, explotación ni sufrimiento. Asimismo, equipararon la

idea marxista del "proletariado" con la concepción liberacionista de los "pobres",[43] que en el caso de la diócesis era un sinónimo de "indígena".

Todo este juego de equivalencias y préstamos discursivos condujo a que muchos de los agentes de pastoral consideraran —y lo sigan haciendo— el zapatismo como eminentemente "cristiano" en sus orígenes, formas de organización, principios y objetivos de lucha.

> El compromiso del movimiento es cristiano. El movimiento se desarrolló a raíz de la vida [de miseria y exclusión] que llevaban [los indígenas]. Por eso es un movimiento indígena de vida. Y esto es parte de la Palabra de Dios, porque es la vida nueva que todos los cristianos buscamos. Si Cristo quiere una vida nueva, entonces no está de acuerdo con el sufrimiento de un pueblo. Por eso, sí hay elementos del trabajo pastoral que, de alguna forma, contribuyeron a la formación del movimiento. El EZLN no es algo que vino de fuera de las comunidades. Nació de ellos mismos, pues es parte de su vida, parte de sus organizaciones [entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007].

> El "para todos todo, para nosotros nada" es algo muy evangélico, es el compartir que se ve en los colectivos de trabajo de los zapatistas. Esta puesta en común de todo viene de la Biblia [...] Dios quiere la unidad de la comunidad y que la liberación sea colectiva [entrevista con el padre Manuel, 15 de junio de 2007].

> No me preguntes si hay diferencias entre la Palabra de Dios y el EZ, porque yo siempre me crié allí y creo que no las hay. [Creo que] son lo mismo, porque si la Palabra de Dios se vuelve una simple Biblia, puro rollito y palabritas, no tiene ninguna concreción en la vida real [entrevista con el padre Tobías, 11 de junio de 2007].

[43] No hay un *corpus* homogéneo en la teología de la liberación. De hecho, existen diferentes concepciones de ésta y, por lo tanto, posturas con respecto a la política. Para el tema, consúltese Tahar Chaouch (2007).

Todo lo anterior generó, en definitiva, las condiciones para el establecimiento de la relación entre este grupo de los agentes de pastoral y el EZLN. Así, subsumieron la utopía revolucionaria a su utopía religiosa y comenzaron a apoyar, de diferentes formas, al grupo guerrillero y sus bases de apoyo. Esto permitió a los rebeldes establecerse en el territorio diocesano con el fin de iniciar la etapa de la "acumulación de fuerzas", a saber: el reclutamiento y el entrenamiento militar de los insurgentes, la realización del trabajo propagandístico entre líderes civiles, políticos y religiosos indígenas y la incorporación de parte de la población regional católica al movimiento a través del adoctrinamiento ideológico y la organización política. Una vez logrado lo anterior, habría de iniciar la etapa de la resistencia o "la guerra contra el enemigo" con el levantamiento armado de enero de 1994.

Paradójicamente, estos agentes de pastoral no se amedrentaron, en principio, por la contradicción entre sus creencias religiosas y la violencia y la muerte que provocaría la lucha armada. En realidad, la creyeron una necesidad. Una religiosa lo expresa de la siguiente manera:

> Como Iglesia, nuestra postura no es por las armas, pues las armas son para la muerte, y esto no va con el trabajo pastoral ni de chiste […] Nosotros no queremos [el] camino [de las armas], porque no es el de Jesucristo, que es, más bien, un camino de vida […] [Pero] el EZLN agarró las armas porque no le dejaron otro camino […] Sabíamos que la opción del EZ llevaba a la muerte, pero es una opción que ellos toman y la Iglesia no la podía [impedir] [entrevista con la hermana Magdalena, 10 de junio de 2007].[44]

De acuerdo con este juicio, la falta de alternativas a la opción por las armas consistía en que las vías políticas para la solución de las demandas de los indígenas se habían agotado en un contexto de represión y persecución en contra de toda organización independiente durante los gobiernos de Absalón Castellanos y Patro-

[44] Una crítica razonada y muy convincente a la supuesta falta de alternativas a la vía armada se encuentra en Legorreta (1998, pp. 264 y ss.).

cinio González. Los religiosos razonaban que el antirreino capitalista debía destruirse por medio de una revolución, ya que el dolor y los costos de la "guerra de liberación" serían menores en comparación con los abundantes beneficios de la instauración de un reino de paz, amor, justicia e igualdad en la nueva sociedad. La violencia quedaba justificada por ser el instrumento efectivo para la construcción del Reino de Dios, al cual, como diría un sacerdote, se puede llegar "aunque sea a través de las armas". Además, como movimiento "cristiano", el zapatismo "representa la antiviolencia cristiana de los pobres para frenar la violencia [del sistema]" (entrevista con el padre Tobías, 11 de junio de 2007).

En este sentido, no sólo aceptaron la necesidad de la violencia desencadenada revolucionariamente sino que, en algunos casos, llegaron a ponderarla como un signo de la verdad y la justicia de la empresa. Un párroco y una monja lo manifiestan con estas palabras:

> Es muy hermoso que [los indígenas] vean una salida [como la guerra] [para ver satisfecho] un reclamo fuerte. [Pues] ¿con qué más puedes demostrar que estás inconforme [sino] dando tu vida? ¿Qué es lo que más estimamos? La vida. [Los indígenas parecen decir]: "¿qué más nos pueden quitar ya, si todo nos han quitado? Aquí está nuestra vida y [esperamos] morir con dignidad" [entrevista con el padre Manuel, 15 de junio de 2007].

> Jesucristo fue un gran líder [y] hasta dio su vida [por su causa]. Seguir a Jesucristo trae consecuencias políticas, pero una política diferente, no la que comúnmente conocemos. [En efecto], las consecuencias son la justicia, vivir y conocer las culturas de los pueblos, la defensa de los pueblos y los derechos humanos. [El que sigue] el Evangelio va al revés de como está el mundo, porque si tú quieres justicia y ves que no hay justicia, estás en contra de la corriente; si quieres que se acabe la explotación, los que se benefician de ésta van a estar en tu contra. Todo el que quiere una vida nueva está en contra de lo que quiere el mundo de los que dominan, que te van a decir que estás loco [entrevista con la hermana Magdalena, 10 de junio de 2007].

No es desacertado concluir, por lo tanto, que un signo de la corrección de la acción política era el dolor al que se exponía aquel que quería vivir la política desde la fe. En las palabras del obispo Ruiz García: "El que es profeta y seguidor de Cristo y no tiene sufrimiento, no tiene la comprobación o la garantía de que va anunciando una doctrina verdaderamente auténtica" (Santiago, 1996). De esta manera, la violencia adquirió características místicas de purificación que la colocaban más allá de la racionalidad de los costos y beneficios, por lo que sus efectos concretos de destrucción y muerte fueron subestimados.

La relación de los agentes de pastoral con el EZLN (1983-1997)

Las relaciones entre ambos grupos comenzaron alrededor de 1983 con el establecimiento de contactos personales entre los primeros guerrilleros del EZLN con algunos agentes de pastoral laicos de la diócesis de San Cristóbal, que derivaron en el establecimiento de vínculos con indígenas del Norte de Chiapas y algunas regiones selváticas de Ocosingo. Para los insurgentes estos nexos eran fundamentales para implantar sus campamentos militares con seguridad, ingresar a las comunidades indígenas y crecer en el territorio dominado por la Iglesia. En la medida en que el tamaño y la estructura organizativa del EZLN eran minúsculos y muy dependientes de la tolerancia y connivencia de los agentes de pastoral, los religiosos se encontraban en la posición dominante en esta configuración social. Observando el contexto revolucionario centroamericano, los hombres y las mujeres de la diócesis dejaban abierta la posibilidad de la "opción armada" si las vías políticas se clausuraban.

En tanto más aumentaban las filas civiles y militares del zapatismo, era cada vez más frecuente que, debido a la confianza que les guardaban, los indígenas consultaran a los agentes de pastoral sobre si debían ingresar o no al movimiento armado.

> En las comunidades a veces llegaban a preguntarme: "oiga, hermano, pues hay una organización que tiene otra salida". "¿Y qué

> otra salida?", les preguntaba. "No, pues con las armas", respondían. Aunque nunca trataron ese punto como para que les ayudáramos a entrar. Yo les decía: "Bueno, no se descarta [esta opción], pero ni es el momento ni hemos agotado todos los caminos pacíficos que hay" [entrevista con el padre Manuel, 15 de junio de 2007].

> Personalmente, sí fueron algunas mujeres conmigo [a hablar del EZLN]. Me dijeron: "Mire, hermana, la situación está así, y tenemos que unirnos, porque, si no nos va a llevar la chingada. Y nomás le platico a usted para ver qué me dice" [entrevista con la hermana Magdalena, 10 de junio de 2007].

Con estas "consultas" a los religiosos, los indígenas buscaban cerciorarse de que su decisión de incorporarse al zapatismo había sido la correcta y, así, recibir la "bendición" o, dicho con mayor propiedad, la legitimidad de sus pastores. Contar con el beneplácito —o, como dicen brumosamente los religiosos, el "acompañamiento"— de los agentes de pastoral ofrecía seguridad a los indígenas rebeldes en la guerra que estaban preparando.

> Bueno, pero de hecho las comunidades no pedían alguna anuencia para ingresar al EZ, porque era algo normal, es decir, yo ya sabía que ellos [ya se habían incorporado] y ellos sabían que yo lo sabía […] Para ellos [los indígenas] no había ningún conflicto entre el uso de la violencia y las enseñanzas cristianas, porque nosotros [los agentes de pastoral] también participábamos en eso; es decir, nosotros también sentíamos que las cosas sólo podían cambiar a balazos, porque este pinche gobierno no iba a entender de otra manera. A la gente le daba tranquilidad y confianza que nosotros también estuviéramos ahí. De hecho [algunos zapatistas] llegaron a hablar conmigo y a preguntarme directamente: "¿Le vas a entrar a la hora de los chingadazos o no?" Y, ya planteado así, tuve que pensarlo a fondo [entrevista con el padre Tobías, 11 de junio de 2007].

Hacia 1988 el zapatismo había crecido numéricamente y su perímetro se había extendido. Su organización se estaba consoli-

dando bajo la generosa sombra de la diócesis. En este contexto inicia la segunda etapa (1989-1993) de la relación entre ambos grupos con una reevaluación de la Iglesia sobre el sentido y la viabilidad de la lucha armada debido a las transformaciones políticas internacionales en Europa y Centroamérica. La caída del muro de Berlín (1989), la derrota electoral sandinista (1990), los acuerdos de paz en El Salvador (1992) y los inicios de las negociaciones entre la guerrilla y el gobierno guatemaltecos (1993) generaron suficientes dudas entre los agentes de pastoral acerca de la relación con el EZLN y el futuro de la revolución. Un cura enuncia su desconcierto de entonces con estas palabras:

> Guatemala y El Salvador acaban de terminar una guerra dolorosísima y estaban buscando la salida política, y acá me acuerdo que a mí me sorprendía y por más que le daba vueltas en mi cabeza [no entendía]. [Me preguntaba:] "¿Pero cómo es que acá [en Centroamérica] quieren una salida política, y éstos [del EZLN] quieren una salida violenta? ¿Tendrían un buen análisis o qué?" [entrevista con padre el Manuel, 15 de junio de 2007].

En esta etapa las relaciones entre agentes de pastoral y miembros de las bases de apoyo zapatistas no se restringían solamente a encuentros discretos y personales, sino incluían, también, reuniones, discusiones y negociaciones más públicas, como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

> En una ocasión [entre 1992 y 1993], en Las Margaritas, hubo una reunión con catequistas y gente del EZ —en la cual no distinguías a [unos de otros], ¿verdad?—, en la que quisieron proponer al Tatic[45] que aceptara la lucha armada y que apoyara que todos los catequistas entraran [al zapatismo]; pero éste no aceptó y a mí me dijo: "Quieren el caballo ensillado, ¿verdad? Pues que lo ensillen primero". Ésta fue una discusión muy seria. Después se acerca un catequista muy triste y me comenta con dolor: "Nunca nos había regañado [el obispo]". Pero es que como pastor nunca iba

[45] Es decir, Samuel Ruiz García.

> a aceptar esta propuesta [entrevista con el padre Manuel, 15 de junio de 2007].

Sin embargo, la cooperación con el zapatismo no siempre fue fácil para los agentes de pastoral. Algunos de ellos padecían verdaderas tribulaciones en torno a lo que *querían* y lo que *debían* hacer como miembros del clero, ya que sabían que lo que estaba en juego era, literalmente, una cuestión de *vida* o *muerte*. Les preocupaban los avances en los preparativos de la "guerra" y la euforia que encontraban entre los zapatistas, que se les antojaba desproporcionada, ingenua y peligrosa:

> La gente en las comunidades no tenía mucha noción de qué era un guerrillero. Todo lo veían como una gran fiesta. Y yo le dije una vez a [el comandante] Tacho: "Ay, mano, tienen que tener mucho cuidado porque están muy entusiasmados por la guerra; pero la guerra es cabrona. No es un juguete. Tienen que estar conscientes de que mucha gente a las primeras [es decir, tras los primeros enfrentamientos bélicos] se va a echar para atrás". Y eso es lo que realmente sucedió. [El comandante] Moisés me decía todavía en noviembre de 1993: "¡Bah! Va a ver cómo está güey [es decir, equivocado]". No consideraban siquiera que fueran a fracasar. La gente estaba bien entusiasmada por echar bala [entrevista con el padre Tobías, 11 de junio de 2007].

> Recuerdo todavía cómo decían: "Vamos a comenzar un levantamiento. ¡Ya llegó la hora! Vamos a conquistar San Cristóbal y Chiapas, y luego vamos a seguir a México hasta conquistar todo el país!" Y eso, pues, con las armas en la mano. Éstas eran metas utópicas [entrevista con el padre Elías, 12 de junio de 2007].

Desde la perspectiva insurgente, el subcomandante Marcos dio cuenta del cambio de la relación entre los dos grupos en esta etapa de la siguiente forma: "La Iglesia estaba haciendo campaña para [demostrar] que la lucha armada no tenía sentido, que después de muchos años todo quedaba igual, como en el caso de El Salvador" (Le Bot, 1997, p. 177).

Esta actitud vacilante de los agentes de pastoral generó distancia frente a los guerrilleros, una distancia que entre 1992 y 1993 se convirtió en un conflicto en torno a dos proyectos distintos para los indígenas. La diócesis se alió entonces con los asesores de la ARIC-Unión de Uniones para impulsar, por medio de la vía política, la solución de los problemas sociales de la región y, así, desacreditar al EZLN. Para la dirigencia insurgente, la hegemonía eclesial entre la población india resultaba incómoda y un riesgo que no se podían permitir. Su relación con la "Iglesia progresista" era sólo estratégica, ya que en su proyecto socialista no había espacio para la religión. Así, al percibir que su movimiento revolucionario adquiría cada vez más influencia y radio de autonomía, la dirigencia zapatista desafió la posición dominante de la diócesis. Por ello, la dirigencia insurgente comenzó a nombrar catequistas y diáconos adictos al EZLN para asegurar su autoridad en las comunidades. Por supuesto, esto ocasionaba gran confusión entre los creyentes que, habiendo atestiguado en los últimos años las buenas relaciones entre religiosos y guerrilleros, no entendían a quién creer y obedecer. Esta situación se agravó todavía más cuando las nuevas autoridades religiosas locales utilizaron su posición social para sancionar a los miembros de la feligresía que no participaban en el zapatismo, negándoles, por ejemplo, su servicio religioso en los bautizos, confirmaciones o casamientos.

La diócesis no podía tolerar esta intromisión en su propia vida institucional, por lo que se vio obligada a solucionar el problema, primero a través de la negociación y después mediante la confrontación abierta.

> Ya se sabía, alrededor de 1990, de la formación del EZLN en la misión [de Ocosingo-Altamirano], pero no había un conocimiento completo y claro de lo avanzado del proceso, concretamente de la construcción de un ejército, pues los que podían saberlo [es decir, los indígenas] siempre mostraron una actitud de reserva. Más tarde se trató de dialogar internamente con el jefe de todos, Marcos, para evitar la confusión entre los cargos del movimien-

> to zapatista y los de la organización de la catequesis [entrevista con el padre Elías, 12 de junio de 2007].[46]

Como el desafío de la comandancia no cejaba, el obispo y los agentes de pastoral ordenaron a los catequistas, diáconos, *tuhuneles* y fieles en general —de acuerdo con el testimonio de Agustino, un catequista ex zapatista miembro de los cuadros más cercanos a don Samuel— "dejar la lucha armada porque era un proyecto de muerte sin futuro", como lo demostraban los casos de El Salvador, Nicaragua y Cuba, mientras que "la Palabra de Dios era el camino de la vida". Según este informante, Ruiz García les confió lo siguiente: "Marcos nos ha engañado, no quiere a los indígenas, sólo los utiliza. Es un *caxlán* [no indígena o mestizo] y su política es de *caxlán*" (entrevista, 14 de febrero de 2007).[47] Esto provocó fuertes deserciones militares y civiles del EZLN, que generaron gran enojo entre la dirigencia guerrillera. Pero la situación del zapatismo era muy diferente a aquella de mediados de los años ochenta, ya que si bien la sangría de militantes fue considerable, la organización militar y sus bases de apoyo se mostraron robustas y lo suficientemente consolidadas como para existir fuera de la sombra del árbol diocesano. En las palabras del subcomandante Marcos:

> Se empieza a crear una estructura de poder paralela, la del Ejército Zapatista, que de una u otra forma compite por el mando de la comunidad con el poder de la Iglesia. El poder de la Iglesia es también un mando sobre la comunidad, y en algunos sitios había una convivencia, o un acuerdo, por el que ellos no se metían, pero en otros sí había choques y roces más o menos fuer-

[46] La solución formal que se pactó consistió en que los catequistas que asumían algún papel de autoridad en la estructura del EZLN y sus bases de apoyo debían dejar temporalmente sus tareas religiosas.

[47] Las afirmaciones de este testimonio las he encontrado repetidas también en otras entrevistas. Sobre la "etnización" del conflicto entre agentes de pastoral y la dirigencia del EZLN véase Legorreta (1998). Por cierto, el mismo argumento fue utilizado, en su momento, en contra de los asesores de la ARIC, cuyo origen "ladino" desacreditaba, según este punto de vista, su lucha en favor de los indios.

> tes. Era una lucha por el poder local […] Entonces, en algunos casos había acuerdo y aceptación, y no ocurría este choque. Los mandos de la Iglesia, mandos de la autoridad, comisariados o agentes municipales y los mandos zapatistas eran los mismos. O sea, en un mismo grupo se concentraba todo […] Pero en otras sí había dos autoridades o tres: la autoridad de la ARIC-Unión de Uniones, la de la Iglesia y la autoridad zapatista [Le Bot, 1997, pp. 182 y ss.].

En fin, esta confrontación demostró los límites de la autoridad de la diócesis sobre sus creyentes rebeldes, quienes, sin dejar el catolicismo liberacionista, optaron definitivamente por la vía de las armas al apoyar el levantamiento del 1 de enero de 1994.

Una tercera etapa de esta relación (1994-1997) inició con el alzamiento armado. Efectivamente, en medio de la tensa situación bélica y política que sobrevino en Chiapas y el país, la diócesis decidió colaborar de nuevo con el EZLN. Las razones para este cambio de evaluación del "proyecto de muerte" del EZLN tenían que ver, sin duda, con el deseo del obispo Samuel Ruiz de proteger al pueblo católico de la amenaza militar de las incursiones del ejército nacional, pero también porque reconoció el enorme éxito mediático, nacional e internacional, que los indígenas zapatistas obtuvieron inmediatamente, así como el gran apoyo y simpatía de la sociedad civil por su causa. El levantamiento armado y los diálogos de paz habían creado un contexto político que le permitía a la Iglesia tratar de influir, sin grandes riesgos, en las decisiones del gobierno en favor de un cambio estructural en la vida de los indígenas y contribuir a un cambio político nacional hacia la izquierda. Parafraseando al propio obispo, éste quiso montarse en el caballo ensillado del zapatismo y, así, tener un papel protagónico en el conflicto y en su resolución.

Con este fin en mente, el obispo reunió a sus agentes de pastoral, *tuhuneles*, diáconos y catequistas más fieles, es decir, justamente a quienes no mucho tiempo atrás había convocado para combatir el "proyecto de muerte del EZLN", y les solicitó que apoyasen a los rebeldes y buscasen convencer a todos aquellos que habían dejado el movimiento revolucionario para reintegrarse a

éste reconciliando a zapatistas y ex zapatistas y resistir juntos "al mal gobierno". Una fracción de los allí presentes se rehusó a hacerlo, por lo que las diferencias llegaron al máximo al interior de este grupo selecto de catequistas muy cercanos al obispo. La fracción renuente a colaborar le explicó sus razones: "la reconciliación sería muy difícil porque ya hay miles de desplazados de guerra por el EZ [que se encuentran] sin comida, trabajo, apoyos y tierra y por las heridas resultantes del conflicto", recuerda Agustino. Entonces Samuel Ruiz les contestó con enojo: "lo que sucede es que todos ustedes ya se han hecho priistas, paramilitares, agentes del gobierno que matan y atacan a sus hermanos". La respuesta no fue menos contundente: "Tatic, usted nos dijo que el EZ era malo, y estaba en contra de los indígenas; que lo debíamos dejar y combatir. Y ahora nos dice todo lo contrario. Usted está mintiendo. Usted es, en realidad, el paramilitar, porque armó su propio grupo[48] para matar a Marcos" (entrevista, 14 de febrero de 2007).[49]

[48] El entrevistado se refiere al grupo denominado *Slop* (raíz), que congregaba a los colaboradores indígenas y mestizos más cercanos a Samuel Ruiz y que formaba un círculo de reflexión pastoral, pero también un conjunto armado en contra de la dirigencia del EZLN. Sobre el tema véanse De la Grange y Rico (1998, pp. 269 y ss.), Legorreta (1998, pp. 183 y ss.) y Tello (2000, pp. 118 y ss.).

[49] En términos generales, este periodo se caracterizó por una colaboración más directa con las bases del zapatismo. Una ilustración del tipo de relación establecida se puede apreciar en el apoyo de algunos agentes de pastoral a la resistencia zapatista en el ejido Buena Vista Pachán de Las Margaritas, mediante el cual ofrecieron financiamiento para la construcción de la escuela rebelde y de una tienda cooperativa de abarrotes y bienes de consumo básico. Incluso orientaban a los indígenas rebeldes en la adquisición y elaboración de productos con el fin de que no dependieran del mercado y las empresas capitalistas como la Coca-Cola. En otros casos la cooperación consistió en negar servicios religiosos a la feligresía de Cruz del Rosario "mientras no se integraran al zapatismo", porque la de éstos "era una lucha buena" que debían apoyar. Los religiosos les decían que con su actitud de "desobediencia a la Iglesia" se estaban haciendo "protestantes" y así no los podían atender religiosamente (Estrada Saavedra, 2010).

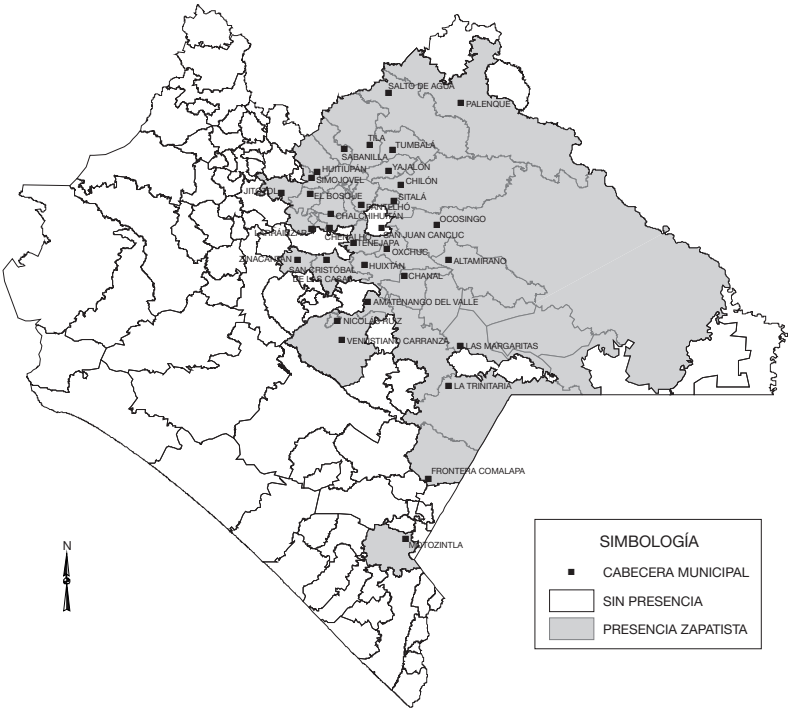
La constitución de la *comunidad armada rebelde*

Crece ahí el árbol de la Suposición Correcta
con sus ramas eternamente desenredadas…
Cuanto más denso se hace el bosque, más amplio parece el Valle de la Evidencia.
Wisława Szymborska

Como los modelos anteriores de sociabilidad, el de la *comunidad armada rebelde* reconfiguró la vida de los habitantes de las cañadas tojolabales a partir del núcleo ejidal, refuncionalizando las experiencias colectivas de organización de la *civitas christi* y la *comunidad republicana de masas* de acuerdo con las necesidades y exigencias del proyecto revolucionario del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. De hecho, éste aprovechó la infraestructura de las redes de comunicación, intercambio y solidaridad intercomunitarias tejidas desde la colonización de la selva, así como también se infiltró en las organizaciones campesinas de la región, haciéndose así de una base social de apoyo que compartía una identidad social común y experiencias colectivas de conflicto y organización. Con ello la estructura social comunitaria entró en un nuevo proceso de diferenciación interna: a las estructuras de autoridad existentes (catequistas y comisariado ejidal, que incluían a los representantes y delegados de las organizaciones campesinas) se agregó una nueva forma de autoridad: la zapatista. Cada una de estas autoridades asumió funciones distintas y especializadas, aunque de manera coordinada.[50] Esta estructura básica en el nivel comunitario se desdobló en el ámbito (inter)regional. De esta manera, las diferentes regiones de la selva se hallaron vinculadas con las de Los Altos y el Norte, donde hay una significativa presencia zapatista.

[50] "En realidad no están divididas [las autoridades]", comenta un zapatista de La Realidad Trinidad, "sino que todas son las mismas [autoridades de la comunidad], nada más que cada quien [asume] sus tareas; por eso, nosotros no nos metemos en problemas ejidales; los nuestros son los de la 'organización' [es decir, del EZLN]. Entonces, también está aparte el trabajo de la Palabra de Dios, que [consiste] en predicar. En cambio, los que son autoridades de la 'organización' ahí se rayan, ahí no vas a tener un día [libre], de-

Mapa 1. Municipios con presencia zapatista en Chiapas*



*En este mapa se indican sólo los "municipios constitucionales" en donde existe presencia zapatista. Por supuesto, no significa que el conjunto de la población y las comunidades en su interior sean *todos* zapatistas.

El "responsable": el vínculo entre las comunidades y el EZLN

Con fines analíticos podemos distinguir el movimiento zapatista en dos sistemas sociales: el EZLN y las comunidades armadas rebeldes. Esta diferenciación nos permite describir, en su conjunto, la

bes estar dispuesto [todo el tiempo] y hacer tantas cosas como te lo vayan indicando. Así es la resistencia. Yo fui catequista, pero ahora ya no lo soy, ya tengo otro trabajo que es en la 'organización': soy una autoridad de la 'organización'. Se entiende, entonces, que ya me dedico más a trabajar, porque como catequista [sólo se trata de] hablar y aconsejar, pero sin hacer nada práctico" (entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004).

estructura y funciones organizativas del zapatismo. Por un lado, tenemos al EZLN conformado, jerárquicamente de arriba hacia abajo, por el Estado Mayor, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), la Comandancia, los oficiales, las tropas insurgentes y los milicianos.[51] Por el otro, se halla el conjunto de comunidades armadas rebeldes organizadas como "bases de apoyo" con sus diferentes grupos internos: las promociones de educación y salud y los diferentes colectivos.[52] Ambos sistemas están vinculados entre sí por los "responsables" de la comunidad y de la región.

La estructura social básica de las comunidades tojolabales se organiza, como hemos visto en los capítulos anteriores, alrededor del ejido. En la comunidad armada rebelde la situación no es otra. El neozapatismo ha mantenido dicha estructura así como su sis-

[51] Sobre la organización interna del EZLN sólo tenemos noticia por medio de documentos de las FLN-EZLN, pero aún desconocemos su funcionamiento real y los cambios ocurridos en su dirección en los últimos 20 años. Cito dos versiones de dicha estructura interna. De acuerdo con el capítulo IX de los "Estatutos de las Fuerzas de Liberación Nacional", las Fuerzas están conformadas por una "Dirección Nacional", el "Ejército Zapatista de Liberación Nacional" (en las zonas rurales) y las células clandestinas de los "Estudiantes y Obreros en Lucha". A su vez, el EZLN se organizaría por la "Comandancia", las "Comisiones de trabajo político" y las tropas "insurgentes" (*cfr.* Womack, 1999, pp. 196 y ss.). Iván Molina cita "algunos materiales encontrados en mayo de 1993 en la Sierra de Corralchén" y ofrece un organigrama más complejo que el anterior: "*1)* Buró político (tres miembros). *2)* Dirección nacional (seis miembros). *3)* Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (12 miembros). *4)* General. Comandante en Jefe. *5)* Subcomandancia (Marcos). *6)* Los comités clandestinos revolucionarios indígenas identificados con cuatro etnias: tzeltal, tzotzil, zoque, tojolabal… *7)* Comisarios políticos (uno por comunidad). *8)* Y en la base, las comunidades o la *Asamblea Popular*" (Molina, 2000, p. 211). En el siguiente capítulo describiré y analizaré la organización político-militar del EZLN.

[52] Por ejemplo, existen "colectivos" de bordado, costura, hortaliza, panadería, cafetal, ganado, frijolar, platanar, tiendas cooperativas, etc. Por cierto, estos grupos no fueron creación del zapatismo. Las innovaciones grupales zapatistas son *strictu sensu* dos: el ejército y los "campamentistas". El análisis de estos últimos se hace en el inciso "Simpatía y apoyo…", de este mismo apartado.

tema ejidal de autoridad y de formación de consensos (el "acuerdo de la asamblea"), de tal suerte que crea una división social del trabajo entre la guerrilla "ezetaelenista" y las comunidades campesinas. Esto permite una diferenciación de espacios de decisión y actividad civiles y militares *más o menos autónomos.*[53] De esta manera, la comunidad ejidal mantiene *idealmente* cierta "jurisdicción soberana" para definir los asuntos que sólo a ella le incumben y resolver los problemas domésticos del "pueblo" como se acostumbraba antes del arribo del EZLN. División social del trabajo implica diferenciación funcional de subsistemas, pero no desvinculación. En otras palabras, el compromiso adoptado por las comunidades tojolabales de apoyar al EZLN supone redefinir las orientaciones ejidales y comunitarias de tal manera que sean compatibles con la "lucha" y, en caso necesario, se subordinen a las del proyecto de la guerrilla. Debido a ello, las comunidades pueden ser analizadas y observadas, a la vez, como comunidades ejidales y "bases de apoyo". Desde la primera perspectiva, gozan de cierta autonomía frente al EZLN; desde la segunda se hallan sujetas a éste. Las comunidades armadas rebeldes estarían, pues, sometidas a la jurisdicción del EZLN sólo en cuanto "bases de apoyo", y no más. *Idealmente*, se supone que la legitimidad y la autorización de todas las acciones del EZLN vendrían, según la lógica del "mandar obedeciendo", de las comunidades armadas rebeldes que deben expresar primero "su palabra" para consentir cualquier acción y discurso en su nombre. En otros términos, el flujo de poder del movimiento zapatista se formaría "desde abajo" para irrigar, ascendiendo, los niveles superiores jerárquicos hasta llegar a la comandancia y al CCRI.

Estatalmente inducidas mediante políticas agraristas, las estructuras sociales y ejidatarias de la comunidad han sido apropiadas por el EZLN con el fin de convertir a las comunidades campesi-

[53] "Lo que corresponde a las comunidades es ver lo del apoyo logístico a los insurgentes, [mientras que a la parte] militar le toca ver la seguridad de esas comunidades, proteger a esas comunidades [de alguna posible incursión del ejército]. [Aunque en realidad antes del levantamiento de 1994], esto sucedió pocas veces, por ejemplo cuando los soldados se enteraron de que sí había guerrilla [alrededor de 1988]" (entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003).

nas en comunidades armadas rebeldes. Una vez acaecida "la toma de las comunidades", la estructura comunitaria de autoridad permitió crear un mecanismo de transmisión de las directrices militares dentro de las comunidades, de tal manera que resultase casi natural la identidad, la voluntad y los intereses de las comunidades, ahora bases de apoyo, y el Ejército Zapatista, y diera la impresión entre los campesinos de que aún conservaban la autonomía, su "forma de gobierno", que sólo hacía unos pocos años antes habían adquirido. Desde la perspectiva de la guerrilla, las comunidades "tomadas" adquirían el estatus de "pueblos controlados", porque "todos sus habitantes se hallaban integrados al EZ en distintos niveles" (Ímaz, 2004, p. 135).

El trastocamiento de la autonomía de las soberanías jurisdiccionales se genera con la intervención directa del EZLN en la vida comunitaria. Tal situación se da allí cuando los miembros de la comunidad son "cien por ciento zapatistas", por lo que "el comisariado ejidal se supedita al 'responsable'; es decir, que cualquier decisión que vaya a tomar como comisariado ejidal tiene que consultarla con el 'responsable'" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004).

¿Quién es el "responsable" y qué funciones cumple en las comunidades rebeldes? Ya hicimos la diferenciación del EZLN y las comunidades armadas rebeldes como sistemas sociales. Ahora es necesario indicar cómo se vinculan entre sí, a saber: por los "responsables" de la comunidad y de la región. En efecto, a mediados de los años ochenta, dos actores colectivos con distintas historias a sus espaldas, el EZLN y algunas comunidades tojolabales, entraron en contacto con gran sigilo para, más tarde, entablar relaciones sólidas que exigían formas de comunicación y cooperación más estables y funcionales para el proyecto insurgente. Debido a la creciente incorporación, ya no de individuos sino de comunidades enteras al zapatismo, se configuró una estructura de autoridad que vinculaba y coordinaba a las comunidades indígenas con la guerrilla: la del "responsable". "Normalmente el 'responsable' es el puente entre la comunidad y el EZ, y es el puente de la comunidad y sus autoridades. La gran mayoría de las veces, el 'responsable' [no es parte] de la autoridad [ejidal], sino solamente [se

encarga de] cuestiones de organización del EZLN. Así, aunque el comisariado ejidal sea *compa* [es decir, zapatista,] su enlace es el 'responsable'". Como al resto de las autoridades, la comunidad es la que elige al "responsable", quien es seleccionado por haber mostrado "compromiso" y "disponer de tiempo" para "viajar a reuniones regionales [en comunidades], en donde tiene que estar dos o tres días. También tiene que salir a comisiones a algún Caracol". Por esta razón, el "responsable" tiene que ser una persona joven, con pocos hijos y que cuente con la ayuda de su mujer "en las tareas de la casa y el campo". El responsable ha de ser alguien de "probada confianza y militancia", una persona con "autoridad moral que no haya incurrido en actos delictivos" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004).[54] El "responsable de la comunidad" organiza las reuniones locales y coordina el trabajo de recolección del bastimento que se envía a las "montañas" (entrevista con Marisol, ex insurgente, 23 de agosto de 2004). En tanto que "vigila y controla a la comunidad", él es, entonces, el líder zapatista de la comunidad y, en efecto, la única autoridad zapatista en su interior, salvo en los casos en los que un integrante del CCRI esté avecindado en ella. En consecuencia, ante cualquier problema, se le consulta.

Otro cargo de autoridad y vínculo entre las comunidades y el EZLN es el de "responsable de los milicianos", que normalmente tiene el grado de "sargento" y que, como su nombre lo indica, "se encarga de dar seguimiento a la preparación de los milicianos, de darles entrenamiento y de coordinar a quienes van a ir a los campamentos a recibir entrenamientos específicos; pero él está, en realidad, totalmente coordinado por el 'responsable' de la comunidad" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004). La

[54] No sólo la comunidad zapatista puede elegir al "responsable", además los propios "mandos militares" gozan de esa facultad. *Cfr.* con el siguiente testimonio: "[Ya como zapatista] yo también fui responsable, pero no me nombró la comunidad sino me nombró el mando" (entrevista con Guadalupe Santos, ex líder zapatista, 7 de julio de 2003). Esta "dualidad" en la práctica de selección del responsable no es necesariamente contradictoria, porque son los mandos militares quienes proponen al candidato y la comunidad sólo lo ratifica o rechaza.

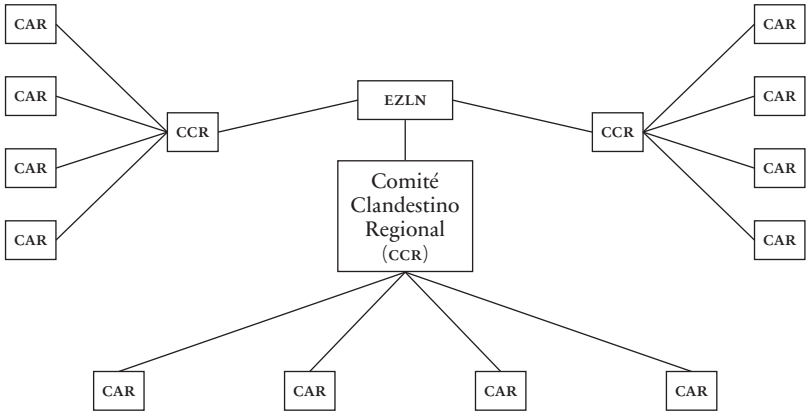
posición inmediata superior a la del "responsable" de la comunidad es la del "mando militar". De hecho, "todos los 'responsables' deben de tener contacto directo con el mando militar y, normalmente, ellos están comunicados con el mando militar primero que con el [responsable] regional" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004). Tanto el "mando militar regional" como el conjunto de los responsables comunitarios de la misma región, es decir, alrededor de ocho a 10 personas, conforman el Comité Clandestino Regional. Entre las tareas de este comité están las de orden político: organizar la resistencia, reclutar más milicianos y "salir a las comunidades [para decirles] cuál es el trabajo por el que se está luchando". En este sentido, el Comité Clandestino coordina y define las actividades de cada "responsable" de comunidad (entrevista con Marisol, ex insurgente, 23 de agosto de 2004). Los "responsables" de cada comunidad zapatista se reúnen cada mes[55] con sus pares en el Comité Clandestino Regional para discutir problemas relativos a la "organización" y las necesidades e intereses de las comunidades con respecto a ésta.[56] Al igual que los delegados de las organizaciones campesinas, aquí también existe el "responsable regional", quien es el encargado de plantear las "inquietudes" de las comunidades zapatistas a los mandos militares superiores.

> El [responsable] "regional" plantea las necesidades [de las comunidades] al Comité Clandestino para que se solucionen esos

[55] Por supuesto, cuando hay una situación de emergencia, como un atropello o una incursión militar del ejército federal, o un evento extraordinario, como un festejo o la realización de una marcha, los encuentros regionales de los responsables se realizan con más celeridad.

[56] No sobra subrayar que también la comunidad zapatista toma la iniciativa para iniciar la cadena de comunicación con el EZLN atendiendo a sus urgencias e intereses cotidianos, por ejemplo, la petición de instrumentar un proyecto social en la localidad o de estar alerta por la organización de "paramilitares" en la comunidad vecina. Y, si bien las iniciativas parten de ella, toda la información relativa a los proyectos del EZLN es centralizada por el "responsable", con lo cual opera como canal y control de información entre ambas partes.

Gráfica 1. Organización regional del zapatismo



> problemas. De hecho el responsable regional tiene como mando inmediato [superior] a un mando militar, que también es un mando [militar] regional. Entonces, el primero recoge las conclusiones del conjunto de comunidades y las platica con el mando militar, quien está normalmente en esas reuniones con los responsables comunitarios. Después el mando militar lo comenta con el responsable regional y llegan a un acuerdo. A veces el asunto se soluciona ahí nada más y se hace el consenso, pero a veces eso debe de pasar al Comité Clandestino Revolucionario Indígena, que debe de resolver el problema o la situación [entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004].[57]

Como se aprecia, el modelo organizativo zapatista adquirió una estructura y un funcionamiento similares al de las organizaciones campesinas de las comunidades republicanas de masas, aunque esta adquisición sólo es *formal*.

[57] Sobre los tres diferentes "responsables" en la organización zapatista, *cfr.* Ímaz (2004, p. 180), donde se habla de "responsables locales y regionales", que son civiles, y el "responsable político y militar" que los supervisa.

Las "bases de apoyo"

> *Ayudadme todos, pues la obra de muchos siempre resulta mejor.*
>
> HOMERO

Las "bases de apoyo" conforman la parte "civil" del movimiento armado, es decir, el conjunto de comunidades que colaboran de manera estrecha con el EZLN. Hasta ahora, cinco han sido las formas esenciales de cooperación con la guerrilla: *1)* la protección del "secreto" de la existencia de la guerrilla en la selva, es decir, la salvaguarda de la clandestinidad de los insurgentes:

> No teníamos que decir nada [es decir, había que ser sigilosos y cuidadosos] porque si un vecino te preguntaba quiénes eran esas personas, les contestaba que eran compradores de puercos. O si ya era la comunidad toda de compas y había gente de fuera[58] entre nosotros y veía a uno [de las Fuerzas de Liberación], entonces le decíamos que era un maestro o una enfermera. En las noches, cuando los guerrilleros pasaban cerca de las comunidades y la gente preguntaba [quién había merodeado en la noche], decíamos que eran [trabajadores] de Pemex que estaban explorando [entrevista con Guadalupe Santos, ex líder zapatista, 7 de julio de 2003].

2) Las bases de apoyo también cooperan ofreciendo reclutas para que se incorporen a la milicia; además, *3)* garantizan de manera regular bastimentos para sostener a los guerrilleros en los campamentos.

> Lo que buscábamos [los zapatistas] era, al principio, el apoyo [de las comunidades] para dar comida, trasladar las cosas a la montaña y para la seguridad. Por ejemplo, ya cuando éramos más o menos muchos, juntábamos frijolitos, arroz, canela, tostadas, lima, pinoles, azúcar, jabón, carne, naranja, aguacate, para mandarle a

[58] Los rancheros ladinos suelen ser también comerciantes, por eso su presencia en las comunidades tojolabales es regular y familiar.

> los que son los *compas*. La ropa y las armas llegaban de México.[59] Teníamos que hacer un programa con el "responsable", un calendario, para [organizar el avituallamiento] por familia y comunidad. Por ejemplo, a una familia le puede tocar [cooperar con] 20 o 50 tostadas, por lo que en una comunidad se pueden juntar hasta 1 000 tostadas. Hay que saber, pues, cuántos kilos de frijol, arroz y otras cosas y en qué fecha se tienen que juntar [por comunidad]. En la siguiente ronda, le toca a otra [comunidad], y así va la lista hasta que da toda la vuelta y toca otra vez a tu comunidad. Si llega [es decir, se incorpora] un nuevo insurgente, se aumenta otra vez la cuota. Además, como teníamos el camión [de la organización campesina], apoyábamos a la guerrilla llevando sus cosas [a las comunidades] sin cobrarles [el transporte ni el pasaje]. Después les ayudábamos a trasladar todo a los campamentos.[60] También si llegaban a la casa, pues dale su comidita, su pozolito, como parte del apoyo [entrevista con Guadalupe Santos, ex líder zapatista, 7 de julio de 2003].[61]

4) Otra de las actividades propias de las bases zapatistas es la participación en movilizaciones políticas de protesta. Para el EZLN, las comunidades zapatistas constituyen una amplia base movilizable en favor de los proyectos e iniciativas políticas de la guerrilla. Por ejemplo, "si se va a organizar una marcha y decidimos que vayan 80 [participantes], entonces tenemos que ver cómo conseguir la gasolina y un camión (si la comunidad tiene un camión qué bue-

[59] "En lo que respecta a los equipos militares, básicamente salen de las cooperaciones que daban los maestros, de los mismos obreros de la ciudad de México; inclusive yo llegué a ver que había sindicatos obreros que formaban células del EZLN" (entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003).

[60] Desde el punto de vista de la guerrilla, la realización de esta tarea era conocida como "hacer la góndola": "Sales del campamento con la mochila casi vacía hasta un punto de la selva donde las bases de apoyo dejan abastecimiento y tú lo recoges para llevarlo al campamento" (Ímaz, 2003, p. 70).

[61] Con respecto a los puntos *2)* y *3)*, es importante mencionar que, con la desmovilización de gran parte de los milicianos e insurgentes alrededor de 1997-1998, ambas funciones de las "bases de apoyo zapatistas" han pasado a un segundo plano.

no, si no, hay que pagar a alguien que los lleve). Todo esto no sucede sólo de manera local sino siempre en coordinación con otras comunidades y el EZ" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004). Y, por último, *5)* también realizan trabajos colectivos de infraestructura y servicios (inter)comunitarios, que configuran hoy día el núcleo de la resistencia zapatista. Con respecto a este último punto, se pueden mencionar, con fines ilustrativos, la construcción de "hospitales", como el de San José del Río; de tribunas para la realización de eventos masivos, como las de la Convención Nacional Democrática de 1994 en Guadalupe Tepeyac, o la edificación del complejo cívico-político-cultural de La Realidad Trinidad (sede del municipio autónomo San Pedro Michoacán y del Aguascalientes, primero, y, después, el Caracol "Madre de los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños"). Respecto a los servicios, se pueden contar, como más adelante detallaremos, las promociones de salud y educación, así como el de los diferentes "colectivos" de mujeres, además de las diferentes celebraciones cívico-militares, y las fiestas locales e intercomunitarias.

> En cada comunidad hay escuelas y casa de salud, tal como se ve allí en el centro el Caracol, que es donde trabajan las autoridades y la Junta de Buen Gobierno. Entonces todo esto es parte del trabajo de los compañeros bases de apoyo, que realmente son los que trabajaron allí. Como bases de apoyo, ayudamos en cualquier construcción que se necesite. Además está, *ansí*, la vida muy particular del trabajo diario en el campo. [Antes de involucrarnos en la "organización"], nunca pensamos que [era] importante tener compañeros que trabajaran en la salud y la educación; no nos interesaba, estábamos en otra onda, como se puede decir. Pero eso ya cambió. La vida se ha transformado un poquito, es mejor [aunque] realmente no puede cambiar más, porque siempre estamos en la explotación del actual sistema [entrevista colectiva en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004].

Todo este conjunto de funciones realizadas por las "bases de apoyo" mantiene a las comunidades en una movilización continua, involucrándola, de una u otra forma, en las tareas propias de la "or-

ganización" con lo cual se estrechan los lazos de solidaridad (inter) comunitarios y se incrementa la integración social. Esto deriva en el afianzamiento de la identidad y una forma de vida "zapatistas".[62]

A cambio de todo ello, la guerrilla se compromete, primero, a defender a las comunidades de las "agresiones de los enemigos",[63] y, segundo, ofrece desde "pláticas de política" y formación ideológica, hasta cursos para aprender español u operar "máquinas de coser". "Así, un día un grupo de mujeres recibe la plática, y el otro uno de jóvenes. A la gente le gustaba mucho la clase" (entrevista con Guadalupe Santos, ex líder zapatista, 7 de julio de 2003).

Promociones de salud y educación

En la comunidad armada rebelde son dos los grupos especializados con mayor importancia para la vida colectiva, en general, y para el mantenimiento de la identidad zapatista y la continuación de la resistencia, en particular: el de los promotores de salud y el de los de educación.[64] En cada comunidad su número varía entre cua-

[62] En el siguiente capítulo estudiaré los límites de la integración e identidad zapatistas, así como los procesos de ruptura y división comunitarios generados por el zapatismo.

[63] "Por eso la [comunidad] mantiene [a la guerrilla], por eso la encubre, por eso la cuida, protege y mantiene con comida" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004).

[64] Las promociones de salud y educación no fueron introducidas por el zapatismo. En realidad fueron, desde mediados de los años sesenta, una innovación de la diócesis de San Cristóbal y las diferentes organizaciones campesinas en su ánimo por cooperar en la refundación de la vida comunitaria en la selva mediante la asunción de las funciones que el Estado debería haber cumplido. En el caso de la Iglesia, el uso de la medicina "occidental" tuvo, por supuesto, un fin médico, pero, además, cumplió la tarea del combate de las prácticas de brujería entre los tojolabales. En efecto, éstos consideraban ciertas enfermedades como producto de la maldad de brujos hacia la persona, cuya curación consistía, entre otras cosas, en propiciar la muerte del causante de la misma. Junto al cambio de visión del mundo que implicó la "recatolización" liberacionista de los tojolabales, la simple introducción de medidas elementales de higiene, acompañadas del uso de medicamentos,

tro y seis personas, tanto hombres como mujeres, para cada promoción. Como en la mayoría de los puestos de autoridad, la comunidad también "nombra" a los promotores para el ejercicio del cargo.

A falta de servicios médicos locales, el promotor de salud se encarga de la prevención de enfermedades y el cuidado de la salud individual y colectiva, lo cual implica, como en todo sistema de salud pública, la introducción de un régimen de vigilancia, control y educación en la vida cotidiana comunitaria. Por supuesto, el rango de enfermedades que pueden tratar los promotores de salud es muy estrecho debido a su pobre profesionalización médica y a la falta de recursos materiales para atacar las patologías. Casos graves de salud son atendidos en clínicas públicas en las cabeceras municipales.[65] "[Nuestro trabajo consiste en] explicar a la comunidad medidas de higiene personal y colectiva", comenta un promotor de salud.

> [En la cuestión personal] se les enseña a cortarse las uñas, cortar regularmente el cabello, lavarse las manos para comer o después de ir al baño. [Con respecto a las medidas colectivas], se rellenan los charcos de agua, porque de ahí proviene todo lo que es el zancudero. [Además] se hacen corrales para el cuche [cerdo] o la gallina para evitar que ensucien el pueblo; se organizan cuadrillas para chapear los solares y que no entren las víboras; se junta la basura, como botes [envases de lata] y *nylons* [plásticos], para que no se desperdicien y no se echen a perder rápido.

Los promotores de salud son los responsables de instruir a la comunidad al respecto y de supervisar y organizar estas tareas. Por

---

permitió disminuir la práctica de la brujería y la tasa de asesinatos por dicho motivo. Sobre el tema, consúltese el trabajo de Mario Humberto Ruz, "Médicos y Loktores. Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales", en Ruz (1986).

[65] Ante una enfermedad grave, el principio zapatista de la resistencia, es decir, el rechazo de la presencia y ayuda gubernamentales en su "zona", es relativizado, por lo que los mismos zapatistas se dejan atender en clínicas y hospitales públicos ocultando, en realidad innecesariamente, su identidad política y sus comunidades de origen.

eso, regularmente realizan tanto inspecciones en los "espacios públicos" comunitarios para observar su estado, como visitas en las casas "de los compañeros para revisar si ya hicieron su tarea en su terreno y donde habitan". En este sentido, el cumplimiento de las medidas higiénicas preventivas no se deja al arbitrio de cada miembro de la comunidad; al contrario, es una obligación cumplirlas porque surge "del acuerdo" colectivo. Por eso, si alguien desatiende el cuidado de la higiene personal y colectiva, se le apercibe y se le hace ver "que es importante hacerlo por el bien de cada uno de nosotros y de los más pequeños; que no es una cosa mala sino que es un bien para todos" (entrevista con promotor de salud en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004).[66] Gracias a estos cuidados básicos de higiene personal y colectiva, agrega otro promotor de salud,

> fue como vimos que las enfermedades comunes fueron disminuyendo: ya no curamos una diarrea, un vómito, una disentería, un dolor de barriga. Ahora más o menos las enfermedades que vienen dañando [a la población] ya son unas enfermedades crónicas, pero ya es por la misma situación de que el gobierno hace

[66] "Nosotros pasamos revisando y recorremos todas las casas de los compañeros, y si no está bien cuidado, entonces convocamos a una asamblea y vemos la necesidad de decirle al compañero que le faltó esto o aquello para que cumpla ese trabajo. Si sigue sin cumplir [lo cual sería un caso inusual], pasamos el reporte al Consejo de Salud y de allí se va a la Presidencia del Consejo Autónomo y hasta la Junta de Buen Gobierno [para que tome cartas en el asunto]. Pero esos casos no se dan mucho; lo que sucede es que se le llama la atención al compañero. Nuestra obligación [como promotores] es que si alguien se rebasa [es decir, infringe el acuerdo], mandamos el informe de higiene de 32 puntos al Consejo de Salud y allí ya [se hacen cargo del asunto]" (entrevista con promotor de salud en El Porvenir, 19 de enero de 2004). Durante una visita a una familia zapatista en La Realidad Trinidad, pudimos observar la inspección de las condiciones de higiene de la vivienda que hicieron los promotores de salud. Las mujeres de la casa se pusieron nerviosas y se apresuraron a limpiar las habitaciones. Después nos comentaron que si en dos o tres visitas las bases de apoyo no siguen las instrucciones e indicaciones de los promotores de salud, puede suceder que reciban alguna amonestación, por ejemplo, ser privadas, temporalmente, de algún medicamento (trabajo de campo, abril de 2003).

> algunas guerras, tira insecticidas, envenena el aire y contamina el agua. Pero ya sabemos que podemos hervir el agua. Cuando yo comencé como promotor, curábamos muchas enfermedades comunes; pero ya más ahora curamos solamente un dolor de reumatismo u otras enfermedades [resultado de un] accidente, una cortadura, porque estamos preparados para suturar y utilizar el suero sin necesidad de un doctor [entrevista con promotor de salud en El Porvenir, 19 de enero de 2004].

La formación de los promotores de salud corre a cargo de médicos y estudiantes de medicina que simpatizan con el movimiento zapatista y se hospedan temporalmente en las comunidades, o bien de los mismos promotores más experimentados que instruyen a los novatos. "A nosotros", refiere un promotor de salud,

> nos preparó un médico de México. Yo tuve siete años de capacitación y por el estudio logré conocer lo que son los primeros auxilios: cómo acomodar las quebraduras y tablearlas, cómo hacer una placa y manejar un estetoscopio, cómo realizar una sutura y aplicar suero. El doctor nos enseñó que para la salud es importante que los pueblos se mantengan limpios; además [nos dijo que] el promotor tiene que ser una persona modesta, porque si no el pueblo no le tiene confianza [entrevista con promotor de salud en El Porvenir, 19 de enero de 2004].

Los promotores de mayor edad fueron adiestrados muchas veces en los cursos de catequesis o en los talleres de salud ofrecidos por las organizaciones campesinas; otros más recibieron su formación ya dentro de la misma organización zapatista, en particular ante la inminencia del levantamiento de 1994, con el fin de preparar un "cuerpo paramédico" que pudiera atender a los heridos en el combate a sabiendas de que los insurgentes malheridos no serían tratados en los hospitales del "mal gobierno" de acuerdo con la Convención de Ginebra. En todo caso, los promotores de salud asisten, con una frecuencia trimestral, a "cursos" de capacitación impartidos de manera colectiva en alguna comunidad rebelde que los alberga hasta una semana. En ocasiones, se llegan a

concentrar hasta 300 promotores de distintas comunidades de la región para atender el curso, lo cual implica una movilización enorme de recursos humanos y materiales en la comunidad anfitriona para hospedar y alimentar a los invitados.

Como los promotores de salud, los de educación también son instruidos y formados por los que tienen mayor experiencia y mediante cursos colectivos impartidos cada trimestre en alguna comunidad o en el Caracol de La Realidad Trinidad, en donde la "capacitación es dada [muchas veces] por maestros [de primaria y secundaria] provenientes de México" (entrevista con promotor de educación en El Porvenir, 19 de enero de 2004).[67] Pero, a diferencia de su contraparte, los promotores de educación mayores aprendieron su "cargo" de los maestros rurales de la SEP mucho antes de que la comunidad se convirtiera al zapatismo; maestros, por cierto, cuyo comportamiento laboral se caracterizaba por el ausentismo, el maltrato a los alumnos y arrogancia frente a los campesinos, por lo que el "pueblo vio la necesidad de sustituirlos [con los propios promotores] para que los niños estuvieran mejor atendidos (entrevista con promotor de educación en El Porvenir, 19 de enero de 2004).[68] El promotor de educación también es designado por las comunidades; por lo general se escoge a una persona

[67] "En 1996 o 1997, no recuerdo bien, los pueblos pensaron que es importante formar promotores y nos dijeron que fuéramos a capacitarnos allá en el Centro Caracol [en ese entonces denominado Aguascalientes], y ahí nos sentamos más o menos como 150 promotores capacitados, pero no todos resistieron. Allí ves quién se aguanta el hambre, porque no hay comida. [En fin], hay compañeros en las comunidades que no resistieron [por lo que] nomás quedamos como 50 o 60 promotores" (entrevista con promotor de educación en El Porvenir, 19 de enero de 2004).

[68] "Cuando era niño e iba a la escuela", cuenta Augusto, de El Porvenir, "sólo había maestros oficiales que asistían irregularmente a dar su clase. Siempre golpeaban mucho a los niños. Antes la comunidad era muy mansa y aceptaba sin protestar la situación. Pero ahora en nuestras escuelas [zapatistas] es diferente, porque hay clases todos los días y se quiere a los niños. [De hecho], hoy es muy raro que alguien tolere sin protestar un maltrato, pues ya conocemos nuestros derechos y sabemos cómo defendernos" (trabajo de campo, enero de 2004).

que domine un poco más que los rudimentos de la lectura y las matemáticas. Su trabajo consiste, por supuesto, en enseñar a los niños zapatistas a "leer y hacer pequeñas cuentas para que les sirvan en su vida y dentro de la comunidad" (entrevista con promotor de educación en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004). Las materias básicas o "áreas", como se les denominan, son, además, del español[69] y las matemáticas, historia patria,[70] "vida y medio ambiente" e "integración". En esta última área es en la que se forma, mediante la socialización educativa, la "identidad zapatista" de los niños. "En el área de integración [se enseña] lo que nos está haciendo el gobierno, lo que ahora está pasando [respecto al conflicto] y cómo el gobierno nos ha manipulado y explotado cada día" (entrevista con promotor de educación en El Porvenir, 19 de enero de 2004). Como en cualquier otra sociedad, en la zapatista la escuela cumple una parte de la función básica de la socialización de sus miembros.[71] En ella se empieza a formar en los niños una identidad zapatista mediante el contenido de las "áreas" de enseñanza, en particular la de "integración", y la internalización de los "valores y creencias" zapatistas, que fungen como *signos de distinción* frente a los "niños priistas" y sus padres.[72]

[69] En ocasiones se enseña también el tojolabal como lengua.

[70] "Desde la Conquista, también la Independencia de 1810 y la Revolución de 1910" (entrevista con promotor de educación en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004). A los niños se les enseña, asimismo, la historia de su comunidad, por qué y cómo salieron de sus "pueblos" para colonizar la selva, y cómo empezaron a organizarse hasta hacerse zapatistas (trabajo de campo, abril de 2003).

[71] En la ceremonia cívica del 10 de abril de 2003 en El Porvenir, se recordó, por ejemplo, el aniversario luctuoso de Emiliano Zapata. El acto convocó alrededor de 80 miembros de la comunidad. La ceremonia estuvo dirigida por un promotor de educación de alrededor de 21 años de edad. El inicio lo marcó la interpretación del himno zapatista, durante el cual todos se mantuvieron de pie. Después se cantó el himno nacional y hubo una serie de actos con cantos, poemas, adivinanzas y discursos, cuya temática giraba, en términos generales, en torno al zapatismo y su lucha actual (trabajo de campo, abril de 2003).

[72] En el siguiente capítulo abordaré las dinámicas de conflicto que crean esta socialización e identidad zapatistas en el marco de comunidades divididas.

A pesar de su entusiasmo y de la alta conciencia social, Enrique, un promotor de educación de La Realidad Trinidad, se siente "insuficientemente preparado" para ofrecer los cursos en las escuelas zapatistas. Por esta razón desea más apoyo de la comunidad y de sus colegas para mejorar su trabajo. Sin embargo, la dificultad para realizarlo es mayúscula, pues no recibe remuneración económica y es difícil hacerlo compatible con la labor en la milpa, que exige mucho cuidado y es la base del sostén familiar. Enrique piensa que "sería bueno que la comunidad le echara una mano con su tierra para que pueda hacer un mejor servicio en la escuela", pues, cuando la tierra demanda trabajo, necesariamente tiene que desatender la promoción educativa, por lo que pueden pasar días y hasta semanas "sin que haya clases en la escuela". Por eso, cuando se reanudan los cursos, "los niños han olvidado lo aprendido" y se hace necesario repetir las lecciones, atrasando, así, el programa escolar. Por otra parte, el prestigio social de los promotores de educación es ambivalente: por un lado, la "gente" no confía en la competencia de los promotores; por el otro, las autoridades hacen hincapié en que se siga enseñando para que los niños "aprendan y sean libres" (trabajo de campo, abril de 2003).

Colectivos y servicios zapatistas

Los "colectivos" son cooperativas cuyos productos y servicios se destinan para el beneficio y disfrute *exclusivo* de los campesinos rebeldes. Funcionan como "cajas de ahorro", cuyas ganancias sirven para financiar las tareas de los mismos o de nuevos proyectos comunitarios. Así se encargan de proveer y administrar los servicios comunitarios zapatistas.[73] Están conformados internamente

[73] En general, las comunidades cuentan con escuela, iglesia, casa ejidal, tiendas (particulares, cooperativas, regionales o municipales), áreas de recreo y juego (canchas de basquetbol y futbol). Otras tienen un "hospital" propio, como en San José del Río, o albergues exclusivos para campamentistas, como en La Realidad Trinidad. En algunas comunidades existen tomas de agua entubada que llevan el líquido directamente a las viviendas. No todas las comunidades cuentan con corriente eléctrica; algunas reciben sin pagar el ser-

por diferentes grupos de trabajo que también son denominados "colectivos": por ejemplo, colectivo de hortaliza, colectivo de panadería, etc. El colectivo "mayor" es dirigido por el representante del colectivo, mientras que sus grupos internos de trabajo son dirigidos por un coordinador o coordinadora.

Junto con los promotores de salud, educación y los catequistas zapatistas, los representantes y coordinadores de los colectivos se reúnen mensualmente con el "responsable regional" para reportar su trabajo y la situación de la comunidad en relación con el área de su incumbencia. Ahora bien, las actividades y tareas de los colectivos zapatistas no son determinadas por los miembros de los mismos sino por el "responsable" de la comunidad, que coordina los trabajos colectivos de acuerdo con las órdenes y los intereses de los "mandos" regionales. El representante del colectivo sólo se ocupa, entonces, de "coordinar" actividades y trabajos asignados (por ejemplo, la realización de una fiesta o la atención de los campamentistas y la oferta de "comedores").[74] Asimismo, el responsable

vicio de la compañía de electricidad (por ejemplo, las que se hallan al lado de las torres de electricidad), y otras generan con sus propios medios luz eléctrica (con turbinas o celdas solares). En comunidades como La Realidad Trinidad, cabecera del municipio autónomo, se dispone de camiones de redilas "de la organización", que sirven para el transporte de cosechas, mercancía y personas (en el caso del transporte de personas, cualquiera puede hacer uso del servicio zapatista para trasladarse de Las Margaritas a San Quintín y viceversa). Por otra parte, otros de los beneficios de los servicios zapatistas para sus bases es la cooperación de los miembros varones del colectivo entre sí para la construcción de las viviendas de los compañeros que lo necesiten. En la construcción de cada casa, el dueño consigue la madera y el resto de sus compañeros construye el inmueble. Así se van turnando hasta que terminan con las casas de todos. Antes de la formación del colectivo, no funcionaban así, pues si alguien quería construir una casa tenía que pagar a cada persona 35 pesos por día. Ahora, con esta nueva forma de organización gastan menos y cooperan entre todos para tener sus casas. Otro ejemplo de beneficio para las bases de apoyo es el poder disfrutar, en su cumpleaños o santo, de una serenata brindada por los "compañeros musiqueros".

[74] Si la comunidad tiene una importancia política significativa dentro del zapatismo, por ejemplo Guadalupe Tepeyac o La Realidad Trinidad, por lo que suele ser punto de reunión para los grupos civiles de solidaridad, naciona-

de la comunidad supervisa la labor de los colectivos y provee, también, los insumos para las faenas (harina para el pan, semillas para la hortaliza o materiales para las artesanías), los cuales son dotados por la "organización". Depender de los responsables implica para los colectivos, tanto en relación con la definición de sus tareas como de los recursos que requieren para realizarlas, que sólo pueden operar cuando se les ordena y ponen a su disposición los materiales necesarios para llevar a cabo las actividades. Así, pues, la insuficiencia crónica de recursos del zapatismo limita la capacidad productiva de los colectivos y la continuidad de su trabajo, con consecuencias que, como en el próximo capítulo veremos, llegan a derivar en conflictos entre los colectivos por la apropiación de los escasos recursos y en una limitación de su capacidad de autogestión.

Las mujeres integrantes de los colectivos de salud (parteras, hueseras y yerberas) entienden su conocimiento y su labor como una forma de "cooperar con la resistencia" y, por tanto, "servir a sus pueblos" de manera voluntaria y sin remuneración. Cada comunidad tiene mujeres encargadas de servir en estas tres áreas de salud. En las cañadas tojolabales, reciben su instrucción y capacitación en el Caracol de La Realidad Trinidad. Allí forman colectivos de aprendizaje y trabajo y, al mismo tiempo, designan a sus propios coordinadores regionales. Las más capacitadas representan a sus compañeras en otras regiones zapatistas y otras partes del país (trabajo de campo, enero de 2004).

Los colectivos suponen sistemas de trabajo y cooperación que, en su conjunto, involucran a hombres y mujeres, pero cuyas tareas específicas son asumidas de acuerdo con criterios tradicionales de género.[75] Por ejemplo, el colectivo Rebeldía Alegre, de La Realidad Trinidad, posee una tienda de abarrotes financiada con las ga-

les e internacionales, entonces las mujeres asumen la tarea de administrar los "comedores públicos", generalmente durante la época de vacaciones, para atender a los "caravaneros" y demás visitantes ofreciéndoles comida y refrescos a un precio muy accesible. "Si hay un encuentro grande, nos ocupamos del comedor y hacemos nuestro negocito y el dinero queda en la caja de la comunidad" (entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004).

[75] En este sentido, existen "colectivos" de bordado, costura, hortaliza, panadería, cafetal, ganado, frijolar, platanar, entre otros.

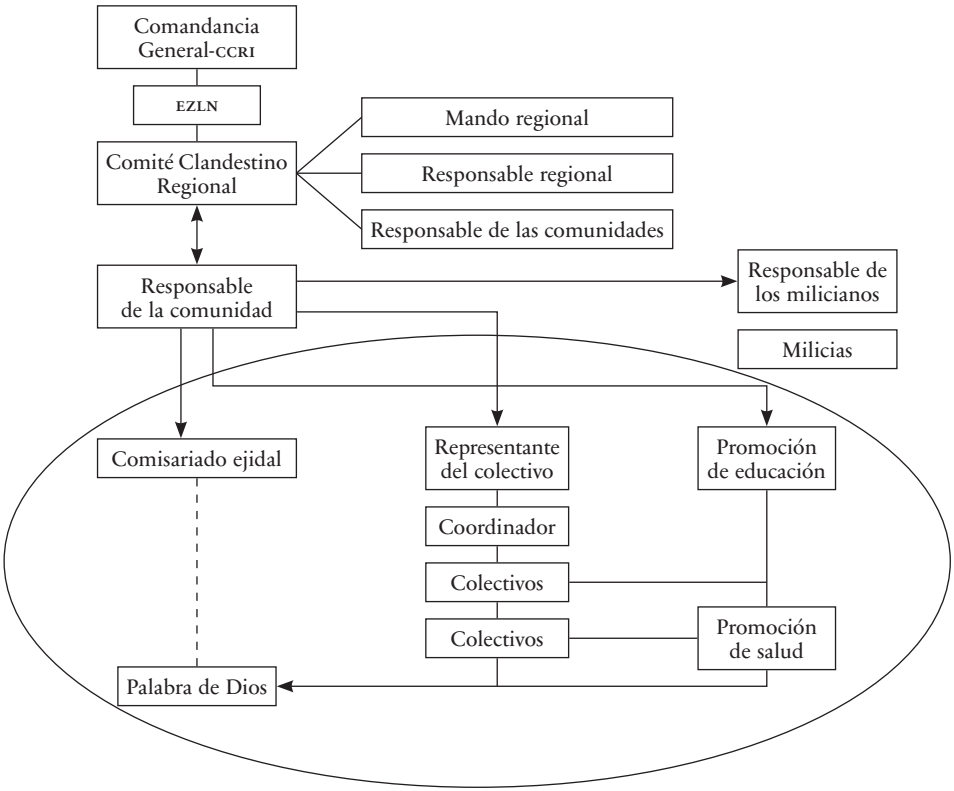
nancias de la panadería y el "comedor" para campamentistas, ambos atendidos por las mujeres; sin embargo, la administración y la atención de la tienda están a cargo de los hombres porque, como dice la coordinadora de las actividades de las mujeres de dicho colectivo, "las mujeres no sabemos hacer cuentas ni leer ni escribir" (trabajo de campo, julio de 2004). Esta imagen que tienen las mujeres de sus propias habilidades intelectuales es reforzada por la opinión de los hombres, quienes tienen en poca estima la aportación del trabajo de las mujeres, que, desde su perspectiva, sólo es "complementario y auxiliar".

Para las mujeres, participar en la coordinación de un colectivo conlleva un proceso intenso de aprendizaje intelectual y de desarrollo moral, que redunda en aumento de autoestima y en reconocimiento social, sobre todo por parte de sus compañeras. "Cuando entré como responsable del colectivo hace como cuatro años", comenta Josefina, una joven zapatista que trabaja principalmente con mujeres y, además, es partera, "no sabía ni hablar ni coordinar nada. En cambio, ahora ya aprendí a hablar frente a todas las mujeres y ya puedo coordinar nuestras actividades" (trabajo de campo, julio de 2004). Sin embargo, asumir dicha responsabilidad implica, sobre todo entre las mujeres, hacerse responsable de manera individual de los resultados (sobre todo de los negativos) de los trabajos y actividades. Ello refleja los grados de dependencia y tutelaje existentes todavía entre las mujeres y las dificultades para la formación de liderazgos femeninos en las comunidades rebeldes. Si bien es cierto que, por un lado, el zapatismo ha recalcado la importancia de promover la participación de las mujeres en las comunidades y en el movimiento, no es menos verdadero, por otro lado, que los ámbitos de acción de las mujeres siguen siendo tradicionales y, en todo caso, subordinados a los espacios de deliberación y decisión masculinos, como el de la asamblea ejidal, en donde se concentran el poder, la influencia y la autoridad comunitarios. A pesar de la "ley revolucionaria de las mujeres", en las comunidades armadas rebeldes sigue habiendo, de manera cotidiana, violencia y abusos contra ellas. Las mujeres golpeadas por sus maridos pueden denunciar los abusos ante las autoridades, que se encargarían de castigar al agresor. Sin embargo, es raro que se

presente una denuncia debido a diferentes cuestiones culturales y de orden sentimental, con lo que la situación *de facto* se tolera. Esto no significa que no haya conciencia de las injusticias del patriarcado ("Los hombres que golpean", comenta una zapatista, "no piensan, no utilizan la imaginación para pensar. Es mejor dar consejos que golpear"), pero los asuntos de las mujeres golpeadas son tratados entre ellas en privado, ya sea con una familiar, una amiga o una vecina (trabajo de campo, abril de 2003).

En conclusión, los servicios y bienes de los colectivos ayudan a mantener la resistencia, la identificación con el zapatismo y la generación de la autonomía autogestiva. "Antes del zapatismo no había organización de ningún tipo, cada quien estaba con su propio pensar y su propio vivir", dice una mujer anciana de las bases de apoyo (trabajo de campo, abril de 2003).

Gráfica 2. La comunidad armada rebelde y el EZLN



Renacimiento: la identidad zapatista y el sentido de la resistencia

> *Quiero que haya democracia, que ya no haya desigualdad. Yo busco una vida digna, la liberación: así como dice Dios.*
>
> José Pérez, insurgente zapatista

Olvidado o silenciado, el pasado no se pierde de manera definitiva; deja huellas y cicatrices en el alma y el cuerpo; se intercala empecinadamente en el presente, no lo suelta, lo posee. Y así también sucede en la historia del zapatismo que, vista con atención, ha supuesto una resignificación de las experiencias colectivas de conflicto pasadas, de la memoria colectiva y la identidad social de los tojolabales. En efecto, el presente de la resistencia rebelde está habitado de manera simultánea por las presencias de la comunidad ejidal, la *civitas christi* y la comunidad republicana de masas. Todas ellas están ahí como una inscripción polisémica: en el lenguaje, las formas de vida colectiva, la organización política y los anhelos utópicos, aunque la "política oficial" del EZLN pretenda censurar y reescribir ese pasado colectivo para adjudicarse los méritos públicos de la lucha y glorificar sus hazañas y discursos, a pesar de que no puede disponer a voluntad de esa historia polifónica, y una y otra vez se asome en el rostro de "los sin rostro".

Dentro de las comunidades armadas rebeldes se ha producido una identidad zapatista que, por un lado, es resultado de la integración y la solidaridad sociales intra e intercomunitarias[76] y, por el otro, contribuye a resignificar el sentido y el valor de la existencia individual y colectiva. Con respecto a esto último, una joven zapatista integrante de un "colectivo de mujeres" de La Realidad Trinidad afirma que es importante "estar en la lucha", porque "es un buen vivir", no como el de los priistas "que no son y no valen. [Los zapatistas son alguien y valen como personas porque no lle-

[76] La relación no ha de ser entendida de manera mecánica: la integración y solidaridad sociales generan una identidad social que, a su vez, contribuye a reforzar a las primeras.

van una vida corrupta.] Ser zapatista es como vivir la Palabra de Dios" (trabajo de campo, abril de 2003). En este sentido, un militante zapatista de la misma comunidad reflexiona sobre el significado que ha tenido el levantamiento armado de 1994 para los tojolabales: "Es importante la historia. Antes, los antiguos [esto es, los mayas clásicos] sí tenían historia. Ahora, en el presente, parece que no teníamos historia. [Antes del levantamiento de 1994] nadie se interesaba [por nosotros] ni nadie venía [a visitarnos como ahora]. Nadie [nos conocía,] como si no tuviéramos historia; [pero después del levantamiento] ya somos parte de la historia y ya todos vienen [y quieren conocernos]" (trabajo de campo, abril de 2003). Detrás de estas palabras se encuentra además la experiencia del "reconocimiento" social y político del que carecían, hasta hace poco, estos campesinos. Justo en esta experiencia de afirmarse como "alguien" con una historia personal y colectiva que merece (re)conocerse se halla la raíz de la "dignidad" de la que hablan los zapatistas: el derecho a la igualdad y a poder participar de manera efectiva y significativa en la vida social y política.

El pasado anterior a la llegada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a las cañadas tojolabales resultaría irrecuperable, por lo que sólo su negación definitiva permitiría un "nuevo comienzo" que evitaría la repetición de sus horrores.

> Antes tomábamos mucho [alcohol] cuando todavía no asomaba la "organización". La gente vendía sus animales, sus productos, su cosecha para dedicarse al trago. Ésa es la vida de la pobreza. Había mucha gente que nos engañaba, pero ahora que asomó la "organización" hubo un cambio y fuimos entendiendo que eso no era justo. Dejamos el trago, porque en la vida lo que más nos explota es el trago. Antes [durante el "baldío"], te chicoteaban. Estábamos con el patrón y todo el trabajo era para él; siempre era así todos los días. Pero como Zapata peleó para los pobres, así acabó eso. Y aunque quedamos libres [de la finca], en realidad hay explotación de nuevo. ¡Sólo hay que ver ahorita cómo nos tiene el pinche gobierno con nuestro producto [del campo], que no hay quien lo compre! Lo mismo pasa con el pueblo de México, que le están vendiendo todas [sus] fábricas y también está muy

> pobre; o sea que podríamos decir que un día va a quedar [México] como si fuera una finca, [en donde] no va a mandar el gobierno sino los ricos, los empresarios. Por eso hasta ahora seguimos teniendo patrón y todo el trabajo que estamos haciendo es para ellos [entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004].

La firme voluntad de ruptura con el pasado baldío ofrece certezas a las comunidades armadas rebeldes: "Nos sentimos orgullosos por haber empezado a luchar [aun] sin saber lo que podía venir. Ya no queríamos vivir como antes, sólo obedeciendo" (entrevista colectiva en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004).

Es en este sentido como el zapatismo ha generado un cambio de vida profundo en la autopercepción de las comunidades armadas rebeldes. Su militancia clandestina en la "organización" desde mediados de los años ochenta supuso, para ellas, el inicio de una nueva vida, un auténtico renacimiento en la "verdad" revolucionaria. Efectivamente, en la "narrativa" zapatista, las certezas son el resultado de la súbita iluminación que ocasionó su contacto con la guerrilla. "[Los agentes de pastoral] vinieron a predicar la Palabra de Dios, a aconsejar cómo vamos a vivir y cómo tratarnos y amarnos entre nosotros, cómo vamos a hacer", recuerda una autoridad zapatista.

> Pero nada más predicaban sin declarar bien cómo estábamos explotados por los ricos, aunque sí lo sabían. Predicaban que hay pecado y que no lo debemos hacer, y también que debemos estar unidos. Nada más hablaron. Sin embargo, sólo la "organización" lo llevó a cabo. Ellos nos dijeron cómo están las cosas, cómo estamos explotados, cómo nos tienen marginados todos los pinches cabrones ricos, y que si no nos organizábamos íbamos a sufrir toda la vida. El único camino es el de la "organización", porque ahí te dicen la verdad, te hablan la verdad. Hace mucho tiempo hubo patriarcas, quienes fueron combatidores, como Moisés, como Abraham, como Josué y mucho más, y ésos eran luchadores que liberaron a los pueblos. Moisés liberó el pueblo de Israel, porque [los hebreos] fueron explotados 400 años. Y ahora

> existen [todavía] esos patriarcas. ¿Quién es patriarca ahorita? Es el *sub* [comandante Marcos], y hay más, los que son dirigentes de la organización. Ahorita son los que están instaurando la verdad, cómo vamos a vivir, cómo vamos a unir, cómo nos vamos a querer. Ahí sí nos están abriendo los ojos claramente [entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004].

Ahora bien, esta identidad y estas creencias zapatistas no se generan, por supuesto, de la nada sino que son el resultado de procesos de integración social logrados, por medio de la participación en la vida colectiva zapatista, es decir, en los diferentes "grupos" y "colectivos" que conforman a las comunidades zapatistas. En efecto, la escuela, los torneos deportivos, las fiestas civiles, políticas y religiosas, así como el trabajo en los colectivos zapatistas contribuyen a la conformación de un sentimiento de pertenencia como base de la identidad zapatista.[77] El recuerdo de un pasado pleno de "frustraciones" y "engaños", así como el reconocimiento de la "verdad" y del "camino único" para vivir en ella fundamenta el sentido de la "resistencia" zapatista contra el "mal gobierno".

> La resistencia significa no recibir nada del gobierno, porque sabemos bien cómo estábamos antes por su culpa. Ahora sí ofrece muchas cosas, pero ya no las queremos. Ya basta de engaño, ya basta de su justicia. Estamos cansados de ellos, por eso ya no queremos recibir migajas. Si viene su pinche dinero, nos lo pasamos por nuestro culo. Ya no es tiempo de recibir; si quiere dar, entonces que meta hospitales, para la salud. Su dinero sólo es para el trago y la borrachera [entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004].

Concebida en términos de una mezcla de revolución e inmolación cristiana, la idea de la resistencia significa para los campesinos, además, que sólo con el cambio radical de las condiciones de vida en la nación se podrá tener acceso a una existencia "libre

[77] Para el tema de la formación de identidades a través del conflicto, véase el tercer apartado del siguiente capítulo.

y digna";[78] por tanto, se tiene conciencia de que los frutos de la lucha no son sólo para los rebeldes e, inclusive, que ni siquiera la actual generación de zapatistas participará de sus beneficios.[79]

> Estamos luchando para todos y para que haya una liberación nacional. Sí, ésa es nuestra palabra que tenemos. No estamos luchando por [un] interés [particular], por [obtener una] propiedad, sino que estamos luchando todos [tal y como] predicábamos antes, es decir, que nos vamos a querer y a amar unos a otros. Queremos ver por todos los que están jodidos. Entonces, es como poner de veras en práctica la Palabra de Dios, que lo que se diga [es decir, predique], se haga; y si es necesario dar tu vida, que sea así, pues [entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004].[80]

[78] Una autoridad de San José Nueva Esperanza expresa con claridad esta conciencia: "sabemos que nuestra resistencia no va a mejorar nuestra vida, que seguiremos pobres, pero por dignidad no aceptamos la ayuda del gobierno, que quiere mantenernos obedientes" (trabajo de campo, enero de 2004). Esta respuesta es de una autoridad zapatista ideológicamente formada e instruida, pero ¿será representativa del común de las bases de apoyo? Si fuera así, ¿cómo explicar, entonces, las deserciones de muchas comunidades de la "organización"?, ¿cuánto tiempo puede resistir el grueso de las bases de apoyo con este discurso y esta actitud? Al parecer, para los agentes más convencidos ideológicamente, el discurso de la "dignidad" resulta motivación suficiente para resistir; aunque habría que tomar en cuenta, también, los beneficios que a este grupo zapatista les reporta su militancia en forma de autoridad, prestigio y poder (trabajo de campo, enero de 2004).

[79] Al respecto, una anciana zapatista de La Realidad Trinidad comenta: "[la 'organización'] sí cambió nuestra vida, porque ahora estamos más alegres, más unidos y tenemos nuestra organización en la que luchamos por la vida y nuestros hijos. Seguimos siendo pobres, pero ya tenemos nuestra organización y estamos luchando. Esa organización es para nuestros hijos, aunque nosotros [muramos]. ¡Ojalá nos salga lo que estamos haciendo, pero sólo Dios sabe adónde vamos!" (trabajo de campo, enero de 2004).

[80] Por supuesto, la realidad de las comunidades zapatistas contradice este discurso, pues ni el "para todos todo, para nosotros nada" ni el "un mundo donde quepan todos los mundos" tienen validez ni aplicación para la oposición zapatista en sus poblados. El tema lo trataré en el próximo capítulo.

A la resistencia zapatista le subyace el reconocimiento de los indígenas de su capacidad de autoorganizarse y lograr dar respuestas a sus necesidades materiales, por sus propios medios y con el apoyo de sus simpatizantes foráneos, sin comprometer su integridad moral e ideológica o, en sus palabras, su "dignidad" a cambio de obtener bienes públicos que necesitan y demandan. "Las cosas más problemáticas para nosotros son la salud y la educación, pues todos tenemos derecho a aprender algo en la vida. [Entonces], sí quisiéramos tener electricidad, agua [potable], carretera, mejor precio para el café y el ganado para que viva mejor la comunidad, pero ahora vamos a aguantar, a resistir" (entrevista colectiva en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004). La resistencia zapatista ha conseguido que los campesinos rebeldes experimenten la satisfacción de tener, por ejemplo, un estadio de futbol o un teatro, aunque carezcan de un uso funcional o mucha utilidad cotidiana. Sin embargo, sí aguzan su sentimiento de gozar y ejercer derechos elementales "sin tener que pedir permiso a nadie". Esta identidad zapatista construida en la "resistencia" explica, en parte, por qué las bases de apoyo cooperan y son leales *todavía* al EZLN, ya que, con o sin razón, creen que éste ha reorganizado a la comunidad y logrado cambiar el sentido de su existencia individual y de su vida comunitaria, ofreciendo, además, servicios y oportunidades autogestionadas de las que anteriormente carecían y que no sospechaban que podrían alcanzar mediante el concierto de sus voluntades. Todo ello lo aprecian y lo ven con orgullo ahora como la realización de metas colectivas que mejoran su nivel y calidad de vida.

> Nosotros nos sentimos orgullosos de la organización, porque, a pesar de que no es fácil y nos ataca el gobierno, hemos encontrado la manera de vivir en nuestra lucha. Ya llevamos 10 años sin recibir nada del gobierno y nos hemos dado cuenta de que hemos sobrevivido con nuestro esfuerzo y trabajo colectivo. Aunque nuestros hijos anden con ropa jodida, no hemos vendido nuestra dignidad ni nuestro valor que tenemos; por eso seguimos en pie de lucha y tenemos que seguir luchando porque vemos las necesidades de nuestro México. Tenemos el valor porque he-

mos sabido vivir y enfrentar nuestros problemas. Así, a pesar de que nos atacan en lo político, en lo ideológico, en lo militar y hasta en lo paramilitar, hemos aprendido también muchas cosas que antes no sabíamos, por ejemplo, que ahorita no necesitamos del gobierno porque nos hemos sabido organizar y entendido nuestro valor. La organización nos ha mostrado, pues, el camino de la solución [entrevista colectiva con zapatistas de Cruz del Rosario, 17 de diciembre de 2004].

Simpatía y apoyo externo a la resistencia rebelde: redes y actores solidarios con el zapatismo

> *Todo mundo era ex algo y andaba en pos de otra cosa… Estábamos a punto de emprender el safari de las ideologías, el picnic radical, la Feria de San Marcos en el nuevo Aguascalientes… Por el momento, sin embargo, la "experiencia de la otredad" se parecía demasiado a nuestro barrio. Es obvio que hay un costado frívolo en quienes necesitamos que el pueblo se levante en armas para ir de campamento —la zambullida rápida en el México profundo…*
>
> Juan Villoro

Uno de los pilares, materiales y simbólicos, de la resistencia zapatista es, sin duda, la solidaridad foránea. Gracias al apoyo de grupos de diferentes sectores de la "sociedad civil" nacional e internacional, que se hacen presentes *in situ* con proyectos sociales de diferente índole (salud, educación, cultura, infraestructura, asesoría técnica, etc.), las comunidades armadas rebeldes experimentan la simpatía que su lucha genera en grupos sociales no indígenas. Por esta razón se benefician de recursos materiales y humanos que se ponen a su disposición y elevan el nivel de bienestar comunitario y la moral de los campesinos rebeldes, que, de este modo, se sienten acompañados y protegidos.

> [Nuestro trabajo] es muy valioso para ellos [porque nos] dicen que es muy importante tener hermanos en otros países, y no sólo el apoyo [económico y material], sino el de la lucha en general. [Para ellos es muy significativo] saber que alguien está apoyando, que luchamos en Dinamarca por las mismas causas y los mismos fines. Todo eso les da ánimo y también a nosotros para seguir trabajando [entrevista con Gudrun Hansen, miembro de una organización social danesa, 2 de julio de 2004].[81]

Hombres y mujeres zapatistas se ponen "muy contentos" cuando va a haber un "encuentro con la sociedad civil", porque "hay mucha alegría". Una informante dice acerca de los grupos solidarios: "[si no fuéramos zapatistas] no habría campamentistas ni visitantes y no se podría dialogar con alguien de la sociedad civil" (trabajo de campo, abril de 2003). En efecto, la presencia de actores y grupos pro zapatistas en las comunidades rebeldes implica una ruptura en la rutina cotidiana y la ocasión de celebración de fiestas, eventos deportivos, así como la oportunidad de conocer gente "de todo el mundo". En especial los niños zapatistas son quienes conviven con mayor intensidad con los fuereños recibiendo dulces, juguetes, libros y compartiendo todo tipo de juegos y novedades. En muchos casos la relación entre algunos zapatistas y sus familias con los simpatizantes de su movimiento se convierte en auténtica amistad al grado de llegar a intimar con ellos y recibirlos o albergarlos en sus propias casas, a veces contraviniendo órdenes de las autoridades zapatistas, que buscan mantener el contacto con los foráneos lo más controlada y acotadamente posible para evitar problemas familiares (como enamoramientos), políticos (inconvenientes fugas de información sobre la situación "no oficial" de la comunidad) o sociales (generación de privilegios con los recursos que un visitante pueda regalar o compartir con sus amigos y anfitriones).[82] Por otra parte, la concurrencia de los "forá-

[81] Por razones de confidencialidad, he utilizado seudónimos para los filozapatistas cuyos testimonios aparecen en este apartado.

[82] Aún está por estudiarse qué efectos duraderos tendrán las dinámicas de interacción entre indígenas y no indígenas en el comportamiento sexual,

neos" tiene un efecto de reactivación de la economía comunitaria, pues consumen prácticamente todos los productos y servicios que los poblados pueden ofrecer: desde panadería y tiendas cooperativas hasta comedores colectivos, artesanías y transporte. Hay que tomar en consideración que la gran mayoría de estos grupos se integra a la vida comunitaria por breves periodos (los vacacionales), por lo que muchos de los beneficios que conlleva su presencia son discontinuos (trabajo de campo, diciembre de 2002). Por otra parte, su "visita" genera también costos para las comunidades zapatistas, sobre todo en las pequeñas y poco frecuentadas por extraños, que en su generosidad albergan y proveen de alimento y distracción a los "campamentistas", incluyendo a los científicos sociales.

Los grupos y actores solidarios pro zapatistas de la sociedad civil nacional e internacional pueden ser clasificados en la siguiente tipología: *1)* Los campamentistas o personas que a título personal visitan las comunidades zapatistas sin más objetivo que conocer y convivir con las bases de apoyo. La presencia individual o colectiva de los campamentistas también suele ser vista como útil en términos políticos, porque si bien no aportan, como el tercer grupo de nuestra tipología, un proyecto concreto para la comunidad, fungen como "testigos" y "escudos" ante las incursiones del ejército, la policía o los paramilitares, quienes son monitoreados mediante videograbaciones, fotografías o registros escritos, sobre todo en los momentos más candentes del conflicto, que deberían entregar en la oficina de Enlace Civil, en San Cristóbal de Las Casas, para documentar las acciones contrainsurgentes. Hoy día, en la zona de nuestro estudio, tales incursiones son prácticamente inexistentes, aunque muchos filozapatistas se hallan todavía agazapados y prestos para detectar "vuelos rasantes" y "patrullajes intimidatorios" por parte de las fuerzas armadas nacionales. *2)* Los caravaneros o grupos de simpatizantes que acopian alimentos, ropa, medicina, materiales de construcción, artículos escolares, entre otros, y entregan a alguna comunidad zapatista sin que haya tras dicha acción ningún proyecto ni programa político concretos.

---

las relaciones de género, la socialización de los niños y la ampliación del horizonte laboral entre los pobladores selváticos.

> A veces hacíamos caravanas cargadas de acopio que resultaba insuficiente. Lo principal era establecer una relación con las comunidades. Pero, en realidad, no había mucha claridad [de lo que hacíamos y pretendíamos]. Teníamos muchas lagunas políticas de qué chingaos hacíamos yendo para allá y sin proyecto, sin acopio, sin nada, sin hojas de registro de convoyes militares que pasen, na'más le sacabas foto y la foto la sigues teniendo en tu casa. No teníamos ninguna tribuna donde denunciar, no había nada. Y también había limitaciones nuestras, de ciertas lagunas de hacia dónde ir [Rodolfo, miembro del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), 18 de diciembre de 2003].

3) Las "ONG" y organizaciones sociales que son grupos que realizan proyectos de desarrollo comunitario de mediano plazo, por ejemplo, en ámbitos de la salud, la educación, los huertos colectivos, la nutrición, la infraestructura comunitaria y demás.[83] Y, por último, *4)* los actores políticos que son grupos que, sobre todo en los primeros años del conflicto, buscaban establecer pactos y alianzas políticas de todo tipo *con* la guerrilla. Ejemplos de ellos serían los partidos políticos de izquierda (como el PRD y el PT), sindicatos (como el Sindicato Mexicano de Electricistas y la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación), los ejidatarios mexiquenses de San Salvador Atenco o estudiantes del Consejo General de Huelga de la UNAM.

Cuestión aparte sería el FZLN, brazo civil del EZLN, que cumple funciones heterogéneas que corresponderían, en parte, a la tipología 3. A diferencia de los otros grupos, el FZLN está subordinado directamente a las órdenes y al proyecto político del EZLN, es decir, obedece los lineamientos políticos, las estrategias de acción y

[83] Un ejemplo de este tercer tipo de grupos solidarios pro zapatistas es el del colectivo griego de solidaridad, Una Escuela para Chiapas, que, en cooperación con los zapatistas de La Culebra del Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón, en Montes Azules, promovieron la construcción del Centro de Capacitación de Promotores de la Educación. La información al respecto se puede consultar en el conjunto de artículos "Grecia-Chiapas: prueba de solidaridad" publicados en *La Jornada Semanal*, núm. 494, 22 de agosto de 2004, pp. 2-6.

las formas de organización que el EZLN le dicta. En efecto, no es una "organización autónoma" como el subcomandante Marcos aclaró en diferentes ocasiones a los "frentistas" que exigían independencia, igualdad y respeto entre organizaciones "hermanas", así como menos centralismo y más libertad de discusión. "[Si] el Frente va a tener una posición política distinta al EZLN, distinta al zapatismo", dijo Marcos a los frentistas convocados a la Reunión EZLN-FZLN en junio de 1999 en La Realidad, "entonces el Frente debe quitarse el zapatista de su nombre. Y si va a querer ser zapatista, debe ser la misma política del EZLN, por otros medios y otros lugares". La cuestión de la autonomía llegó incluso a ser votada en un referéndum entre los frentistas, y la mayoría de ellos decidió obedecer al EZLN y renunciar a la formulación de una "política independiente" de éste.[84] Con todo, la discusión continuó en los siguientes años dentro del FZLN, pues algunos de sus miembros criticaban, de nueva cuenta, el autoritarismo, el centralismo, el militarismo y la falta de libertad en el mismo Frente, a lo cual Marcos expuso, a través de una carta dirigida a Javier Elorriaga, dirigente del FZLN, y difundida entre los frentistas, en abril de 2003, con mayor contundencia, lo que debía significar para los frentistas "obedecer la línea política" del EZLN. En la misiva se esperaba de los frentistas "espíritu de cuerpo", es decir, "posponer el 'yo' para hacer brillar el 'nosotros'". Se les recordaba, además, que

> el FZLN nace a convocatoria del EZLN. Es decir, el FZLN no lo crean los frentistas, sino el EZLN [...] Desde su inicio, es lógico, el EZLN estaba (y está) dirigiendo, *en lo general*, al FZLN [...] Le pedimos [al Frente] que, en acciones que solicitamos expresamente, cumpla sin vacilaciones, sin condiciones y con todo su empeño [...] El FZLN debe ser una organización rebelde, que es otra forma de decir "rebeldía organizada". Organizar la rebeldía no es renunciar a ella, sino organizar su Dirección [...] Así como los municipios autónomos son autónomos también del EZLN, son rebeldes contra el gobierno, no contra el EZLN [...] Entonces el FZ no discute

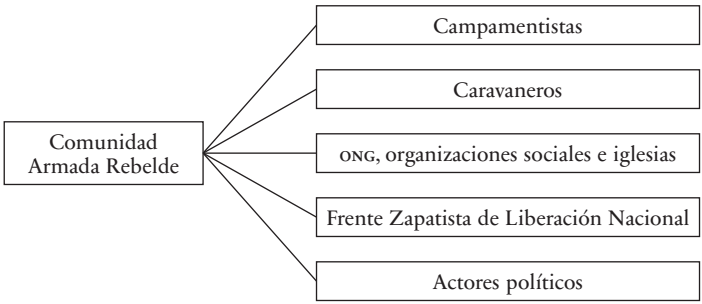
[84] *Cfr. Reunión EZLN-FZLN. La Realidad, Chiapas, México, 26 y 27 de junio 1999*, Ediciones del FZLN, julio de 1999, p. 7.

> los lineamientos zapatistas. Los acepta, por eso es Zapatista. Si el EZLN le pide algo al FZ y éste acepta, nosotros esperamos que no se discuta lo que le pedimos, sino [sólo] la forma en que se va a cumplir con esta petición. Y, sobre todo, esperamos que trabajen en cumplir y que no se pasen el tiempo sólo en discutir su derecho a discutir […] Quienes exijan ser escuchados en lugar de escuchar, deben salir del Frente […] El reto principal del zapatismo y, por ende, del FZLN es construir una nueva forma de hacer política. Esta forma de hacer política se basa en no luchar por el Poder […] [En esta segunda etapa de lucha del FZLN], le pedimos que sea más estricto y exigente, que sólo estén en el FZLN quienes estén dispuestos a asumir compromisos y no sólo a exigir derechos. Esto les pedimos, por última vez: una definición clara. Si sólo quedaran siete frentistas, con esos bastan. No importa que se vayan 7 000, porque en realidad no estaban […] Una última cosa: el problema con nosotros los zapatistas es que sólo hay una de dos: o ganamos o nos matan. Los que se vayan estarán en una posición muy incómoda. Porque si nos matan, sentirán que fue porque no estuvieron con nosotros. Y porque si ganamos, siempre tendrán la duda de si no ganamos precisamente porque no estuvieron con nosotros.[85]

En su conjunto, todos los actores y grupos mencionados forman una *red de apoyo y solidaridad* con el zapatismo cuya función principal consiste en el mantenimiento de la resistencia de los campesinos rebeldes y el EZLN. Cada uno de los "nodos" de esta red tiene su propia agenda social y política y no están coordinados entre sí ni colaboran necesariamente los unos con los otros. Lo único que los vincula es su interés por el neozapatismo, del cual hacen, cada uno desde su perspectiva e intereses locales, una

[85] Marcos (subcomandante), *Carta a Javier Elorriaga*, abril de 2003. Entretanto, en noviembre de 2005, el EZLN solicitó al FZLN su disolución como organización para formar una nueva fuerza política civil, a lo cual accedieron los frentistas tras una discusión colectiva (*cfr. La Jornada*, 23 de noviembre de 2005). Aunque con una perspectiva partidista y acrítica, véase, sobre la historia y organización del FZLN, Madera Rentaría (2001). En cambio, para una visión más analítica, compleja y perspicaz, consúltese Espinosa Luna (2005).

Gráfica 3. La comunidad armada rebelde y los grupos solidarios filozapatistas



lectura particular al recrear una *genealogía* que compaginaría su lucha con las de los indígenas.

La mayoría de los miembros de estos grupos y actores solidarios con el zapatismo son jóvenes urbanos, mexicanos y extranjeros, muchas veces estudiantes o trabajadores, que se reconocen como "izquierdistas" desencantados de los partidos políticos y escépticos de la democracia parlamentaria.[86] A este respecto comenta un miembro del FZLN el significado que tuvo para él la rebelión armada de 1994:

> [Antes del zapatismo] no veíamos ninguna alternativa [política]. El sentido de participar en el espacio electoral no nos convencía. [Como parte de los comités estudiantiles del IPN], no nos atraían los cantos de sirena del poder y los partidos. Lo que nos acerca al zapatismo no fue la visita a las comunidades, sino los planteamientos políticos [del EZLN] [Rodolfo, miembro del FZLN, 18 de diciembre de 2003].

Por otra parte, los pro zapatistas son, también, críticos del capitalismo y la globalización que buscan, por medio de formas "alternativas de lucha política" y de la redefinición de sus relaciones sociales en sus espacios mundano-vitales, contestar a lo que deno-

[86] Para muchos, el involucramiento con el zapatismo implicó su primera experiencia de aprendizaje y socialización políticos.

minan, siguiendo el léxico zapatista, los "señores del poder y del dinero" con la esperanza de demostrar en los hechos que "otro mundo es posible".

> Nosotros [dice una joven danesa] pensamos que es muy importante [informar] acerca de la lucha zapatista, porque puede ser una inspiración para [los jóvenes daneses], porque a veces piensan [en Dinamarca] que no vale la pena luchar o que no es posible [un cambio]. Pero con este ejemplo [el de los zapatistas] podemos decir que sí es posible, y si se quiere en Dinamarca también se puede [cambiar nuestra situación] [Gudrun Hansen, 2 de julio de 2004].

En el zapatismo reconocen un ejemplo de coraje y voluntad que inspira sus propias luchas locales; sobre todo, porque ese valor se mostró en los hechos y se ha puesto en práctica, desde entonces, en forma de "rebeldía". Ven, pues, un ejemplo en el "indio rebelde" y radical que transforma su vida "aquí y ahora". Al respecto, comenta esta misma joven pro zapatista:

> Los estudiantes se decidieron a apoyar a los zapatistas porque pensaron que han hecho [su lucha] de manera independiente para mejorar su situación sin pedir permiso a nadie. Para nosotros significa mucho que sea un proceso que viene desde abajo, desde el pueblo mismo y desde la misma gente que viene de afuera [es decir, de los grupos solidarios]. Pensamos que es muy valiosa la lucha zapatista porque es una forma de luchar contra las condiciones de pobreza, contra el orden mundial. [Lo importante de los zapatistas es] que piensan cambiar las cosas desde ahora y no esperar los cambios de algún gobierno o la revolución más adelante, [sino que están dispuestos a lograr el] cambio ahora mismo [Gudrun Hansen, 2 de julio de 2004].

Los grupos solidarios reconocen la capacidad de los zapatistas de crear "alternativas" de coexistencia social y política, que traducen en un deseo de construir, en sus propios mundos de vida, formas de convivencia social no mediadas por lazos mercantiles o

de poder sino fundadas en la "solidaridad".[87] En este sentido, buscan establecer con los zapatistas relaciones de respeto a la diferencia. Por lo general no pretenden imponer nada a los zapatistas: ni proyectos, financiamientos o formas de organización o trabajo. Confían en la experiencia y capacidad de ellos mismos para poder definir sus propios problemas y prioridades. Y, también, desean aprender de ellos.[88]

[87] Algunos campamentistas europeos manifiestan esta actitud y convicción en las transacciones económicas que entablan con los campesinos zapatistas en las mismas comunidades. Por ejemplo, en lugar de comprar a los campesinos algunos bienes, principalmente recuerdos y artesanías a cambio de dinero, prefieren realizar trueques de lápices, cuadernos, libros o algo más, ante la desazón y la molestia de los "vendedores", que desearían, más bien, recibir la paga en metálico.

[88] "No es un proyecto de nosotros", dice la representante de un grupo solidario danés, "sino que es de ellos [de los zapatistas]. El proyecto es de educación y se llama Semillitas del Sol, y ya existía en Chiapas antes de que llegáramos. Nosotros los venimos a apoyar, porque pensamos que es un proyecto importante que viene desde las bases. Nuestro apoyo es económico, pero también venimos aquí a conocer más sobre la lucha zapatista, su situación política y económica, para llegar a Dinamarca y contarlo todo, porque el trabajo de nosotros consiste en dos partes: una es el apoyo económico y la otra es informar y concientizar a la gente en nuestro país. Creemos que ambas partes son igual de importantes; es decir, con apoyo económico sí se pueden cambiar las cosas, pero también es muy importante que la gente en Dinamarca sepa qué está pasando aquí y cómo vive la gente en otras partes del mundo, cómo está luchando y cómo está el orden mundial. Nosotros vivimos en un país muy rico. Hay desigualdades en Dinamarca, pero no es nada en comparación con la pobreza y la represión aquí. [El objetivo del proyecto consiste] en establecer algún sistema educativo, independiente, autónomo. Nosotros ayudamos en la construcción de escuelas, en la formación de promotores de educación, en material didáctico, [en] equipar las escuelas con el material que se necesita. [Los zapatistas] deciden sobre el contenido, las formas y los tiempos del proyecto. Eso es asunto de ellos y no de nosotros. Esto es muy importante. El proyecto tiene fines generales: [por ejemplo] cuántas escuelas se van a construir, cuántos promotores [se van a formar]. Fines cuantitativos, pues. En este aspecto se ha logrado más de lo que se esperaba. Claro que lo más importante es lo cualitativo, que no se ve en los números: hay que ver cómo funcionan las escuelas, si los promotores

Por supuesto, nunca queda claro, y tal vez ni siquiera sea necesario, qué significa para los pro zapatistas "dignidad", "solidaridad", "rebeldía", etc. Cada cual llena de contenido estos conceptos "ómnibus" de acuerdo con sus proyecciones, deseos e intereses estratégicos. Sin embargo, lo anterior conlleva el peligro del *des-conocimiento* que se manifiesta en la romantización del indígena zapatista y en la fascinación por su otredad, que recuerdan los prejuicios eurocentristas en torno al "buen salvaje", su pureza de motivos y formas superiores de convivencia social y política y de relación con la naturaleza, entre otros más.[89] En efecto, una mezcla de entusiasmo, ingenuidad y ceguera ideológica confabula para que muchos de los pro zapatistas de buena voluntad sean incapaces de observar, con base en la experiencia directa que tienen de las comunidades armadas rebeldes,[90] los conflictos internos de éstas y las evidentes

pueden educar a los niños. Yo y una compañera fuimos el año pasado a visitar varias comunidades durante cinco meses y en ese entonces sí vimos que la educación es muy alta, porque también vimos los problemas con maestros [de la SEP] que nada más enseñan, pero no hay democracia en el salón; pero [entre los zapatistas] sí hay [democracia], pues se toma en cuenta a los niños, sus opiniones: qué quieren aprender, cuándo quieren jugar y no se les pega. Creo que se han tenido resultados muy significativos" (Gudrun Hansen, 2 de julio de 2004).

[89] El fenómeno del *des-conocimiento* entre algunos filozapatistas puede llegar a tal grado que, imbuidos en sus prejuicios, no se fían más de su propio sentido común, lo que Hannah Arendt diagnosticó, en otro contexto, como la "pérdida del mundo" debido a una ideologización extrema. Por ejemplo, al prejuzgar que los indígenas mantienen una relación amorosa y cuidadosa con el entorno natural, no ven, en las mismas comunidades en las que se encuentran, la degradación ecológica provocada por la tala de bosques, la contaminación de arroyos y ríos con detergentes o la suciedad de la "zona urbana" ejidal con plásticos y todo tipo de desechos inorgánicos. Tampoco escuchan a los campesinos cuando afirman que miran en la selva un "enemigo" por vencer para poder sobrevivir. Para el tema de la suplantación de la realidad de los indígenas y de estos mismos, consúltese Pedro Pitarch (2004).

[90] La desintegración del movimiento es físicamente visible hasta en los edificios públicos zapatistas, muchos de ellos muy deteriorados o en la antesala de la ruina, los cuales pueden servir como símbolos alegóricos del estado del zapatismo en la región.

contradicciones entre el discurso oficial del EZLN y la realidad de la vida social zapatista. Así, no es infrecuente que no vean a Rodrigo, Julio o Pancho en tal o cual poblador, sino encarnaciones del "joven Antonio" en cada uno de los campesinos zapatistas con los que se topan. Idealizándolos, dejan de percibir su diferencia y ver en sus rostros historias particulares con problemas concretos. Y en el caso de que perciban disonancias entre el discurso zapatista y la realidad comunitaria, tienden a justificar problemas y conflictos del zapatismo de manera favorable al movimiento, afirmando que "se encuentran en un proceso de aprendizaje" o que "en nuestras sociedades las cosas no son mejores", por ejemplo. Ante las contradicciones más flagrantes, prefieren acallar su conciencia y guardarse sus comentarios "para no darle armas a los enemigos y no romper la unidad del movimiento".

Es cierto que el fenómeno del *des-conocimiento* tiene sus primeras causas en los prejuicios ideológicos de los filozapatistas; sin embargo, también es un producto inducido por las mismas autoridades zapatistas y sus estrategias de propaganda que, obviamente, no sólo están dirigidas en contra de los "enemigos". En efecto, para la mayoría de los simpatizantes de los rebeldes su relación con las comunidades es escasa y controlada; es decir, tienen pocas oportunidades de conocer la realidad comunitaria de manera independiente, charlar con miembros de las bases de apoyo, mucho menos con los no zapatistas, y de moverse libremente por la comunidad.[91] En otras palabras, su perímetro de movilidad y, en consecuencia, su perspectiva están restringidos. Su contacto principal es con los niños zapatistas y con el encargado comunitario de recibir y atender a los visitantes. En cierto sentido, durante su estancia entre los zapatistas habitan en un *pueblo potemkim*.

No obstante la simpatía mutua y la voluntad de trabajar juntos, la cooperación entre zapatistas y los grupos y actores solida-

[91] No todas las comunidades tienen espacios exclusivos para recibir y albergar a los campamentistas. En tal caso, se improvisa la casa ejidal, una bodega o algún salón escolar para cobijar a los visitantes. Por lo demás, las comunidades mejor "comunicadas" son las que acaparan la visita de las personas foráneas.

rios resulta en ocasiones difícil, principalmente por razones culturales —esto sin mencionar la prepotencia y el racismo oculto que a veces manifiestan algunos simpatizantes zapatistas hacia los indígenas "que no son comandantes"—. Uno de los mayores problemas de la relación consiste en llegar a un acuerdo sobre el qué, el cómo y los tiempos de la realización de los proyectos sociales, pues chocan dos concepciones, a veces antagónicas, de la técnica, la eficiencia instrumental y la forma de organización del trabajo.[92] Otro

[92] Sobre esto, sirva de ejemplo el siguiente testimonio de un "frentista". "Nosotros lo que intentamos como grupo es desarrollar proyectos 'junto con las comunidades'. Y con 'junto' me refiero hasta cargar las mismas piedras. Y decidir también hasta por dónde. Y de momento tenemos conflictos técnicos [para la construcción de un sistema de tuberías para agua potable], porque dicen los compañeros [zapatistas] 'no, a nosotros nos dice el proceso de experiencia milenaria que si en ese manantial hay caracol negro, allí va a aguantar el nivel del agua'. Y dicen los compañeros con topógrafos 'este manantial no va aguantar pa' nada'. [Al principio no había mucho entendimiento y no se llegaba muy lejos], pero después salió una tercer propuesta. Entonces, nosotros decíamos 'bueno, nos podemos incluso aventar la bronca técnica de traer agua a siete kilómetros de distancia, pero creemos que no resuelve [el problema]. Y ellos decían 'podemos buscar otros manantiales, pero hay uno que nada más lo encuentran en la noche, [pero] ya hemos mandado cinco grupos y nadie lo ha vuelto a ver. Y hay otro que está como debajo de una cueva y siente uno que lo jalan'. Y de pronto otros compañeros dicen 'para la distribución de la red de agua se tiene que hacer con tubo de PVC'. Y los compañeros de las comunidades respondían que 'mejor con manguera hidráulica'. Y terminamos poniendo manguera hidráulica, porque no sólo resultaba más barato, sino porque [los tubos de PVC] también se tronaban mucho. Entonces ellos también hacían un aporte técnico. Y, de momento, terminábamos diciendo 'bueno, podemos aventarnos una fase más en este proyecto de agua, que sea buscar otra fuente aunque no esté completamente limpia como de manantial, pero que pueda sustituir la necesidad de agua'; porque a pesar de que es la selva, en marzo, abril, mayo, no te cae una sola gota de agua. Y entonces resulta que los compañeros [zapatistas] dicen 'hay que traer el agua del río como le hacíamos antes, y así ya se completa con el río y con la bomba sumergible'. Bueno, todo este proceso de colaborar y trabajar juntos ha sido una simbiosis muy lenta, muy complicada, muy cara, porque son como 10 comisiones las que mandamos para tomar la decisión

inconveniente que surge de la cooperación es la dependencia de las comunidades rebeldes no sólo de los recursos foráneos, sino también del conocimiento técnico para que, más tarde, puedan autogestionar los proyectos sin el concurso de terceros. Y si el conocimiento es aprendido, a veces faltan los recursos para adquirir herramientas o refacciones para dar mantenimiento y reparar máquinas —por ejemplo, las turbinas para la generación de electricidad en La Realidad Trinidad, que pasan largas temporadas descompuestas—. A pesar de todas las dificultades y los conflictos que generan la presencia y cooperación de campamentistas, caravaneros y grupos solidarios en la comunidad con la introducción de nuevas dinámicas de interacción, esta *solidaridad práctica* contribuye a mejorar, en términos relativos, las condiciones y el espíritu de la resistencia zapatista.

Uno de los esfuerzos de cooperación y solidaridad más impresionantes en la región ha sido, sin duda, la reconstrucción de Guadalupe Tepeyac. El 10 de febrero de 1995, un día después de que el presidente de la república anunció la identificación de los dirigentes zapatistas y ordenaba su detención para procesarlos jurídicamente, la comunidad tojolabal Guadalupe Tepeyac, sede del cuartel general del EZLN, fue ocupada y destruida por tropas del ejército mexicano, obligando a cerca de 100 familias de las bases de apoyo a buscar refugio sucesivamente en cuatro comunidades vecinas. En un predio de la comunidad, el ejército mexicano erigió un cuartel con la presencia de alrededor de 500 efectivos. Sólo hasta mediados de 2001 los habitantes exiliados de Guadalupe Tepeyac pudieron retornar a su comunidad, que, entre tanto, había quedado en estado ruinoso, con la consecuente pérdida, casi por seis años, de ganado mayor y menor, aves de corral y las cosechas de maíz, café, frijol, así como la destrucción de plantaciones de plátano y caña. Ante esta situación, se empezó a pensar en la reconstrucción de uno de los bastiones simbólicamente más importantes del zapa-

---

de que siempre sí era en el río, otras cinco comisiones para ver qué manguera es, etc. Pero se ha construido junto con ellos, y se discute así de manera abierta todo en su asamblea con todos los que vamos" (Rodolfo, miembro del FZLN, 18 de diciembre de 2003).

tismo, por petición expresa del subcomandante Marcos a estudiantes del Instituto Politécnico Nacional, miembros del FZLN, durante la Marcha del Color de la Tierra de 2001 hacia la ciudad de México. El proyecto de reconstrucción autónoma Navegando al Sureste debió llevarse en "sigilo", como lo solicitó el líder insurgente; sin embargo, los "politécnicos" tuvieron que recurrir a la solidaridad nacional e internacional pro zapatista de las "sociedades civiles" para hacerse de recursos económicos que permitieran financiar la adquisición de las herramientas y los materiales que la obra requiriese para iniciar los trabajos junto con los tepeyaqueros.

El reto personal de los involucrados consistía en mostrar en los hechos que era posible organizarse autónomamente para continuar la rebeldía zapatista. A este desafío se unieron estudiantes de la UAM-Azcapotzalco, la Asamblea Zapatista de Iztacalco, colonos de Ecatepec y San Agustín, la Coordinadora Zapatista del Estado de México, así como la asociación Ya Basta de Milán, la organización Noi Ultras de Venecia, Pisa y Modena, el Sindicato Mexicano de Electricistas, la ONG Causa Ciudadana, entre otros, que asumieron el desarrollo de diferentes proyectos comunitarios como los de educación, construcción de casas, electrificación y de canalización de agua potable. Se edificaron 95 casas, una escuela, un jardín de niños y diferentes instalaciones comunales (incluyendo la remodelación del Aguascalientes, la iglesia y la casa ejidal). Sin contar el proyecto de agua potable ni los cables para la electrificación, los costos de las obras se calcularon en alrededor de 2 000 000 de pesos.

Por su importancia y su dificultad, quizás la construcción de la red de agua potable sea la más impresionante del proyecto Navegando al Sureste. El costo de la primera fase de la red de agua potable ascendió a 46 000 pesos. Esta primera fase supone canalizar el agua del manantial más cercano hacia Guadalupe Tepeyac. En la segunda fase se requiere conectar ésta con un manantial ubicado a una distancia de cinco kilómetros lineales, en un terreno selvático accidentado. En fin, hoy día la Guadalupe Tepeyac tiene un nuevo rostro, y cuenta en sus haberes con una rica experiencia de solidaridad pro zapatista que ha ayudado a refrendar el compromiso de los rebeldes con su lucha.

V. LA COMUNIDAD DIVIDIDA: LA CRISIS DEL ZAPATISMO EN LAS CAÑADAS TOJOLABALES (1997-2005)

El poder es el poder, al fin y al cabo. Invade. Es su naturaleza. Te invade la vida.
J. M. Coetzee

Actuamos como si fuéramos un país libre, y ni siquiera estamos seguros de si aún nos pertenecemos.
Friedrich Dürrenmatt

Tensiones y conflictos internos en el zapatismo

No hay duda de que ha habido factores externos importantes para el desmembramiento del movimiento zapatista, de manera principal la ofensiva político[1] y militar[2] contrainsurgente y las políticas públicas orientadas masivamente a desarticular las bases de apoyo zapatistas por medio de inversión de recursos e instrumentación de programas sociales y agropecuarios de toda índole;[3] sin olvidar,

[1] Sobre la "estrategia política" contrainsurgente, principalmente a nivel estatal, consúltense los trabajos de Pérez Ruiz (2000) y "Cerco antizapatista y lucha por la tierra en Chiapas. El caso del CEODIC", en Pérez Ruiz (2004).

[2] Desconocemos, "por razones de seguridad nacional", el número real de efectivos militares, su composición y tareas en Chiapas desde 1994 hasta la fecha; sin embargo, según la Secretaría de la Defensa Nacional (SDN), en junio de 2005 había al menos 9 187 elementos militares en Chiapas (respuesta oficial de la SDN atendiendo la Ley Federal de Transparencia).

[3] Sobre las políticas públicas agrarias (*Procede* y *Acuerdos Agrarios*, principalmente), cuyos efectos han sido "negativos" en la cohesión del movimien-

por supuesto, el respaldo a grupos "paramilitares", principalmente en Los Altos y el Norte de Chiapas.[4] Sin embargo, se pueden observar tendencias internas de conflicto y división imputables, en primer lugar, a la organización rebelde. Éste es el tema del capítulo presente.

Disfunciones de la estructura organizativa del EZLN

Es importante tener en mientes el modo del establecimiento fundacional de las relaciones entre el EZLN y las organizaciones y comunidades campesinas en la región tojolabal, porque en él se cifra lo que configuró más tarde el desarrollo interno del zapatismo hasta su crisis actual. Aunque parezca una paradoja, el acelerado crecimiento de la insurgencia y las bases de apoyo ha supuesto, a la larga, el mayor problema que ha tenido que enfrentar el EZLN para mantener la cohesión interna de la organización rebelde. La relativamente expedita "migración" de líderes y bases sociales de organizaciones campesinas al EZLN implicó para la guerrilla no sólo una oportunidad invaluable sino también un gran reto. En

to zapatista, véanse los trabajos de María Eugenia Reyes Ramos, "Los acuerdos agrarios en Chiapas: ¿política de contención social?", en Reyes, Moguel y Van der Haar (1998); "El movimiento zapatista y la redefinición de la política agraria en Chiapas" (2001), y "Reconfiguración del espacio agrario en Chiapas: las consecuencias del levantamiento zapatista", en Pérez Ruiz (2004). Revísese también el trabajo de Gemma van der Haar, "Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica", en Pérez Ruiz (2004), para las dificultades que han encontrado las bases de apoyo zapatistas en la zona tojolabal para mantener su lealtad al zapatismo ante la "seducción" de las políticas públicas y agrarias "antiinsurgentes".

[4] Aún carecemos de una monografía científica seria sobre los supuestos grupos "paramilitares" o "grupos civiles armados" en Chiapas. Sobre el grupo "Paz y Justicia o Desarrollo, Paz y Justicia", que ha operado en la zona norte de Chiapas, consúltese el informe del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (2004, en especial pp. 4-21); pero, sobre todo, véase el excelente trabajo de Agudo Sanchíz (2005). Para el caso de los "paramilitares" en Chenalhó, perpetradores de la masacre en Acteal el 22 de diciembre de 1997, véanse PGR (1998) y Castro Apreza, "San Pedro Chenalhó: la cúspide de la violencia en tiempos de guerra", en Pérez Ruiz (2004).

efecto, mientras que en los primeros años de su existencia en la selva el EZLN había realizado un trabajo de infiltración de organizaciones y comunidades con resultados por demás modestos, la estructura de la organización zapatista podía adaptarse y asimilar, sin mayores complicaciones, las minúsculas incorporaciones de nuevos "compañeros" que apoyaran la lucha. Sin embargo, en el momento en que la afiliación al zapatismo creció de manera explosiva, se desbordaron las estructuras organizativas existentes, tanto de la guerrilla en sí, como de las bases de apoyo, dejando de ser funcionales para las expectativas colocadas en ellas. Durante sus primeros años en la selva, el EZLN podía brindar a sus nuevos miembros una formación ideológica más o menos sólida como fundamento de la identificación con el proyecto revolucionario; pero a partir del crecimiento del zapatismo y ante la "emergencia" de una declaración de guerra que ya se oteaba en el horizonte, la formación tanto de mandos militares y políticos, como de los insurgentes y de las bases de apoyo fue siendo cada vez más laxa y menos "profesional", por lo que las oportunidades de identificación y compromiso consistentes con el zapatismo simplemente disminuyeron: la cantidad no se tradujo en calidad. Por cuestiones de tiempo, recursos y estrategia político-militar, los procesos de socialización y constitución de una identidad zapatistas fueron deficientes.

Visto en su conjunto, en el movimiento zapatista hay dos fuentes identificables de disfunciones organizacionales: una militar (formación del ejército) y otra política (convencimiento y resocialización de las bases de apoyo). En ambas dimensiones se observa cómo el rápido crecimiento del movimiento dislocó sus estructuras organizativas originales, las cuales han sido incapaces de mantener la cohesión interna de la organización rebelde. Así pues, estas disfunciones de la organización militar del EZLN son por demás comprensibles si se tiene en cuenta que el núcleo guerrillero que fundó el EZLN en la selva chiapaneca, el 17 de noviembre de 1983, constaba sólo de cinco personas: "dos indígenas (Frank y Javier) y tres mestizos (Germán, Elisa y Rodolfo)" (Tello Díaz, 2000, p. 111).[5]

[5] *Cfr.* los testimonios "oficiales" de los primeros años del EZLN en Muñoz Ramírez (2003), en particular pp. 27-35.

En sentido estricto, en 1983 no existía aún una guerrilla; lo que había era un puñado de combatientes que empezaban a entrenarse en las artes bélicas. La guerrilla sólo existía en los documentos programáticos de las FLN, a pesar de que ya contaba con un comandante en jefe de la insurgencia, Germán. Únicamente a partir de 1987, cuando la incorporación de reclutas a la guerrilla empezó a ser, por decirlo así, "masiva", fue necesario crear *de verdad* el EZLN. En efecto, a todos los reclutas e insurgentes había que reorganizarlos en cuerpos militares de combate que no existían anteriormente *más que en el papel.*

El EZLN se conforma de la siguiente manera: unidades, secciones, pelotones, compañías, batallones y regimientos, además de las milicias. La sección se compone de cuatro elementos: tres insurgentes y un subteniente como mando de sección. La compañía cuenta con tres secciones, 12 insurgentes en total más un operador de radio, un auxiliar de enfermería y el capitán (primero o segundo) encargado de la compañía. Un batallón está constituido por tres compañías a las órdenes de un mayor, es decir, alrededor de 400 hombres y mujeres armados. El regimiento se forma de tres batallones, es decir, de 1 200 elementos. Todavía hasta 1993 los subcomandantes (Marcos, Daniel, Pedro) eran los que dirigían los diferentes regimientos zapatistas: cinco, en total.[6]

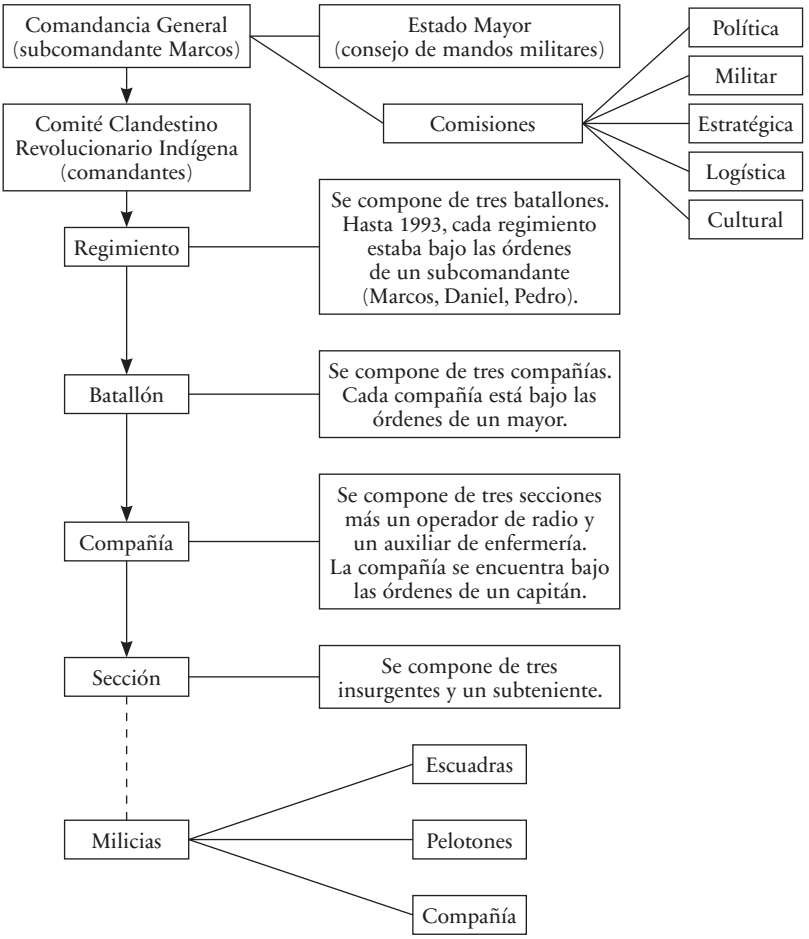
Ahora bien, sin ser parte del ejército insurgente, existen también las milicias zapatistas formadas por civiles, organizados y entrenados por el EZLN, por lo general, en sus comunidades y no en los campamentos guerrilleros. Contando con uniforme y armas propios, las milicias pueden, en dado momento, apoyar a la guerrilla en un combate regular para defender a sus propias comunidades. Los milicianos son miembros de las bases de apoyo que cuentan "con más capacidades" morales, intelectuales, físicas y de convencimiento y "menos compromisos" familiares, por lo que, de manera voluntaria, pueden incorporarse a la insurgencia. La milicia se compone por una "escuadra" de seis o siete milicianos de la comunidad más un "cabo". Si hay suficientes milicianos en

[6] El responsable general del regimiento es el subcomandante; pero el mayor es el responsable ejecutivo de las operaciones estratégicas.

una población como para formar dos escuadras, se constituye entonces un pelotón dirigido por un sargento. Una compañía de milicianos se compone de tres pelotones más una compañía de insurgentes: alrededor de 150 personas armadas en total. A partir de los 14 o 15 años, hombres y mujeres pueden ingresar a la milicia o la insurgencia del EZLN. En el nivel inferior de este último se encuentra el recluta, es decir, el miliciano candidato a incorporarse al ejército toda vez que apruebe los seis meses de entrenamiento en la "montaña", entonces se convierte en "compañero insurgente". Le siguen el subteniente, el teniente, el capitán, el mayor (sólo apareció este grado militar hasta 1987), el teniente coronel, el subcomandante y el comandante general (Germán, hasta 1993).[7]

[7] La información sobre la organización del EZLN la he obtenido por medio de entrevistas con diferentes ex oficiales y ex insurgentes zapatistas. Evidentemente las cifras que se exponen sobre el número de efectivos que componen cada unidad de combate del EZLN resultan incongruentes, por lo que se requiere una explicación. Primero, los informantes no distinguían con claridad entre la "organización formal según los documentos del EZLN" y la manera en que realmente estaban compuestas las unidades del EZLN. En segundo lugar, esta confusión se agrava, porque en los testimonios de los ex combatientes se mezclan las cifras de los efectivos del EZLN (entendido éste como la organización guerrillera) con los números correspondientes a las "milicias" (que no eran parte orgánica de la guerrilla sino, más bien, de las bases de apoyo). Así, por ejemplo, en ocasiones se hacía referencia a las compañías propiamente de la guerrilla, y, en otras, se mencionaban éstas junto con las "compañías" de los milicianos sin haberlas distinguido previamente. Entonces, si se descuenta a estos últimos, el tamaño real del EZLN, como guerrilla, disminuye considerablemente. En tercer lugar, aunque en realidad el EZLN se conformó de cinco regimientos (tres en la selva, uno en Los Altos y otro en el Norte —este último, por cierto, endeble y mal organizado—), los mismos oficiales difundían entre los miembros del movimiento zapatista la información de que existían ocho regimientos con el fin propagandístico de crear la impresión de una organización militar mayor en tamaño y con más presencia en el estado. (Los intentos de crear regimientos en las regiones de La Frailesca y Motozintla fracasaron.) En cuarto lugar, aunque si bien eran parte de los oficiales del EZLN, la posición subordinada de los informantes no les permitía conocer, en detalle, los regimientos del ejército en sus diferentes regiones geográficas, por lo que su información resulta, al respecto, limitada o impre-

Gráfica 1. Organización del EZLN

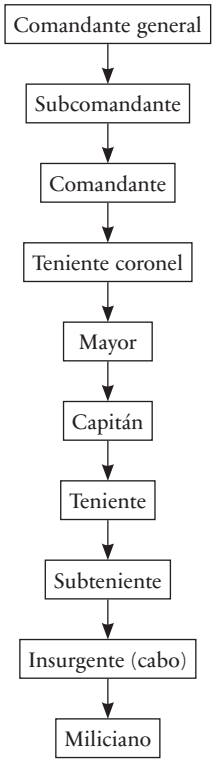


cisa. Por último, hay que considerar, en estas estimaciones aproximativas, que la dimensión real del ejército ha variado a lo largo de los últimos 23 años, tanto por su crecimiento en sus inicios como por los desprendimientos y rupturas en los últimos tiempos. En fin, no sabemos con certeza cuántos efectivos insurgentes existieron en el EZLN en el momento de mayor crecimiento de la organización militar. Un informante calcula que había en la guerrilla alrededor de 1 500 efectivos, realmente entrenados y armados, distribuidos en los cinco regimientos.

Entonces, para organizar y ordenar a las tropas, había que "formar", al unísono, a los mandos militares correspondientes (sargentos, tenientes, capitanes, mayores, tenientes coroneles). Más reclutas e insurgentes entre las filas de la guerrilla supuso tener, en efecto, cuadros de mandos militares preparados para asumir las posiciones y los roles de autoridad dentro del EZLN, es decir, que fuesen capaces de enfrentar, con autonomía, problemas políticos, ideológicos, organizativos y, por supuesto, bélicos en los diferentes niveles jerárquicos del ejército. De tal suerte, cuando las tropas aumentaron, lo hizo asimismo la responsabilidad de los mandos militares, pero no su capacidad para asumirla. La razón es sencilla: la preparación militar de los noveles mandos era apresurada, insuficiente, superficial y deficitaria, en una palabra, poco profesional, lo que derivaba en la creación de un cuerpo de oficiales, aunque entusiasta y leal, poco calificado para las tareas de organización y autoridad.[8] De modo similar a la formación de los promotores de salud y educación en las comunidades armadas rebeldes, el sistema de aprendizaje y enseñanza de roles y conocimientos propios para el ejercicio de la autoridad militar de los mandos se hacía mediante la transmisión de lo recién aprendido, por parte del mando que había alcanzado un nivel superior de autoridad, hacia los candidatos al ascenso que se encontraban en el escalafón inmediatamente inferior. Así, los que ascendían apenas tenían la oportunidad de reflexionar y aplicar lo aprendido, de constituir, pues, un fondo de experiencias prácticas, puesto que se veían en la necesidad de enseñarlo, con grandes lagunas e insuficiencias, a sus subordinados. La falta de profesionalización de los mandos iba acompañada de una diferenciación funcional pobre de los roles y posiciones de autoridad dentro de la guerrilla, por lo que con frecuencia los mandos tenían que supervisar y hacer *personalmente* muchas de las tareas necesarias para el funcionamiento de la organización, en lugar de delegarlas a los niveles de operación pertinentes para el tratamiento de los problemas.

[8] Una ilustración esclarecedora del entrenamiento y la formación de los insurgentes y oficiales del EZLN, puede consultarse en Ímaz (2003, pp. 81, 112 y ss., 117 y s., 123 y ss., y 138 y ss.).

Gráfica 2. Jerarquías militares en el EZLN



El crecimiento de la población de reclutas e insurgentes trajo consigo la apertura de nuevos campamentos y cierta descentralización por cuestiones de seguridad, con el fin de no tener a todo el ejército concentrado en un solo punto geográfico.[9] Con ello también se extendió el área de influencia del ejército sobre las comunidades y los diferentes valles, sierras y cañadas de la selva. Desde entonces, los campamentos guerrilleros empezaron a fungir como puntos regionales de control militar y político en manos de los

[9] Alrededor de 1991, tal crecimiento obligó al EZLN a empezar a entrenar a los reclutas cerca de sus comunidades, pues la infraestructura de campamentos (10 en la selva) resultaba insuficiente, sobre todo, teniendo en cuenta el deseo que Marcos abrigaba de levantarse en armas lo más pronto posible.

mandos superiores del EZLN (mayores y subcomandantes),[10] que se valían de "enlaces" para mantenerse informados sobre la situación de las comunidades en la zona bajo su gobierno y de los movimientos de personas extrañas en la selva. En este sentido, comenzó a configurarse una política de reordenamiento de la población y el territorio en la hegemonía zapatista.

También en este sentido de los déficit funcionales, el EZLN como organización militar no logró transformarse de manera plena en un sistema social autorregulado con independencia de los actores concretos que lo componen, pues en él, a pesar de que como cuerpo militar jerárquico supone la existencia de diferentes rangos militares con responsabilidades propias, todavía no se han diferenciado roles y estatus organizativos de modo impersonal, así como las funciones especializadas de cada uno de los elementos que lo constituyen, ni ha podido estabilizar, de manera efectiva e imparcial, un marco normativo (es decir, los reglamentos, estatutos y principios del EZLN) que regule y oriente las interacciones de los miembros de la guerrilla. Todo ello permite amplios márgenes de discrecionalidad en la dirección zapatista. Lo anterior, que en su forma sociológica parece muy abstracto, se puede ilustrar con el siguiente testimonio:

> La Comandancia [General del EZLN] se resume en una posición vertical del subcomandante Marcos. La mayoría de las veces las comunidades tienen que seguir lineamientos en nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI)[11] que en realidad no provienen del comité, porque sus miembros [indígenas] ni siquiera han dado su voto para que eso sea así. Casi no ha habi-

[10] Antes del levantamiento hubo tres "subcomandantes" en el EZLN: Marcos, Daniel y Pedro. El segundo desertó de las filas de la guerrilla entre 1992 y 1993. Pedro murió durante la toma de la cabecera municipal de Las Margaritas.

[11] El CCRI, cuyos miembros son el conjunto de comandantes y mayores indígenas junto con el subcomandante Marcos, tendría la función de la dirección política-ideológica del EZLN. Las decisiones y estrategias militares serían, en cambio, responsabilidad del Estado Mayor del EZLN. Sobre la composición del "Estado Mayor", véase la nota 13.

> do una reunión general donde se encuentren todos los comités clandestinos [regionales][12] y la comandancia al mismo tiempo. El CCRI alberga normalmente a todos los comandantes, mientras que el Estado Mayor del EZLN agrega a los mandos militares; pues bien, nunca ha habido ninguna reunión en conjunto de mandos militares y comités regionales. El "mandar obedeciendo" es, en la práctica del subcomandante Marcos, sólo la imposición de sus órdenes a las comunidades. Marcos sigue ejerciendo actos de autoritarismo, de despotismo, porque no ha dejado que el mando sea horizontal, ya que ha desplazado a otras personas del ejercicio de la autoridad. Lo que hace [para seguir en su posición de mando] es, pues, no convocar a reuniones en donde se discutan los problemas reales de las comunidades y el destino de la organización, tanto local como nacional, por lo que manda pidiendo constantemente votos de confianza. Ni siquiera hay una conexión del CCRI con la comandancia [es decir, Marcos], pues normalmente no hay un informe detallado mes tras mes de las actividades de la comandancia, lo que en teoría, según consta en el organigrama de la organización, así debería ser. En efecto, debería haber, pues, un informe detallado de las actividades [de Marcos], y el comité debería estar informado acerca de la situación, de la moral, de todo el conjunto de las comunidades. Así, muchas veces los comandantes [indígenas] se enteran de que van a ir a una marcha tres días antes. Idealmente el CCRI está sobre la comandancia, pero, en la realidad, no es así. La comandancia se debe componer del cuerpo del Estado Mayor, en el que existen distintas comisiones como la política, la militar, la de estrategia y logística y hasta la de cultura. Entonces, en teoría, la comandancia debe tomar decisiones en función del acuerdo de todas sus comisiones, y, después, debe de tomar decisiones de acuerdo con el consenso que lleve el comité [entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004].

Conformado por todos los comandantes, el CCRI sólo tiene, en la práctica, funciones políticas de "organización de masas" de las comunidades. Es decir, reúne a los responsables regionales y de co-

[12] Sobre los *comités clandestinos regionales* puede verse el capítulo anterior.

munidad dándoles orientaciones políticas. Como cuerpo colegiado, el CCRI tiene su modelo en la organización y la autoridad de las asambleas comunitarias. Interesante es el hecho de que la mayoría de los "comandantes" integrantes del CCRI carece de instrucción militar. En otras palabras, su autoridad militar es honoraria. En este sentido, son líderes políticos con influencia en sus comunidades y regiones. En cambio, al carecer de capacidad de mando militar real se ven subordinados a la autoridad de la Comandancia General y del Estado Mayor del EZLN.[13] Dicho de otra manera, no cuentan con autoridad militar sobre sus "subordinados" en la jerarquía del ejército. En realidad, los que convocan y reúnen a los mandos militares son los "tenientes o mayores", que se hallan sujetos a las órdenes directas del subcomandante Marcos. En los hechos el CCRI no ha podido asumir el rol que le correspondía según el discurso zapatista oficial y público.

Por cuestiones coyunturales (la imposibilidad de mantenerse más tiempo en la clandestinidad, las consecuencias de la ruptura del EZLN con la diócesis de San Cristóbal, el aumento de la inversión pública en la región como medida contrainsurgente, las deserciones de las bases de apoyo, los conflictos internos entre las diferentes facciones de la dirigencia de las FLN), la Comandancia General del EZLN decidió, alrededor de mediados de 1992, acelerar los preparativos para el levantamiento armado. Esto generó un desfase entre la etapa de la "acumulación de fuerzas" (formación de la guerrilla y resocialización e identificación de las bases de apoyo con el EZLN) y la de la "resistencia" (la guerra contra el "enemigo"), sin haber consolidado primero aquélla. De esta manera se llegó al peor de los escenarios: tropas mal pertrechadas y entrenadas, por un lado, y bases de apoyo con una identificación ambigua con el zapatismo.[14] En otras palabras: se exacerbaron las dis-

[13] El Estado Mayor lo integran los mandos militares de los distintos regimientos y, *pro forma*, el CCRI.

[14] Ambigua fue la identificación, porque es cierto que la reestructuración de las comunidades armadas rebeldes logró la cooperación práctica de las bases con la insurgencia para su mantenimiento material y humano; sin embargo, el "trabajo político" de propaganda y formación ideológica entre las bases de apoyo, cuyo objetivo último era la formación de una identidad zapa-

funciones organizacionales del movimiento. A más tardar en los primeros días de enero de 1994 y después de la sorpresa de la toma de algunas cabeceras municipales en Chiapas, saldrían a relucir las deficiencias funcionales de la organización guerrillera.

Analicemos ahora las disfunciones de la organización política del movimiento zapatista. Ante la adhesión progresiva de más comunidades simpatizantes con el proyecto revolucionario, el éxito de la estrategia del EZLN para implantarse con seguridad en la región y consolidar una base social significativamente amplia dependía, de manera decisiva, de su capacidad de transformar a su favor la estructura social comunitaria, de tal suerte que ésta se volviese una auténtica "comunidad armada rebelde". La recepción de jóvenes en las filas de la guerrilla zapatista y, posteriormente, su colocación en posiciones sociales de mando y autoridad, tanto dentro de "la organización" como en las comunidades, permitiría sustituir, a la larga, a las diferentes autoridades y a los líderes locales y de las organizaciones campesinas con actores identificados con el zapatismo y, con ello, introducir cambios en la vida comunitaria, así como en sus orientaciones de acción colectiva. De esta manera, en tanto que su prestigio personal y su autoridad social (incluyendo los beneficios particulares que su estatus les producía) dependían del EZLN, la lealtad de los nuevos zapatistas estaría puesta en la guerrilla y no en la Iglesia o en las uniones ejidales. Pero a diferencia de los líderes históricos de las comunidades y organizaciones campesinas que abrazaron el proyecto zapatista, los jóvenes carecían de experiencia en las tareas políticas y en la conducción de las comunidades, por lo que no fue raro que el prestigio y la autoridad ganados súbitamente con su inserción en la estructura organizativa del EZLN se manifestara en abusos de autoridad y en una realización deficiente de las labores encomendadas, generando malestar entre las bases de apoyo y conflictos dentro del

tista, sufrió también por el aceleramiento de los acontecimientos y decisiones militares. En efecto, en la medida en que aumentaba el reclutamiento de insurgentes, se requería ampliar, asimismo, las bases de apoyo para sostener a los primeros, lo que supuso, a su vez, realizar el trabajo político-ideológico de manera más extensiva, pero con menos profundidad, en vista a preparar la ofensiva bélica.

EZLN. "Los jóvenes [que tenían posiciones de autoridad en el zapatismo] empezaron a crear problemas, porque ya ni respetaban a los responsables. Ahí empezó la división [en las comunidades]" (entrevista con Guadalupe Santos, ex líder zapatista, 7 de julio de 2003).

Estos problemas estructurales y funcionales de la organización zapatista se perfilarían, con mayor claridad, a más tardar en los años inmediatamente posteriores a 1994 cuando, desde la perspectiva de los involucrados, ya había las primeras ganancias que disfrutar. El levantamiento zapatista creó un contexto político de movilización agraria en Chiapas que facilitó a las organizaciones campesinas, dependiendo del punto de vista, la invasión o recuperación de tierras, algunas de ellas sujetas a añejos procesos agrarios de solicitud de afectación en favor de los ejidatarios. Tanto las organizaciones campesinas no zapatistas como las militantes del neozapatismo aprovecharon la situación de desconcierto y desorden social y político e impulsaron sus proyectos, intereses y luchas. Ante la cancelación de la continuación del reparto agrario con la reforma del artículo 27 constitucional, esas invasiones hacían efectiva de manera contundente la entrega de tierras a campesinos solicitantes o a otros grupos invasores (sobre el tema, véanse Van der Haar [1988], Harvey [1995 y 1997], y Villafuerte *et al.* [1999]).[15] En el caso particular del zapatismo, las tierras "recuperadas" en su nombre fueron usufructuadas por las bases de apoyo de las comunidades que lograron hacerse de ellas, pero, una vez que sus organizaciones campesinas originarias entraron en conflicto con el EZLN, decidieron, entonces, abandonar el zapatismo y conservar los recursos generados en ese interludio rebelde, no sin sufrir divisiones y rupturas internas organizacionales, comunitarias y hasta familiares.

> Una parte [alrededor de 40 familias] del ejido Tabasco no quiso dejar [el EZLN] y sigue existiendo como base de apoyo. Cuatro fa-

[15] No hay duda de que gracias al levantamiento armado de 1994, el gobierno federal y el estatal se hicieron más sensibles hacia las demandas y movilizaciones agrarias, contribuyendo a solidificar la independencia de las organizaciones campesinas del EZLN y aislando, de este modo, a los zapatistas de sus aliados más cercanos y naturales.

milias de todas ésas viven en nuestra comunidad. Pero la mayoría de ellos [alrededor de 36] ya no viven en Tabasco sino en el terreno Emiliano Zapata, que no es parte del ejido, pero que está aquí al lado. Ese terrenito de buena calidad pertenecía a la [antigua] finca Medellín, de donde salimos todos nosotros. Y es que ya teníamos tiempo de estarlo solicitando [es decir, pedir su afectación a la Secretaría de la Reforma Agraria en favor del ejido Tabasco], más o menos desde el 84, cuando lo tomamos con la CIOAC [Central Independiente de Obreros Agrarios y Campesinos]. Pero gracias a los hermanos zapatistas y al levantamiento armado del 94, se pudo correr a todos los propietarios; y desde entonces nosotros bajamos a posesionarnos, pero no poblándola sino sólo cultivando la tierra. Y aunque nos dividimos, una parte Tierra y Libertad y otra base de apoyo zapatista, seguimos trabajando juntos la tierra hasta que en el año 2000 vino el Consejo Autónomo [del municipio zapatista] a decirnos que nosotros, como grupo de la unión [ejidal] no teníamos derecho a ningún pedazo de tierra en esos terrenos, porque, según ratificó el Consejo Autónomo, fue la lucha del EZLN la que corrió a los patrones. ¡Pero nosotros estábamos, aún en esos tiempos, como bases de apoyo! Y además teníamos varios años, como acabo de decir, de solicitar esa bendita tierra. Entonces tenemos historia [en esa tierra], porque allí sufrieron nuestros padres varios años como baldíos en esas fincas. Entonces, ¡cómo es posible que no vamos a lograr [nada] en ese terreno! Así, pues, no importa la diferencia que tenemos de no ser zapatistas. Estuvimos platicando y al final se decidió repartir el terreno: 146 ha para Tabasco y 180 ha para Emiliano Zapata,[16] porque ellos trajeron de fuera a otras personas bases de apoyo y por eso les tocó más [entrevista colectiva en el ejido Tabasco, 29 de diciembre de 2004].

[16] Emiliano Zapata consta de, más o menos, 16 familias organizadas como ejido. La comunidad cuenta con una escuela y una biblioteca (trabajo de campo, septiembre-octubre de 2005). De acuerdo con el Registro Agrario de la SRA, el ejido se constituye el 9 de agosto de 2002 mediante una dotación de 16-240-300 ha en beneficio de "20 capacitados". Estas hectáreas fueron, seguramente, resultado de una compra que realizó la SRA al antiguo propietario, y se agregaron a las 180 ha que se mencionan en la entrevista.

Las luchas locales entre los líderes zapatistas por el usufructo de los recursos súbitamente disponibles provocaron, entonces, rupturas con el EZLN, que implicaron la salida del movimiento armado de estos líderes *con sus* bases sociales. Por ausencia de una identidad social zapatista, que fuese la base del compromiso y la motivación convencida de los ideales y objetivos de la lucha armada, imperó entre este tipo de líderes y comunidades, en cambio, la búsqueda pragmática de beneficios particulares y en el corto plazo. Hay que considerar que esta ausencia de una identidad zapatista y del compromiso convencido con el proyecto revolucionario tiene también su origen en una dimensión temporal. En efecto, varias de las organizaciones campesinas que se integrarían parcial o totalmente al zapatismo lo harían un par de años antes o apenas tras el levantamiento armado. En otras palabras, estos líderes y bases sociales no habían participado en un proceso profundo de socialización con el zapatismo. Para la mayoría de los "nuevos" zapatistas,[17] su participación en el movimiento estaba condicionada por la lógica de la "lealtad estratégica" y no por la de alguna "ética de la convicción". Como se vería en las deserciones individuales y colectivas unos años antes del levantamiento armado y en fechas posteriores a éste, más que "zapatistas convencidos", muchos de ellos eran "compañeros de ruta", una ruta que se alargaba o se estrechaba de acuerdo con los conflictos internos del zapatismo y las acciones gubernamentales de orden político y contrainsurgente destinadas a "quitarle el agua a los peces".

> El EZLN nos invitó a participar en su lucha y fuimos bases de apoyo como tres años desde 1994. Pero después vimos que eran diferentes la lucha armada y nuestra lucha social. La idea no pegó y tuvimos que salirnos por una agresión que hubo [por parte del EZLN]. Es que nos desconocieron como organización. Ellos decían que si de por sí queríamos seguir siendo zapatistas teníamos

[17] "Nuevos" en el sentido de que estas organizaciones campesinas se volvieron zapatistas después de 1994, por lo que su incorporación no estuvo precedida por una reorientación ideológica, la reconfiguración de una nueva identidad colectiva y el desmantelamiento de sus uniones ejidales.

> que dejar la Unión Tierra y Libertad, dejar la CIOAC, y estar nomás como bases de apoyo del EZLN. Muchos años antes sembramos nosotros una planta [la unión ejidal] que teníamos que regar, fertilizar y cuidar para que tenga vida, pero nos pedían que la descuidáramos [entrevista colectiva con dirigentes de Tierra y Libertad, 29 de diciembre de 2004].[18]

Una vez obtenidas las ganancias (tierras y recursos públicos por medio de diferentes programas gubernamentales) y ante la perspectiva de que mediante el zapatismo no se conseguirían más recursos excepcionales y de que el levantamiento armado no había tenido ni los resultados ni la trascendencia nacional que habían esperado, las organizaciones campesinas y sus bases sociales evaluaron la conveniencia de permanecer en el EZLN. En esta evaluación se consideraron, por un lado, los resultados de los proyectos productivos en el zapatismo; así como, por el otro, las relaciones políticas dentro del movimiento. De este modo, rechazaron, por un lado, formas de colectivización de la tierra por improductivas y poco equitativas:[19]

> Los compas zapatistas nos pidieron [como bases de apoyo] hacer trabajos colectivos, hacer trabajo en sociedades que venían a organizar las comisiones para acostumbrarnos. Entonces lo colectivo es trabajar juntos un pedazo de terreno para poder sembrar maíz y frijol. La cosecha no se reparte sino se embodega en

[18] La falta de identidad entre el EZLN y las organizaciones campesinas se refiere, también, a las formas y proyectos de lucha: el EZLN privilegió la vía armada con la esperanza de desatar un conflicto nacional, mientras que las organizaciones campesinas apostaron por la tradicional lucha política en el ámbito local.

[19] Aún no contamos con información suficiente y sistemática sobre la economía de las comunidades armadas rebeldes, en general, y el "trabajo colectivo", en particular; sin embargo, con provecho para el tema pueden consultarse Mier y Terán Giménez Cacho (2004), en especial el capítulo 4; Aquino Moreschi y Maldonado Goti (1998), en particular las secciones 2 y 3 del capítulo VI, y Aguilar, Díaz y Viqueira (2010).

> una casa. Entonces los más jodidos, los viejitos, huérfanos o viudas agarran entonces su maíz. Así estuvimos haciéndolo un tiempecito, pero aquí en Tabasco no nos acostumbramos [al trabajo colectivo,] porque vimos que la gente no va pareja, que unos trabajan bien y otros no, porque a cada uno le toca un pedacito [para laborar.] Pero no todos producen lo mismo, porque unos sí saben trabajar y otros producen menos. Entonces nunca nos quedó la idea de ser colectividad. Así que al final quedó prohibido el trabajo de colectividad, porque la gente no estaba contenta [entrevista colectiva en ejido el Tabasco, 29 de diciembre de 2004].

Por el otro lado, el autoritarismo y la pérdida de autonomía en la vida organizacional y comunitaria, así como los costos del mantenimiento de las tropas insurgentes y la cooperación en la participación en las diferentes comisiones y trabajos zapatistas, llevaron a estas organizaciones campesinas a separarse del zapatismo. El caso de la CIOAC ilustra justamente esta situación:

> Nosotros [dice Miguel Ángel Vásquez, un líder de la CIOAC en la región tojolabal] nos fuimos como base de apoyo y milicianos del EZ. [Nos animamos a entrarle a su lucha], porque se hablaba de la transformación del país, de que iba a haber más bienestar [para los campesinos] y todo eso de los 10 puntos que manejaron. Al fin de cuentas todos esos 10 puntos son los mismos por los que está luchando la CIOAC, pero nada más cambian de nombre: ellos dicen techo, y nosotros la llamamos vivienda; ellos dicen alimentación, y nosotros bienestar para las comunidades. O sea, la lucha de la CIOAC es la misma, prácticamente, que la del EZ y sus demandas, y nuestro enemigo común es el gobierno. Pero resultó que no fue así, porque empezamos a ver cosas que no nos gustaban, las broncas internas y que había mucha cooperación y mucha dictadura allí adentro. Poco a poco nos fuimos saliendo [entrevista, 16 de enero de 2004].

Para el EZLN todo ello implicaba una pérdida de fuerza política, bases de apoyo, recursos y alianzas, que lo obligan a moverse

en una constelación de organizaciones campesinas si no hostiles, al menos sí más desconfiadas, distantes y críticas del zapatismo.[20]

> Nosotros quedamos deslindados del EZLN porque tuvimos ciertos problemas y pleitos con ellos por el mal entendimiento.[21] En Buena Vista Pachán una minoría se hizo zapatista y nos presionaba para que tuviéramos que cooperar y entrar con ellos [es decir, convertirse al zapatismo].[22] Nuestra posición era que nuestra lucha era diferente y que aunque sabemos que las necesidades son las mismas, ellos están por las armas y nosotros por la vía política. La gente quedó más dolida porque, cuando [los zapatistas] se llevaron el ganado de los propietarios, se llevaron también ganado de la sociedad. Su dirigente nos dijo que se llevaron [nuestro ganado] para que los propietarios no dijeran que nada más se están llevando el suyo; pero nos dijeron que nuestro ganado

[20] Los conflictos entre el EZLN y las organizaciones campesinas que en algún momento se integraron al zapatismo, se reflejaron también en el resto del "movimiento campesino" chiapaneco, el "movimiento indígena" nacional y diferentes ONG y organismos civiles; y aunque las circunstancias y los motivos de los desencuentros del EZLN con sus "aliados naturales" fueron, en cada caso, distintos, tuvieron en común las diferencias de proyectos político-militares, la disputa del liderazgo de las alianzas, así como la búsqueda y la repartición de recursos obtenidos. Para el tema, consúltense Pérez Ruiz (2000) y González Figueroa (2002).

[21] Alrededor de 80 familias católicas de Buena Vista Pachán que eran miembros de la Unión Ejidal Tierra y Libertad (es decir, prácticamente la mayoría de la población ejidal menos los no católicos) se integraron entre 1992 y 1994 al movimiento zapatista. Algunos de sus líderes ejidales y organizacionales se habían sumado muchos años antes, de manera clandestina, al EZLN. La población zapatista de esta comunidad se dividió casi a la mitad entre 1995 y 1996. Más tarde, los zapatistas se volvieron a fraccionar entre 1999 y 2001, y quedaron sólo 30 familias en la resistencia. Hoy día no son más de 13 familias las que militan en el zapatismo, a todas luces empobrecidas en comparación con el resto de la población del ejido (trabajo de campo, septiembre y octubre de 2005 y mayo y agosto de 2006).

[22] En realidad, como se puede suponer leyendo la nota anterior, no fue una "minoría zapatista" la que los presionaba para "convertirse" y "entrar" al zapatismo, sino, más bien, para que permanecieran como bases de apoyo.

nos lo iban a regresar.[23] Pero cuando fuimos a platicar, después, con el mero dirigente de allá, le preguntamos: "¿qué pasó con el ganado, compa?" Y nos respondió: "del ganado olvídate; ése ya no se los vamos a regresar". Además de este problema, había mucha mentira [por parte de los zapatistas]. Ellos decían que el pleito estaba con el gobierno, con el terrateniente, con el soldado. Y resulta que el problema no era por ese rumbo, sino con la gente humilde. Y así mucha gente empezó a salirse [del zapatismo] y regresó [a la organización Unidos con la Nueva Fuerza Tojolabal-CIOAC].[24] Después se fue viendo que de por sí las amenazas y los robos eran con la gente humilde o con pequeños propietarios que apenas tienen 20 hectáreas, por lo que estaban acabando con todo. Entonces salió la voz y se regó en todas partes: "¿dónde está, pues, la liberación?" Tampoco vamos a decir que no estuvo bien lo que hicieron [los zapatistas con el levantamiento], porque gracias a ellos el gobierno se quitó el tapón del oído. Pero por la mala acción, la gente le perdió fe y se apartó [del EZLN]. Pero lo que más nos afectó fue lo de un terreno que hoy tenemos en fideicomiso.[25] Cuando lo empezamos a solicitar [en la década de los ochenta] estábamos juntos [es decir, la comunidad no estaba dividida]. Eso fue por las vías legales. Y por fin [alrededor de 1998] se nos aceptó la solicitud y les dijimos a los zapatistas [de Buena Vista Pachán] que vinieran para ver cómo se va a pagar el terreno; les suplicamos ¡cuántas veces! para que vinieran a firmar el convenio y aparecieran también como dueños de la tierra aunque siguieran como EZ. Se negaron, y como ellos estaban apartados decían que del gobierno no iban a recibir nada, que con pa-

[23] Sobre el tema, véase, en la segunda parte del primer capítulo, la cuestión del ganado "confiscado" durante el levantamiento a los rancheros de Santo Domingo y, también, la dotación de tierras a Buena Vista Pachán tras las negociaciones con la SRA.

[24] Unidos con la Nueva Fuerza Tojolabal se constituye, como Sociedad de Seguridad Social (SSS), alrededor de 1996 tras romper con la Unión Ejidal Tierra y Libertad por problemas acerca de la administración y distribución equitativas de los recursos de la unión. Ambas organizaciones campesinas son, empero, parte de la CIOAC (trabajo de campo, septiembre y octubre de 2005).

[25] Una superficie de 510 hectáreas.

> pel o sin papel iban a ser dueños de la tierra. Entonces cuando nosotros ya estábamos posesionados con los papeles en la mano, pues llegaron para quererse posesionar y trajeron gente de otros lados para demostrar su fuerza y que la gente de Pachán tuviera miedo. Así, trajeron como 100 o 200 personas de otros ejidos, encapuchados y armados, y nos amenazaron. Tres veces a lo largo de ese año nos atacaron, pero la gente de Pachán dijo que había que rescatar a como diera lugar el terreno. Lamentablemente hubo un muerto.[26] Al final tuvimos que negociar con su Consejo [Autónomo] para que reconocieran nuestros derechos [entrevista colectiva en Buena Vista Pachán, 21 de diciembre de 2004].

En conclusión, el crecimiento incontestable del EZLN en los últimos años ochenta lo configuró como una "amalgama" muy frágil de organizaciones campesinas, con lealtades estratégicas de líderes y bases campesinas muy pragmáticas. Debido a ello, el EZLN se revelaría como un actor colectivo débil, mal organizado y en exceso ideologizado, incapaz de dar una respuesta funcionalmente satisfactoria a los intereses y demandas materiales de sus bases de apoyo y detener las dinámicas internas de desmembramiento.

Los costos de la resistencia: el desgaste y descontento de las bases de apoyo

> *El mundo está hecho de manera que lo que antes era verdad, ahora ya no lo es.*
> Slawomir MROZEK

Tras la insurrección de 1994 y el éxito político-mediático de la guerrilla zapatista, los esfuerzos e intereses estratégicos del EZLN se volcaron hacia las arenas nacionales e internacionales con el fin de influir en la política de la república, lo cual ocasionó un descui-

[26] No está por demás agregar que los "cioaqueros" de Pachán también recibieron armados a los zapatistas. Paradójicamente fue este equilibrio de fuerzas, debido a la posesión de armamento uno de los factores para que la hostilidad entre ambos bandos no hiciera escalar aún más la violencia.

do, sistemático y poco claro para las bases de apoyo, de los ámbitos locales y regionales. En efecto, se desatendieron las necesidades y demandas de las comunidades (doblemente presionadas por el soporte que debían brindar a la guerrilla y el acoso político y militar contrainsurgente), generando tensión, frustración y descontento entre las bases de apoyo que percibían el efecto político-mediático de su movimiento, pero que no observaban su traducción en beneficios tangibles *tal y como lo había prometido la comandancia* como recompensa a su cooperación y su lealtad.

No es sorprendente que, en estas condiciones, haya brotado el descontento por la "política" de distribución del botín de guerra,[27] porque de él se beneficiarían principalmente las comunidades zapatistas ubicadas por casualidad en las cercanías de tales tierras invadidas, creando, *de facto*, comunidades armadas rebeldes de primera y segunda categorías y un sentimiento justificado de un trato diferenciado y nada equitativo entre los "compañeros de armas". Así, en tanto que la "revolución no les había hecho justicia", su moral rebelde se debilitó y aumentaron las fricciones y facciones dentro del zapatismo. En otros casos las tierras ganadas por el zapatismo no fueron apropiadas por líderes locales ni repartidas de inmediato por la comandancia, sino que fueron dejadas "ociosas" para fines estratégicos; es decir, la comandancia se cuidó bien de no repartirlas entre las bases de apoyo como recompensa por su lealtad, pues podía utilizarlas para premiar, en el futuro, a sus bases e insurgentes conforme la lógica de que un campesino beneficiado con parcelas se desmovilizaría y, tarde o temprano, se dedicaría más al trabajo agrícola y doméstico que a la lucha por la revolución. De esta manera, las bases de apoyo ávidas de tierra y reconocimiento material de sus penosos esfuerzos e inversiones a lo largo de los últimos años en favor de la guerrilla, se mantenían fieles, si bien no de manera idealista y desinteresada, a la lucha zapatista, que cada vez más requería mayores disciplina, control y cohesión dentro del movimiento.

[27] En realidad, en medio del desorden organizativo no existía una "política" clara con respecto a la administración de los recursos obtenidos por la fuerza y la circunstancia.

En este mismo sentido, la generosa solidaridad nacional e internacional con el zapatismo no siempre tuvo efectos positivos como lo hubiesen querido los grupos simpatizantes de la "sociedad civil" (universitarios, sindicatos, ONG, iglesias, partidos políticos, etc.). Las legendarias caravanas pro zapatistas con acopio abundante de recursos variopintos han resultado,[28] sin desearlo, la "manzana de la discordia" entre las comunidades zapatistas, ocasionando envidias y rencillas internas. En efecto, al no existir una instancia superior para la distribución racional y equitativa de los recursos acopiados entre las bases de apoyo,[29] éstos han sido apropiados, generalmente en su totalidad, por aquellas comunidades que tienen la fortuna de mantener una relación con algún grupo pro zapatista. Tal fortuna tiene sus orígenes en causas por demás pedestres y muy poco revolucionarias: en las cañadas tojolabales, estas comunidades se ubican a la vera del camino rural que va de Las Margaritas a San Quintín y que es transitado por vehículos de carga y transporte de personas. Por ello, la mayoría de las "caravanas" y grupos de campamentistas pro zapatistas,[30] conformados por citadinos con poca condición física para soportar largas y pesadas caminatas en las cañadas selváticas, prefiere establecerse y entablar relación con comunidades relativamente bien equipadas, de fácil acceso y con gran prestigio mediático por ser centros políticos del zapatismo, como Guadalupe Tepeyac y La Realidad Trinidad,[31] en lugar de aventurarse con sus cargas a comunidades no menos za-

[28] Alimentos, ropa, libros, medicinas, enseres de papelería, computadoras, material de construcción, instrumentos musicales, herramientas, dinero, vehículos automotores, espectáculos y diversiones, recursos humanos calificados y, sobre todo y quizás de manera preeminente, la solidaridad de la presencia física en las zonas de conflicto.

[29] Una de las tareas de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) sería, como más abajo veremos, atacar los orígenes de estas desigualdades en el desarrollo comunitario.

[30] Sobre los grupos solidarios pro zapatistas, véase el apartado correspondiente en el capítulo anterior.

[31] Fuera de la Selva Lacandona, Oventic, en Los Altos, es también, por las mismas razones, una de las comunidades armadas rebeldes más populares y beneficiadas por los filozapatistas.

patistas, pero más apartadas, a lo largo de veredas y brechas accidentadas de paso aún más arduo en épocas de lluvia en las que los mares de lodo imposibilitan la marcha para el caminante inexperto. Sin intención de por medio, la buena voluntad solidaria ocasiona, de tal suerte, una distinción entre comunidades zapatistas de primera y segunda categoría, gracias a la cual las primeras se benefician más y de manera desproporcionada de la lucha que sus contrapartes.[32] En tono crítico, pero velado, un zapatista de El Porvenir comenta: "A nosotros también nos gustaría que nos visitara más sociedad civil y tener todas las cosas [es decir, los servicios públicos como tiendas cooperativas, energía eléctrica, etc.] que tienen allá en el Caracol [de la Realidad] (trabajo de campo, enero de 2004).

La desorganización interna, así como los conflictos dentro del zapatismo, impidieron utilizar de manera racional los recursos materiales, simbólicos y humanos provenientes del exterior,[33] porque las comisiones encargadas de utilizarlos mediante proyectos dirigidos a las comunidades zapatistas o no tenían la capacidad técnica para administrarlos e instrumentar dichos proyectos, generando despilfarro y actitudes discrecionales para beneficiar sólo a las clientelas internas, o bien eran bloqueadas por "mandos superiores" que no aceptaban la realización de proyectos de salud, educación, hortalizas o hasta de recreo y diversión si no estaban directamente dirigidas y supervisadas centralmente por agentes afines a dichas autoridades. Como ejemplo de lo anterior, cito la opinión de Saúl, un zapatista de La Realidad:

> Es que la cosa no es siempre pareja [porque] no siempre se reparte la ayuda [de la sociedad civil] entre todos, [sino que algunos] reciben más, porque son familia o están cerca de las meras autoridades, y a los demás como que se nos hace menos. Luego ni se

[32] El tema lo abordaré más adelante en el apartado dedicado a la Junta de Buen Gobierno.

[33] Tales recursos foráneos incluyen las derramas de los proyectos gubernamentales que muchas veces eran desviados en favor de la causa zapatista por comunidades que, públicamente, se presentaban como no zapatistas para beneficiarse de tales recursos.

> aprovecha todo lo que llega; es puro desperdicio. Y es que todo mundo quiere su parte, pero no alcanza para todos y la gente se siente [resentida porque se cree discriminada], y [por esta razón] se empieza a hablar mal entre compas [trabajo de campo, julio de 2004].[34]

Entre los campesinos tojolabales la desorganización y las luchas internas por el poder eran males tolerables, por conocidos y endémicos, mas sólo en conjugación con los costos de la resistencia y el autoritarismo en el zapatismo se convertirán en verdaderas causas y motivos para la división en las comunidades zapatistas y la deserción del EZLN. Veamos. Mientras que las promesas de una revolución exitosa eran todavía "creíbles" antes de 1994, las bases de apoyo estaban suficientemente motivadas por las ganancias por repartir, que (re)compensarían su esfuerzo, disciplina, lealtad y, en especial, las pérdidas materiales que conllevaba la cooperación con el EZLN. Sin embargo, una vez que el proyecto de la toma revolucionaria del poder se había esfumado en los primeros meses de aquel año, los costos de la participación fueron haciéndose cada vez más onerosos.

> [El apoyo de las comunidades implicó una gran carga para éstas], por eso las gentes quedaron pobres, porque parte de lo que trabajan tienen que darlo al Ejército Zapatista. Esa ayuda los empobreció más, porque [con] lo que [en acopio] se iba a la montaña [para los campamentos guerrilleros], ya no alcanzaba para sostener a la familia [entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003].

Muchos de los que desertaron, con pleitos de por medio, o que abandonaron pacíficamente el zapatismo, tanto de manera individual como colectiva, le reclamarían más tarde, como antes lo

[34] Muchas veces la obstaculización de proyectos de desarrollo comunitario tenía su causa en la exigencia de que los "dineros" para su financiamiento pasaran por las cajas de alguna autoridad central, probablemente por razones de corrupción o bien de desvío de esos fondos en favor del grupo armado.

hicieran con la Palabra de Dios y las organizaciones campesinas, no haber "cumplido con su palabra" y haberlos "engañado". Además, la política insurgente de la "resistencia", es decir, la no-negociación con el gobierno federal y el rechazo a aceptar "ayuda" oficial, puso a las bases de apoyo zapatistas en una situación harto precaria, pues su economía ejidal se hallaba extenuada por su transformación, desde finales de los años ochenta, en una "economía de guerra", orientada al mantenimiento de las amplias, pero improductivas, tropas insurgentes. Como vimos en el capítulo anterior, las bases de apoyo

> estaban obligadas a proveer de insumos a la "organización", en especial a los insurgentes de su región. Así, cada comunidad contribuía con determinado número de comida, que concentraba para entregarla [a los combatientes]. Al principio, esto era de manera muy voluntaria, porque muchas de las comunidades sabían que eso estaba llegando a sus hijos, primos, etcétera, y era su manera de sostenerlos. Más tarde, este tipo de cooperación empezó a ocasionar cansancio, porque había comunidades que ya no tenían insurgentes y tenían que seguir cooperando, inclusive que tenían ciertas divergencias en cuestión de procedimientos con los mandos militares. Así, muchos comenzaron a incumplir o lo hacían ya de manera forzada. La situación llegó a tal punto que, después del 94, cuando había mucha necesidad de comida [y renuencia de las comunidades para seguir abasteciendo como en el principio], hubo tropas insurgentes que tenían que suministrarse, sembrando, sus propios alimentos [entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004].[35]

[35] Gracias al siguiente testimonio, el lector puede formarse una idea de lo que significó para las bases de apoyo el mantenimiento material de la guerrilla: "Durante el tiempo que estuvimos de gira", cuenta Federico, un guerrillero, "al campamento siguieron llegando reclutas, lo que nos obligaba a intensificar el trabajo político en las comunidades, pues cada vez que se sumaba un nuevo recluta, era necesario incorporar lo menos a otros cinco compañeros como bases de apoyo, pues el que se hacía insurgente iba a necesitar alimentación, uniforme, botas, mochila, cobija, hamaca, cartucheras, fajillas, armas y balas" (Ímaz, 2003, p. 151).

El agotamiento de la economía campesina se manifestó aún más candentemente, porque la propaganda del EZLN en contra de las organizaciones campesinas se basó en desacreditarlas como modos eficientes para resolver los problemas agrarios de las comunidades; de tal suerte que se desaprovechó dicha experiencia de organización colectiva de la producción y la comercialización agropecuaria sin sustituirla con mecanismos alternativos y viables que resolvieran las necesidades económicas de los campesinos. Por sorprendente que parezca, la impresionante organización política y militar de los zapatistas ha sido, hasta el día de hoy, incapaz de proponer modos de producción y comercialización que den respuesta a los intereses campesinos de poder vender sus productos directamente, en términos más justos y con cierta ganancia, para aumentar sus posibilidades de ahorro. Por esta razón, los excedentes de la producción agropecuaria (de autoconsumo) son vendidos, de manera individual, por cada jefe de familia directamente a "coyotes" (intermediarios comerciales) a precios por debajo del mercado, porque entre los zapatistas se arraigó la creencia de que "organizarse para sacar el producto y venderlo a mejor precio" no conviene, ya que "resulta más caro" y "sólo se engaña" a los campesinos. Refiriéndonos estrictamente a la esfera económica, el EZLN colocó a las comunidades zapatistas en una situación muy parecida a la que enfrentaban antes de la construcción de las organizaciones campesinas a mediados de los años setenta. Las bases de apoyo no sólo no han logrado "vivir como los ricos" sino que hasta se han empobrecido sensiblemente en comparación con sus vecinos no zapatistas receptores de los beneficios de gran variedad de programas públicos. Esta precaria situación económica, conjugada con la oferta federal de programas sociales de desarrollo agropecuario, comunitarios y domésticos, lleva a parte de las bases de apoyo del EZLN a evaluar la conveniencia de permanecer entre los rebeldes. "Estamos en resistencia, y pues no hay modo de recibir apoyo del gobierno [porque sólo nos quiere engañar]", comenta Joaquín, uno de los pocos zapatistas que quedan en Buena Vista Pachán:

> pero la situación [económica] está cabrona, pues de la cosecha apenas si sacamos para comer y vender un poco de cafecito; pero

si tu niña se enferma, si necesitas comprar medicina, ir a la ciudad, comprar tu ropita, pues allí ya te metiste en un problema, porque hay que pedir prestado [con intereses] y, para pagar, pues hay que salir a "chambear" a la ciudad. Y yo sí soy zapatista, pero ¿cómo curo a mi niñita? ¿De dónde saco dinero si tenemos prohibido agarrar [tener acceso] programa de gobierno? Sí te puedes ir tres meses a [la ciudad de] México a trabajar en la obra [como albañil en la construcción de edificios], pero es poco tiempo para pagar los gastos. Yo me voy no porque no me guste [el zapatismo], sino por necesidad. A ver si después se puede entrar de nuevo [a la organización] [trabajo de campo, octubre de 2005].

La subversión del *mandar obedeciendo*: la militarización de la vida pública y la subordinación de las bases de apoyo al EZLN

Desde luego que no existen jerarquías entre los afiliados. No hay rígido sistema de organización.

Joseph Conrad

Tan grave como el "incumplimiento de la palabra" es, para los tojolabales, el autoritarismo que ha implicado la silenciosa, mas creciente, militarización de su vida pública y, por tanto, la consecuente pérdida de autonomía al embarcarse en el proyecto zapatista. En sus inicios, el grupo guerrillero había dependido en gran medida de la discreción y la cooperación clandestina de las comunidades zapatistas. Esta subordinación inicial fue modificándose tan pronto como aumentó el tamaño, la fuerza y la estructura del EZLN, el cual empezó a definir y ordenar la vida social en las Cañadas de acuerdo con sus intereses y objetivos estratégicos por medio de estructuras paralelas de autoridad que fueron desmantelando y refuncionalizando las formas anteriores de organización y gobierno local. En tanto lo que estaba en juego era la construcción de un ejército revolucionario capaz de asaltar al Estado mexicano, la lucha guerrillera obligaba a desarticular la lógica de la lucha políti-

ca; es decir, se hizo necesario coordinar las acciones e integrar a los actores individuales en términos de la organización jerárquica guerrillera mediante los mecanismos de dirección y control funcionales, que asegurasen de sus miembros tanto disciplina para asumir los estatus y roles asignados, como obediencia para aceptar y cumplir sin más las órdenes de los mandos militares. La militarización de la vida pública y la organización intercomunitaria trajo consigo la selección de autoridades ejidales y comunales acordes con los intereses "ezetaelenitas". Y, si bien es cierto que la mayoría de las comunidades ingresaba, en términos generales, voluntariamente al zapatismo y que, por tanto, la elección de sus autoridades podía considerarse *formalmente* como un acto independiente, dichas autoridades empezaron a orientar sus decisiones y acciones cada vez más en función de las necesidades y órdenes de la comandancia zapatista debido a que entre ellas se configuró una relación de intercambio de lealtades (manifiesta concretamente en el aseguramiento de la disciplina dentro de las comunidades), a cambio del gozo de privilegios personales e influencia social.[36] Efectivamente, el aumento de la militancia en el zapatismo, militar y civil, exigió reestructurar la organización del movimiento; sobre todo crear posiciones de autoridad y mando capaces de enlazar funcionalmente a las bases de apoyo con la comandancia militar por medio de canales de comunicación y cooperación. Lo anterior implicaba, asimismo, la formación de "cuadros" propios que desplazaran a las antiguas autoridades comunales y organizacio-

[36] Al igual que en las experiencias de organización y conflicto anteriores de los tojolabales, también en el zapatismo los jóvenes jugaron un papel nada despreciable en la dirección del movimiento, porque su acceso a posiciones de autoridad dentro de la comunidad y de la organización clandestina les permitía gozar de prestigio e influencia sociales a cambio de lealtad al EZLN sin tener que pasar por el sinuoso proceso de formación de liderazgos comunitarios. Después de todo, muchos de estos jóvenes desheredados y sin esperanza real y pronta de obtener un pedazo de tierra ejidal para lograr su propia independencia del círculo doméstico paterno (alcanzando, de esta manera, el reconocimiento social en sus comunidades) veían con simpatía el proyecto zapatista de la redistribución de la "riqueza" ante la falta de alternativas escolares o laborales.

nales con lealtades exclusivas al EZLN y que le ayudaran a hacer frente tanto a la diócesis de San Cristóbal como a los líderes de las organizaciones campesinas que no comulgaban con el proyecto zapatista. El hecho es que los actores que fueron colocados en dichas posiciones tenían más buena voluntad y ánimos que experiencia y talento para cumplir con las tareas encomendadas. Por ello, si no imperaba la improvisación en la coordinación de las acciones, entonces se imponía el autoritarismo. Si el primer caso significaba despilfarro de recursos materiales y humanos, el segundo generaba, en cambio, mayores malestares entre las bases de apoyo por los abusos constantes que las jóvenes autoridades zapatistas cometían con tal de hacer cumplir los lineamientos y órdenes de los "mandos" militares, fuente última de su posición privilegiada dentro de la comunidad y el movimiento.[37] En fin, por todo lo anterior se fue creando una distancia cada vez mayor entre las autoridades y las comunidades a las que representaban, con lo que se iba perdiendo en silencio el sentido y la importancia del espacio "democrático" de la asamblea para la discusión y resolución colectiva de los problemas comunitarios.

Con la obliteración de las prácticas de discusión y decisión comunitarias y, en consecuencia, de la capacidad de generar "poder comunicativo" (Jürgen Habermas), las asambleas comunitarias y regionales subordinadas al zapatismo dejaron de operar como contrapesos a la fuerza y dominación de la comandancia del EZLN. De este modo, se convirtieron en rituales escenificados para la creación de legitimación de decisiones y proyectos de antemano definidos más allá del conocimiento, el interés y la voluntad de las comunidades selváticas que se convirtieron, literalmente, en *bases de apoyo*, es decir, en un colectivo de hombres y mujeres movilizado simplemente para *ejecutar* acciones cuyos objetivos y sentido no habían acordado.

[37] En torno al autoritarismo de mandos y autoridades del EZLN en la zona chol del norte de Chiapas, véase Olivera, "Sobre las profundidades del 'mandar obedeciendo'", en Pérez Ruiz (2004). Para el caso de la selva, pero en el municipio de Ocosingo, consúltese Legorreta Díaz (1998), en especial pp. 294 y ss.

> La mera verdad, lo del "mandar obedeciendo" no es así, lo que pasa es que él [el subcomandante Marcos] lo dice sólo en su política, pero él nunca te va a escuchar; tú vas a hacer lo que él te diga, porque él nunca oye consejos; él es el que según va a venir a enseñarle a la gente. Tiene esa idea de que [el único] que sabe es él, nadie más, por eso la gente debe obedecerlo. Él es el único que opina, pues. [Pero justamente] el autoritarismo de Marcos ayudó mucho para que la misma gente se diera cuenta que estaban equivocados, que está mal lo que está diciendo [Marcos], pues dice una cosa y no cumple; y eso el pueblo lo ve cabrón, que no le gusta cuando llega a las comunidades a mandar lo que tienen que hacer sin consultarlos, sin conocer sus problemas. [Esas actitudes] empezaron a dividir mucho a la gente que [se decía:] "cómo es posible que ahora se porte [Marcos] tan cabrón con nosotros, si vive entre nosotros". Marcos empieza a meterse en la vida de las comunidades y quiere imponerles sus ideas de cómo solucionar sus problemas. Además, como la gente es muy religiosa y estos hombres ateos no creen nada en la Palabra de Dios, pues a veces empiezan a burlarse de la gente religiosa, y desde el momento en que tú te burlas de su religión, pues te va a traer odio en vez de crear confianza [entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003].

La escenificación del "acuerdo" comunitario ha contribuido, entonces, a dificultar que las comunidades rebeldes hagan efectiva su autonomía y respondan a los abusos de los líderes zapatistas y de la organización militar justamente por el "vínculo moral" de obligación creado con la "palabra" empeñada. "La comunidad nada más obedece a lo que se había comprometido, cosas que ya no hay que discutir a la comandancia, que es la que manda. Todo lo que se había firmado y todo lo que se había programado [con el EZLN] hay que cumplirlo, porque si no cumples, mejor salte" (entrevista con Guadalupe Santos, ex líder zapatista, 7 de julio de 2003). Pero, a la larga, el trastocamiento del "mandar obedeciendo", esa fórmula republicana de coordinación consentida de las acciones colectivas generadora de integración social, ha provocado procesos de deslegitimación y pérdida de apoyo, como lo ilustran las deserciones y fracturas internas.

Por otra parte, las comunidades tojolabales que hicieron suya la lucha zapatista aceptaron la formación y la cooperación con el EZLN en el entendido de que sería, entre otras cosas, un ejército de "autodefensa". Lo paradójico de la cuestión consistía en que sólo a partir del inicio de las hostilidades bélicas con la declaración de guerra contra "el supremo gobierno y su ejército", se hacía necesaria una fuerza armada que protegiera a las comunidades rebeldes, porque anteriormente la violencia militar y física en contra de los pobladores indígenas de la región no era de tal magnitud que obligara a formar un "cuerpo militar de autodefensa".[38] Peor aún, tras el levantamiento de 1994, cuando en verdad la profecía se había autocumplido y era necesario proteger a las comunidades zapatistas de las posibles incursiones del ejército nacional mexicano y de grupos paramilitares, el EZLN decidió, en varias ocasiones, no intervenir dejando desprotegidas a sus bases de apoyo, que veían en esta función una de las mayores justificaciones prácticas de su costosa cooperación material y humana con la guerrilla. Aunque lo anterior no sucedió en la región selvática de nuestro estudio, en otras partes de Chiapas sí hubo algunos enfrentamientos entre ambos ejércitos, a pesar de que la política del gobierno federal, como de la comandancia zapatista, era evitar choques bélicos entre sus fuerzas. Veamos un caso atípico en el municipio de El Bosque que desembocó en críticas a la dirigencia zapatista y en deserciones de insurgentes y mandos del EZLN.

> Las comunidades pueden irse desencantando de la insurgencia cuando ven que en los momentos en que debe de asumir su papel de defensores de su pueblo, no lo hace. Y estoy hablando de un caso concreto, el de la comunidad de Los Plátanos, Chabajeval, donde la comunidad organizada con sus propios métodos, milicianos, armas y con una mínima capacidad de respuesta, de-

[38] La notable excepción fue el enfrentamiento entre ejidatarios de La Nueva Providencia, en Las Margaritas, y policías de seguridad pública del estado el 8 de julio de 1977, en el que el saldo mortal fue de seis policías y un campesino abatidos. Aunque excepcional, el suceso de La Nueva es recordado a lo largo de las cañadas tojolabales y es parte ya de la memoria colectiva de los pobladores de esta región.

cide sacrificarse y defender el repliegue de su comunidad [ante la agresión del ejército mexicano], mientras que la orden de la comandancia a sus insurgentes que están cerca de un campamento de esa comunidad era retirarse.[39] Entonces la comunidad ve que a quienes ellos protegen, alimentan y cuidan, en lugar de actuar en una situación así, se retiran. Por esta razón viene efectivamente un desencanto: "¿entonces para qué estamos manteniendo un ejército si, a la hora [del enfrentamiento] no nos defiende?" Y ahí viene también un planteamiento a nivel insurgente, a nivel soldado, después de decir "¡cómo puede ser posible que seis milicianos mostraron resistencia y se hayan sacrificado y a final de cuentas los hayan masacrado, [si] al final de cuentas todos nos estamos preparando para esto y no podemos defender a nuestro pueblo porque tal vez ahí no había ningún familiar mío, pero eso puede pasar también en mi comunidad en donde está mi familia, en donde están mis hermanos!" Entonces los milicianos pueden tener la fuerza incluso de rechazar al ejército como una respuesta muy mínima en cuestión de armamentos, en cuestión de fuerza; pueden rechazar, pueden derribar un helicóptero; sin embargo, los insurgentes se sienten inútiles por no haber colaborado en este tipo de acciones. Entonces cuando la tropa misma no es informada [por la comandancia] de por qué se llegan a tomar decisiones de retirarse, empieza a haber un vacío, que se hace sentir como moral baja, indisciplina y, al final, en casos graves, deserciones. En Chabajeval se agudiza el mutismo de la comandancia [por lo que] muchos de los compañeros que siguen no pueden seguir tolerando eso y deciden pedir un extrañamiento para que nos digan qué está pasando. Esto, obviamente, oca-

[39] En el gobierno de Roberto Albores Guillén, durante un operativo que realizaban el ejército mexicano, la PGR y más de 1 000 elementos de seguridad pública con el objetivo de dar cumplimiento a las órdenes de aprehensión contra 15 personas en las comunidades de Chabajeval, Unión Progreso y la cabecera municipal de El Bosque (territorio tzotzil), se dio un enfrentamiento armado el 10 de junio de 1998, en el cual murieron entre cinco y ocho indígenas. Al parecer, el móvil de la acción era disolver el municipio autónomo San Juan de la Libertad y amedrentar a las bases de apoyo del EZLN con el fin de reinstalar al edil priista.

> siona reacciones muy drásticas de la comandancia. Y aquí quiero ser muy claro, normalmente se cree que la comandancia es el CCRI, y así debería ser en teoría, pero desde el 94 la comandancia es uno y nada más: el subcomandante Marcos. El acabóse [de toda esta situación] tal vez viene siendo la matanza de Acteal, en la que los mismos mandos prohíben responder. [Por estas razones], ya para el 96 había muchas comunidades que estaban totalmente inconformes y decidieron retirarse de manera pacífica y suspendieron el apoyo de abastecimiento. En el 97 se dan más rupturas a nivel interno y muchos mandos empiezan a pedir sus renuncias [entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004].

En fin, cuando las fuentes no compulsivas del convencimiento y la cooperación fueron extenuándose, el EZLN comenzó a recurrir con mayor frecuencia a las sanciones para mantener la unidad y el control del movimiento y el ejército. En la esfera civil, la violación de los reglamentos internos de la comunidad rebelde se penaba con un extrañamiento, la cárcel o el ostracismo comunitario, que trataremos en el siguiente apartado. En el ámbito militar, la crítica y la desobediencia graves de las órdenes de la comandancia se empezaron a castigar de la siguiente manera:

> Desde amarrarte debajo de un árbol, ponerte a cargar piedra para estar llenando el camino para que sientas dolor y te arrepientas de tus pecados, hasta dejarte sin comida y agua ocho o 10 días. En la montaña, Marcos es el que pone los castigos. Si eras mestizo te castigábamos menos, pero si eras indígena te tratábamos peor. Allí Marcos distingue mucho según la raza [entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003].

Entre las sanciones se encuentra, también, la expulsión del ejército. Por su parte,

> el insurgente que regresa a su comunidad sin permiso [es decir, deja las armas y se reincorpora a la vida civil], tiene que pagar su cuota por su delito, que es un mes de trabajo para la comunidad

> y, a veces, unos 2 000 pesos para que tenga derechos [en la comunidad] nuevamente [entrevista con Guadalupe Santos, ex líder zapatista, 7 de julio de 2003].

El de "traición" al EZLN es el "crimen" que implica la mayor pena y se impone, en la mayoría de los casos, sólo a los mandos más importantes: "si los desertores saben un chingo de información [sobre el EZLN,] te quiebran" (entrevista con Rafael, ex insurgente, 7 de agosto de 2003).[40]

Excurso. El subcomandante Marcos y el dominio de la Comandancia General sobre el EZLN y las comunidades armadas rebeldes

> *… a veces me da por pensar que los poetas y los políticos, sobre todo en México, son una y la misma cosa, al menos yo diría que abrevan de la misma fuente.*
> *… ¿piensas hacer la revolución con refranes?*
> Roberto Bolaño

I

¿Cómo es posible que un pequeño grupo (Comandancia General-CCRI) dirigido por el subcomandante Marcos haya podido imponerse al resto de las fracciones del EZLN y, desde allí, dominar al conjunto del movimiento zapatista?

En el capítulo anterior hemos distinguido entre el EZLN y las bases de apoyo; pero también se podría hacer una distinción triple dentro del EZLN, a saber: la Comandancia General, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) y, por último, el resto de los oficiales e insurgentes del ejército. Es evidente que este

[40] "Si hay un delito más grave, como la traición o ir a contarle al ranchero [sobre la 'organización'] cuando te emborrachas, pues a veces hay que darle cuello [ajusticiarlo]" (entrevista con Guadalupe Santos, ex líder zapatista, 7 de julio de 2003).

último sector, en cuanto que conforma un ejército, está bajo el mando militar de los dos primeros. En otras palabras, para dar cuenta de la aceptación del conjunto de las tropas y oficiales a las pretensiones normativas de legitimidad de la figuración social de poder que favorece al grupo dominante de la Comandancia General-CCRI, hay que considerar, en primer lugar, que esta dominación no se basa exclusivamente en la coerción. No hay duda, pues, de que entre los compañeros de armas existe, en mayor o menor grado, convencimiento genuino del valor de la lucha y el proyecto zapatistas por el que han estado dispuestos a morir. Ahora bien, mediante un proceso de socialización en los campamentos, los miembros del EZLN (insurgentes y oficiales) han sido entrenados en la obediencia militar, razón por la cual no cuestionan, al menos abiertamente, las órdenes de la Comandancia General, por lo que ésta permanece a salvo de desafíos a su autoridad.[41]

Sin embargo, lo que nos interesa descifrar es, entonces, cómo el CCRI, en tanto órgano superior de dirección del EZLN, al menos en términos formales y organizacionales, ha sido subordinado por la Comandancia General, encarnada en la persona del subcomandante Marcos. En principio, hay que descartar todo tipo de explicación individualista (por ejemplo, la idea del subcomandante Marcos como un líder providencial, omnisciente, portavoz de la "palabra" de los indígenas rebeldes). La respuesta a la interrogante debemos buscarla, más bien, en términos sociológicos, es decir: en el modo de establecimiento y de la dinámica de la figuración social de poder dentro del EZLN. Lo anterior supone que el subcomandante Marcos no ordena y controla solo a los zapatistas, sino con la colaboración organizada de otros actores (mayores y comandantes indígenas y mestizos), lo cual les permite enfrentar a las fracciones opuestas a la Comandancia General.

Una vez más, ¿cómo es posible que un subordinado (el subcomandante Marcos) se imponga a sus superiores (CCRI)? En primer

[41] Las sesiones de "crítica y autocrítica" vespertinas en los campamentos guerrilleros no son espacios reales de discusión y cuestionamiento del orden de dominación de la comandancia del EZLN, sino sólo se abocan a fomentar la reflexión sobre errores prácticos en los procedimientos de la guerrilla.

lugar, porque la posición de autoridad de los miembros del CCRI, así como los beneficios y privilegios que ésta les procura, se los deben a la comandancia que los "elevó" y les confió dichas responsabilidades. Efectivamente, la manera en que la Comandancia General ha logrado afianzar su posición de dominio sobre el comité y el EZLN ha sido, primero, mediante el establecimiento de relaciones clientelares con sus "subordinados".[42] Ello ha implicado lealtad hacia el subcomandante Marcos, en particular, y su grupo, en general, a cambio del acceso a posiciones de autoridad sobre sus propias clientelas, de las cuales se encargarían, a su vez, de organizar y controlar. En otros términos, en su calidad de "representantes de zona", "mandos regionales" y "presidentes de Consejos Autónomos" de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (Marez), los comandantes y mayores indígenas del CCRI-Comandancia General del EZLN reciben del subcomandante Marcos órdenes y líneas de acción para que, por medio de las reuniones del CCRI-regional (el "Comité regional") correspondiente, las transmitan a los "responsables" de las comunidades y supervisen su aplicación correcta en las regiones a su mando. En segundo lugar, mediante la centralización de los canales de comunicación e información y de las posiciones reales de mando, el afianzamiento de la posición de dominio de la comandancia se ha obtenido obstruyendo el establecimiento directo e independiente de relaciones entre las diferentes posiciones de autoridad del EZLN sin el conocimiento, consentimiento e intervención de la Comandancia General, logrando así desvincularlas y, en cierto sentido, atomizarlas, al menos en la medida en que puedan generar coaliciones e intereses propios que pongan en jaque dicho dominio.

Lo anterior conduce al reconocimiento de que no hay una igualdad real entre los dirigentes del EZLN *sólo* por el hecho de go-

[42] "Los rebeldes estaban agrupados en regimientos, cada cual al mando de un mayor. Eran seis mayores en total. Hacia finales de los ochenta, a raíz del crecimiento del EZLN, el subcomandante Marcos, con el aval de Germán y Rodrigo, sus superiores, habían dado a siete combatientes, Yolanda, Mario, Josué, Moisés, Alfredo, César y Rolando, el grado de mayor del EZLN. Todos eran cuadros suyos, con excepción de Alfredo, formado por Daniel, y de Moisés, formado por Pedro" (Tello Díaz, 2000, pp. 234 y ss.).

zar "formalmente" del mismo grado militar en la jerarquía zapatista. La desigualdad entre ellos es explicable con base en la posesión y la distribución asimétrica de los capitales culturales, sociales y simbólicos respectivos.[43] A partir de esto no es de extrañar, por ejemplo, la posición dominante del subcomandante Marcos frente a los otros comandantes indígenas: el primero posee mayor volumen de capital cultural que sus contrapartes, acumulado mediante sus estudios universitarios a los que pudo tener acceso por su origen social de clase media. Este capital, que hace referencia a las calificaciones intelectuales, socialmente configuradas, del actor, se traduce en la práctica en elocuencia retórica, capacidad de mando y habilidades de estratega. En cuanto al capital social, que no es sino el cúmulo de relaciones sociales con las que cuenta un actor, si bien los comandantes indígenas pueden presumir de mayor posesión de este tipo de capital en sus comunidades y regiones, es decir, "con su gente", Marcos tiene acceso a diferentes redes sociales verticales y horizontales,[44] que diversifican la cantidad y la calidad de sus relaciones: primero con los demás miembros de la Dirección Nacional de las FLN y las "células" de la organización *fuera* de Chiapas; después, con el conjunto de los actores clave en las diferentes regiones con influencia zapatista (los CCRI-regionales), y, por último, con sectores de la diócesis de San Cristóbal, partidos políticos, medios de comunicación, organizaciones no gubernamentales, universidades, intelectuales, artistas y demás.[45] Así, su

[43] El concepto de "capital" es, por supuesto, del sociólogo francés Pierre Bourdieu. En este análisis dejo sin considerar el "capital económico" (factores de producción y bienes económicos) de los actores estudiados.

[44] El concepto de redes sociales "horizontales y verticales" lo retomo de Martínez (2004, vol. II, pp. 180 y ss.).

[45] Está claro que el capital social y las redes sociales de que disponen los actores, en este caso Marcos, varían en el tiempo y cambian su importancia dependiendo de diferentes contextos de interacción. Por ejemplo, después de la ruptura de Marcos con el resto de los miembros de la Dirección Nacional de las FLN, y con el comandante Germán, en particular, este tipo de capital social modifica su valor en la figuración de poder analizada. Lo mismo se puede decir con respecto a la relación entre Marcos y los agentes de pastoral de la Iglesia.

movilidad horizontal y vertical le permite mayores contactos y más grados de libertad y operación que a sus compañeros comandantes. No obstante lo anterior, su origen étnico y el acceso a redes horizontales (familiares, comunitarias y, en parte, institucionales, como las de los catequistas) han sido factores fundamentales que otorgan a los comandantes y mayores indígenas cierto grado de autonomía frente a Marcos, quien depende, en cierta medida, del funcionamiento adecuado de dichos contactos para que operen los canales de comunicación, mando y obediencia del EZLN y las bases de apoyo, así como para que se afiance su posición de autoridad.[46] En este sentido, los mandos indígenas del CCRI son, a pesar de su subordinación frente al subcomandante, auténticos líderes regionales cuya "carrera" política incluye su formación como líderes comunitarios, catequistas, dirigentes de organizaciones campesinas y, por supuesto, oficiales del EZLN. En el servicio a la comunidad, en sus diferentes variantes civiles, eclesiásticas, políticas y militares, han ganado reconocimiento, influencia y autoridad, así como la oportunidad de crear una clientela social a la que, a la par, sirven y controlan.

Por último, tenemos la diferencia en el capital simbólico, es decir, el grado de prestigio y de reconocimiento sociales, poseído por Marcos y los demás dirigentes.

Este tipo de capital condensa los otros capitales en la medida en que se traduce en crédito y autoridad otorgados a su poseedor por reconocimiento y posesión de los demás capitales. En efecto, aquí observamos otra vez la supremacía de Marcos sobre el resto de sus pares, pues no sólo es el líder zapatista indiscutible sino que goza de mayor prestigio tanto adentro como afuera del zapatismo, lo que consolida su posición de autoridad: ni siquiera Tacho, David, Moisés o Ramona son tan (re)conocidos como Mar-

[46] "A principios de 1985, que es el año en que yo llego a la selva", comenta Salvador Morales Garibay, el subcomandante Daniel, "es cuando se empieza a salir a hacer los contactos políticos en las comunidades […] Los primeros contactos se hacen con los indígenas del grupo: Frank, Josué, Yolanda, que es ahora la mayor Ana María, reclutada también en Los Altos, en la zona de Huitiupan […] Las comunidades no ven a Marquitos, no ven a Germán, no ven a Elisa […] ven a un indígena" (De la Grange y Rico, 1999, pp. 78 y ss.).

cos.[47] Como muestra del valor del capital simbólico de Marcos se pueden citar dos testimonios de ex guerrilleros del EZLN. El primero del capitán Federico, según la biografía editada por Carlos Ímaz: "Me sentí orgulloso de nuestro mando [Marcos,] que sabía perfectamente bien a qué nos enfrentábamos [...] Tuve la certeza de que teníamos un extraordinario jefe militar y un compañero fuera de serie [...] La neta, bien chingón" (Ímaz, 2003, p. 161).[48] El segundo testimonio versa sobre la forma en que las bases de apoyo lo conciben: "Marcos se presenta y es visto como un defensor [de los indígenas,] como un Quetzalcóatl, un mártir que viene y los defiende" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004).[49]

Otro factor fundamental del dominio de la Comandancia General se encuentra, como vimos al principio de este capítulo, en la pobre institucionalización y formalización de las estructuras organizativas del EZLN, por lo que las posiciones y roles de autoridad, así como las normas reguladoras de la vida interna del EZLN, se encuentran sujetas a la interpretación arbitraria de los líderes, en este caso, el subcomandante Marcos. Así, se fomentan amplios márgenes de discrecionalidad en la dirección zapatista.[50]

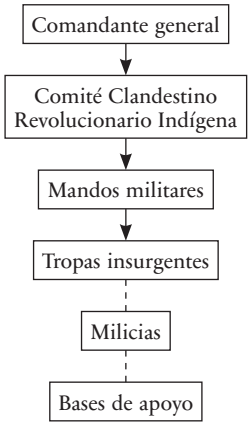
[47] El "carisma" del jefe guerrillero, que es genuino aun entre los campesinos, también tiene su importancia en la acumulación del capital simbólico.

[48] Es sintomático que en la "biografía" de este guerrillero "ladino" sean muy escasas las referencias a otros líderes y comandantes del movimiento. Una fotografía y un testimonio del "capitán Federico", que no es un personaje ficticio, pueden apreciarse en Muñoz Ramírez (2003, pp. 45 y s.). Por otra parte, a juzgar por todo lo que sabemos sobre el zapatismo y por la información detallada y precisa, acaso de manera involuntaria, que en él se ofrece, el relato es indiscutiblemente auténtico, a pesar de su novelización mediocre y falta de gusto, por lo que es un documento importante para conocer más al EZLN. Por lo demás, dicha biografía está llena de romanticismo, machismo, racismo invertido y de (auto)complacencia.

[49] No es una nimiedad resaltar la importancia del "origen étnico" como factor en la determinación de la posición de dominación de cada actor social. En este caso, la "ladinidad" de Marcos contribuye a apuntalar su condición dominante.

[50] No debe quedar sin mencionar lo valiosa que es la "figura" del subcomandante Marcos y su función de estratega político-mediático para los demás dirigentes del EZLN, cuya desaparición (por remoción o muerte) de la escena

Gráfica 3. Organización militar del EZLN



Por último, hay que considerar también la situación de las bases zapatistas para dar cuenta del refuerzo sistemático del dominio de la comandancia sobre ellas. En efecto, las comunidades armadas rebeldes están expuestas a una política propagandística constante: primero, mediante las "pláticas" ideológicas que sirven para su adoctrinamiento (incluyendo a los niños en edad escolar); segundo, mediante la iconografía en los espacios públicos con la cual se practica un verdadero "culto a la personalidad" del subcomandante Marcos;[51] tercero, por medio de la escenificación de espectáculos político-militares; cuarto, haciendo uso recientemente de Radio

política implicaría gran costo para el movimiento en general y, quizás, una enorme pérdida de su propia influencia regional. Además, la ausencia del dominio centralizador de Marcos provocaría, con toda probabilidad, el disparo de las tendencias centrífugas dentro del zapatismo y, por tanto, su desmembramiento final.

[51] Si bien los murales políticos que se aprecian en las comunidades zapatistas con representaciones del EZLN, Emiliano Zapata, el Che Guevara, los comandantes indígenas, la vida diaria en la selva, entre otros, son autorizados por los responsables de la comunidad, su concepción, diseño y realización está en manos, la mayoría de las veces, de los grupos pro zapatistas. Por esta razón, en estas pinturas se observa más que las representaciones indígenas de sí mismos y de su movimiento, las de los filozapatistas, sus proyecciones, deseos e idealizaciones.

Insurgente,[52] y, por último, manteniendo a las comunidades zapatistas en un estado de desinformación sistemática sobre la situación del conflicto y las razones de decisiones y estrategias definidas por la comandancia, sin conocimiento pleno ni autorización de las bases de apoyo.

II

Desconfía de los que arengan a las masas; de los que, para escucharse, necesitan dirigirse al mayor número de sus partidarios./Tu rostro permanecerá siempre desconocido a sus ojos./No tardarán en eliminar de sus listas tu nombre inoportuno./De un plumazo.
Edmond Jabès

Todas las anteriores son explicaciones del orden de la dominación actual del EZLN. Sin embargo, la génesis de esta peculiar figuración social de poder hay que buscarla en la historia particular del núcleo de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN); en especial, en las relaciones y los conflictos que se dieron en su dirigencia (la Dirección Nacional de las FLN)[53] y en la manera en que fueron modificándose las posiciones de poder internas en tanto se iba organizando el EZLN en las diferentes regiones en Chiapas (zonas de mando de los diferentes subcomandantes).[54] El punto de inflexión de la predo-

[52] No debería obviarse, además, la importancia simbólica de los filozapatistas nacionales y extranjeros, cuyo estatus social y capital simbólico les confiere, a los ojos de los campesinos, una gran autoridad, que se podría explicar en una cadena de argumentos como la siguiente: "porque ellos saben que el movimiento es importante, por lo tanto Marcos no podría estar equivocado y, en consecuencia, valdría la pena seguir apoyándolo y participar en el EZLN".

[53] La Dirección Nacional de las FLN estaba conformada en sus inicios sólo por Germán, Rodrigo y Elisa. El comandante Germán era el jefe supremo de las Fuerzas (*cfr.* Tello Díaz, 2002, p. 127). Más tarde se agregarían Gabriela, Lucía y Marcos, este último como el tercero en el escalafón de las FLN.

[54] Los subcomandantes Marcos, Pedro y Daniel eran, en los primeros años noventa, los mandos principales del Frente de Combate Sur-Oriental. Mar-

minancia del grupo de Marcos está en el proceso de decisión durante 1992 en torno al levantamiento armado, lo que prefería Marcos, o la transformación de las FLN en un partido político, como lo favorecía Rodrigo, el principal responsable militar del EZLN.

> En Chiapas los zapatistas reaccionaron con hostilidad a los planteamientos hechos por el comandante Rodrigo. La propuesta de renunciar a las armas, en efecto, amenazaba con echar a pique todo su trabajo. Los oficiales del EZLN pensaban, en este respecto, lo mismo que los pueblos que los apoyaban en aquel estado del sureste. Todos ellos habían apostado sus vidas: sus bienes, su trabajo, sus esperanzas, a la guerra de liberación; no podían dar marcha atrás. Los propios subcomandantes estaban ya muy alejados de la ciudad; su vida, hacía tiempo, era parte de la montaña. Ese distanciamiento con relación a la capital, primero físico, después logístico, era ya, en 1992, un distanciamiento de carácter político. *Marcos*, en lo personal, controlaba todas las actividades de la guerrilla, incluso las más delicadas (manejaba, por ejemplo, las finanzas del EZLN sin rendir cuentas a *Rodrigo*, quien tenía de hecho esa responsabilidad en el ámbito de las FLN). Su poder preocupaba, claro está, a los comandantes de la ciudad, quienes trataban en vano de mantener un mínimo de control en Chiapas. La tensión entre los dos no reventó, por una razón muy sencilla: a nadie le convenía. Los comandantes entendieron que no podían hacer nada sin él al frente de sus fuerzas en Chiapas, las únicas que de verdad tenían en México. El subcomandante, a su vez, entendió que los necesitaba para mantener el flujo de las armas que llegaban a su territorio; para conservar el puente con el exterior que significaban las células de la organización. Marcos sabía que tenía que convencer para vencer [Tello Díaz, 2000, p. 187].

Frente a la posibilidad de que se malograra el inicio de la guerra de liberación a causa del triunfo de la alternativa de conversión de las FLN en un partido político, Marcos desplegó una do-

---

cos regenteaba Ocosingo; Pedro, Las Margaritas, y Daniel, Altamirano (véase Tello Díaz, 2000, p. 133).

ble estrategia: una dirigida a las bases de apoyo y a los insurgentes, y la otra a los miembros de la Dirección Nacional de las FLN. La primera apuntaba a evitar las crecientes deserciones dentro de las filas zapatistas. La segunda pretendía dar un "golpe de Estado" en las FLN. Ambas se conjugaban en el propósito de iniciar la "guerra revolucionaria" con una nueva Dirección Nacional afín a Marcos.

Con respecto a la primera estrategia, era fundamental mantener la cohesión del zapatismo en Chiapas a través de una manifestación que mostrara a los indígenas selváticos, norteños y alteños, de manera elocuente, la presencia, el tamaño y la fuerza del EZLN, y vieran que "no estaban solos" y que "no eran pocos". Para ello, Marcos aprovechó las movilizaciones públicas contra los festejos del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, en las que algunos de sus contingentes también marcharon para que, más tarde, pudieran dar "testimonio" en sus comunidades de la magnitud y el poderío del zapatismo. "El objetivo era que los mismos zapatistas tenían que decir '¿vieron cuánta gente fue a la manifestación? ¡Dicen que son 10 000 y hasta 15 000 compañeros en San Cristóbal! ¡Y la gente dice que estamos muertos!'" (entrevista con Cándido, ex insurgente, 1 de diciembre de 2003). Con el mismo fin se organizó, a su vez, la reunión masiva en La Sultana,[55] un ejido de Ocosingo: constatar con los propios ojos que "eran muchos insurgentes y que tenían buenas armas". Así, mediante estratagemas y manipulaciones, Marcos y su Estado Mayor pudieron mantener unidas a las bases.

El complemento de la estrategia marquista consistió, primero, en la organización de la votación en las comunidades en favor de la guerra para tener argumentos sólidos (las "actas" de las asambleas)[56] que convencerían a la Dirigencia Nacional de las FLN (con-

[55] Véase Tello Díaz (2000, pp. 184 y ss.).

[56] "La orden [de Marcos] era sacar el acuerdo de la guerra a como diera lugar. Y la mayoría dijo que sí, porque la gente pensaba '¿para qué estamos preparando [militarmente] si, entonces, no vamos a empezar [la lucha?]'" (entrevista con Cándido, ex insurgente, 1 de diciembre de 2003). De la Grange y Rico citan un testimonio sobre estas asambleas ejidales y la reunión en la capital de la república: "'Cuando se marchó [al D.F.], Marcos estaba entusiasmado', prosigue Raúl. 'Para él era una reunión decisiva. Iba a demostrar

formada por Germán, Rodrigo, Elisa, Gabriela y Lucía), en una reunión en el Distrito Federal en agosto de 1993, sobre la necesidad y la urgencia de preparar las hostilidades, porque la "gente lo estaba pidiendo ya".[57] Contrariamente a lo que esperaba Marcos, sus "argumentos" no convencieron a la dirigencia y regresó derrotado a Chiapas, rumiando ya el proyecto de dar un "golpe de Estado" en las FLN. Para ello, entonces había que deponer al comandante Rodrigo, jefe del EZLN (y por tanto del subcomandante Marcos), y el mayor oponente del proyecto de guerra.

> Marcos propuso hacer una reunión en la selva [en el ejido el Prado], en enero [de 1993,] porque la mayoría está acá. Decía "no tenemos que aceptar las decisiones de Rodrigo y hacer reuniones en la ciudad de México, cuando la gente está en el frente sur-oriental. Debe ser una reunión masiva con gente que conoce bien a la organización, delegados e insurgentes. Necesitamos preparar el cambio que debemos pedir, porque no queremos que siga esa

---

que tenía el apoyo de las bases para declarar la guerra al gobierno. Llevaba en mano las actas de las asambleas celebradas en unos sesenta poblados, con la firma de cada participante y el sello de la comunidad'. De hecho, el proceso no había sido demasiado democrático. Marcos había seleccionado a las comunidades favorables al levantamiento. Las otras, la mayoría de la población de la zona, no había tenido oportunidad de pronunciarse. 'En la ciudad de México, ninguno de los miembros de la dirección nacional compartía el análisis de Marcos. Ni el número uno de la organización, el comandante Germán, ni Rodrigo, el número dos, que era el principal responsable del Ejército Zapatista y se ocupaba del reclutamiento en el sector obrero. Los otros tres, Elisa, Gabriela y Lucía, tampoco estaban de acuerdo. En esa época Marcos era el tercero en el escalafón de las FLN. Todos los dirigentes eran blancos, entre ellos los otros dos subcomandantes, Daniel y Pedro. El rango máximo que tenían los indígenas era el de mayor, justo debajo de subcomandante" (1997, pp. 204 y ss.).

[57] "Pero eso no quería decir que su resultado [de la votación en favor o en contra de la guerra] fuera nada más un producto de la manipulación, como lo habría de sugerir el comandante Rodrigo. En junio de 1992, las comunidades estaban ya comprometidas con la guerra: habían emitido su voto, en los hechos, al vender todo lo que tenían para sostener, y armar, a las tropas del EZLN" (Tello Díaz, 2000, p. 189).

> gente que está en la Dirección [Nacional] que no quiere respetar ni escuchar la voz de la mayoría; por eso tenemos que cambiar para que nosotros empecemos la guerra" [entrevista con Cándido, ex insurgente, 1 de diciembre de 2003].

En la misma reunión se convocaría, por iniciativa de Marcos, el Primer Congreso del Partido de las Fuerzas de Liberación Nacional (PFLN), cuyos objetivos eran "organizar, dirigir y encabezar la lucha revolucionaria del pueblo trabajador para arrancarle el poder a la burguesía, liberar a nuestra patria del dominio extranjero e instaurar la dictadura del proletariado [para que] comience la construcción del socialismo en México" (Tello Díaz, 2000, p. 199). Con la *Declaración de Principios* del EZLN también se definió la estructura del mismo partido, en el que se marginaba al comandante Rodrigo, y Marcos monopolizaba el mando real del EZLN. El organigrama de la nueva Dirección Nacional o Comité Central fue el siguiente: el comandante en jefe, al menos de manera formal, Germán; el segundo comandante en jefe y secretario militar, subcomandante Marcos; subsecretarios militares, subcomandantes Daniel y Pedro; subsecretario de prensa y propaganda, capitán Vicente; subsecretaria de ideología, Ana; subsecretario de masas, Lucha; subsecretario de obreros, Antonio, y subsecretario de campesinos, Lorenzo. "La dirección del Partido, *en ausencia del Congreso*, recaía sobre los miembros del Comité Central" (Tello Díaz, 2000, p. 202; las cursivas son mías).

En otras palabras, Marcos logra dar un "golpe de Estado" dentro de las FLN y asume el mando supremo del EZLN con el apoyo de sus fieles cuadros indígenas del Estado Mayor de éste,[58] que

[58] El Estado Mayor estaba conformado, entre 1992 y 1993, por tres subcomandantes (Marcos, Daniel y Pedro) y siete mayores (Yolanda, Mario, Josué, Moisés, Alfredo, César y Rolando). También se incluía a algunos capitanes en las reuniones de la plana mayor. Posteriormente se convertiría en el CCRI aunque, por supuesto, no con todos sus miembros originales. "El CCRI nace en la reunión de Prado [23 de enero de 1993] y no tiene nada que ver con la organización militar del EZLN. Son los representantes de cada zona. Eso de que son comandantes resultó después de enero (de 1994), cuando Guillén [Marcos] desconoce a Germán en un comunicado. En ese momen-

después crearían e integrarían el Comité Clandestino Revolucionario Indígena.

> Abajo de Germán estaba ya, después de la reunión de Prado, el subcomandante insurgente Marcos. Sus funciones eran, según los documentos, "elaborar y ejecutar todos los planes relativos a la guerra de liberación". Con ese fin propuso, en Prado, la formación del Comité Clandestino Revolucionario Indígena. El CCRI estaba compuesto por los representantes de las comunidades que secundaban a los zapatistas en las montañas del sureste. Las comunidades eran, sin duda, el sostén del movimiento. No sólo cubrían los gastos del EZLN en Chiapas; por esas fechas financiaban también la mayoría de las actividades de las FLN en México. Las casas de seguridad que tenían en las ciudades, por ejemplo, eran sostenidas, no con el dinero de sus militantes urbanos, sino con los recursos de los pueblos de Chiapas. Asimismo, las personas que trabajaban en ellas, armeros, impresores, enfermeros, eran, en su mayoría, indígenas originarios de los Altos y de las cañadas. *Marcos* representaba sus intereses ante la dirigencia de las FLN, al menos en la medida en que también él apostaba todo, como ellos, a la guerra de liberación en México. Por eso, porque los tenía de su lado, ganó la votación contra los que pugnaban por el aplazamiento de las hostilidades, encabezados por *Rodrigo.* Su victoria fue también, así, el triunfo de la montaña sobre la ciudad. No fue, sin embargo, el triunfo de los indígenas sobre los mestizos, como exclamarían más tarde, alborozados, los admiradores del EZLN. Los indígenas, en efecto, eran la base de la guerrilla, no su dirigencia. Estaban, como siempre, supeditados a la autoridad del jefe del Frente Sur-Oriental. El subcomandante *Marcos* tenía bajo su mando, según los documentos del PFLN, "las tropas regulares de armas y servicios, los comandos, las unidades especiales, así como los milicianos y las bases de apoyo del EZLN". Los documen-

---

to Germán queda fuera. Pero entonces, ¿quién va a mandar a Marquitos? ¿Cómo va a hacer para que la gente crea que está mandando obedeciendo? Entonces tiene que inventar algo, y es el CCRI y sus comandantes. Pero si el EZLN es una organización militar, el que manda es el máximo dirigente, que es Guillén" (De la Grange y Rico, 1999, p. 82).

> tos no mentían: *Marcos* era de verdad el jefe. Lo era, realmente, desde hacía ya varios años; lo sería, formalmente, a partir de la reunión del Prado. Con él al mando, esa primavera, los zapatistas empezaron los preparativos para la guerra de liberación en México [Tello Díaz, 2000, pp. 204 y ss.].

En su afán de colocarse a la cabeza militar y política del movimiento, la fortuna "sonrió" a Marcos. En efecto, con la deserción del subcomandante Daniel en algún momento entre 1992 y 1993 y la caída del subcomandante Pedro en combate durante la toma de la cabecera municipal de Las Margaritas en enero de 1994 (es decir, con la desaparición de los únicos mestizos con el rango militar capaces de disputarle su posición dominante), Marcos se queda con el poder y la autoridad militares absolutos en el EZLN. Por último, vale apuntar que la dominación de la comandancia sobre el EZLN y las comunidades armadas rebeldes tiene límites claros. En otras palabras, los campesinos resisten la dominación interna mediante la deserción de las filas insurgentes y la ruptura con el movimiento zapatista.

Ruptura con el zapatismo

> *La ciudad es como un campo de batalla, como un territorio en el que brama la lucha entre el cielo y el infierno. Dios tiene aquí a sus aliados, por supuesto… ¿Pero no tiene el diablo los suyos también?*
>
> Andrzej Szczypiorski

> *¡Se lloran a veces las ilusiones tanto como los muertos!*
>
> Guy de Maupassant

La ruptura definitiva con el zapatismo es resultado de distintas experiencias de decepción, desencanto y conflicto que contribuyen a madurar la decisión individual y colectiva de abandonar las filas rebeldes. Este lento y muchas veces doloroso proceso de distan-

ciamiento de un proyecto de vida, con el que muchos tojolabales selváticos se habían identificado intelectual y emocionalmente, y en el que habían invertido sus recursos, tiempo y trabajo, se manifiesta en los planos personal y familiar, como en lo material, ideológico y organizacional. Muchas deserciones individuales son ocasionadas por problemas personales y familiares entre miembros de las bases y las autoridades zapatistas por causa de órdenes y castigos percibidos como excesivos e injustos. En ello no hay nada específicamente zapatista; tales pleitos se encuentran en cualquier grupo social y no son los que determinan las dinámicas de integración y conflicto en el zapatismo. Otra es la situación de las causas de la ruptura cuando posamos nuestra mirada en las condiciones materiales de existencia entre los zapatistas. En efecto, la política de la resistencia empezó a mostrar su dureza a las bases de apoyo en el momento en que el zapatismo no ofrecía un modelo económico alternativo, viable y en operación que pudiera satisfacer las necesidades materiales de los campesinos rebeldes que renunciaban a las inversiones y los programas gubernamentales en un contexto de crisis agraria generalizada.

> Los mandos te obligaban a dar lo que no tienes [es decir, la cooperación en especie de las bases de apoyo]. Nos estaban dejando en la calle, porque tampoco nos dejaban salir a *chambear* a [Las] Margaritas. No teníamos Libertad; y a los que salíamos [a trabajar fuera de la comunidad], nos sacaban [del zapatismo], porque decían que nada más estábamos recibiendo proyecto del gobierno, aunque no era la intención de recibir. ¡Cómo vamos a seguir resistiendo si no tenemos dinero y nuestros hijos necesitan comer y tenemos que salir a buscar trabajo! Pero eso es lo que ellos no quieren [entrevista con ex zapatistas de La Realidad, 2 de julio de 2004].

En términos comparativos con las comunidades no zapatistas, era cierto que los campesinos rebeldes percibían cómo sus contrapartes se beneficiaban de la derrama de recursos públicos en sus comunidades; sin embargo, aún estaban lo suficientemente convencidos de la justeza y necesidad de su lucha como para seguir descalificándolos como "priistas traidores y haraganes" y poder so-

portar con entereza su precaria condición económica. En cambio, lo que de verdad contrariaba a las bases de apoyo eran las diferencias entre ellas y las autoridades rebeldes, que entendían como una suerte de "traición" de la "organización" a los ideales de "compañerismo e igualdad" que supuestamente habrían de orientar y estructurar las relaciones entre los zapatistas.

> No me gustaba, por ejemplo, que cuando llegaba un apoyo de la universidad o de otros países, los mandos se aprovechaban [del apoyo] para sí y sus familias. O sea, no se trataba de compañerismo y de la lucha que es la unidad de todos, como decían, porque el gobierno nos tenía explotados. Era mentira, porque en vez de que el gobierno nos explotara, ellos nos tenían más explotados. Y cuando nos quejábamos, no nos escuchaban y, como ellos eran los mandos más altos, hasta nos amenazaban y nos decían que no habláramos [entrevista con ex zapatistas de La Realidad, 2 de julio de 2004].

En este mismo tono comenta un ex líder zapatista:

> [Hoy día, en el zapatismo,] ya no hay beneficios para la gente, a la que están chingando, porque quiere proyectos agropecuarios y de desarrollo comunitario, pero no la dejan y [los zapatistas] se los quitan. La gente quiere su Progresa, su Procampo, pero no le permiten recibirlos. Y a la gente de otras organizaciones campesinas, como la ARIC, tampoco les permiten pasar con sus carros y sus proyectos [en los retenes], porque [los zapatistas] tienen su arma y nadie, ni el gobierno, los defiende [de los abusos]. Si te hacen alguna cosa, te quitan tus cositas, te piden 2 000 pesos para que dejen pasar tu camión, o si te matan los cabrones ya nadie hace nada, nadie los lleva a la cárcel. Y ahorita ya no hay tanto EZLN, pero los más cabezones [los líderes] ya tienen carro, su buen ganado, inclusive su casa, y la gente está jodida [entrevista con Guadalupe Santos, 7 de julio de 2003].

Los actores desencantados explican la "traición" al proyecto zapatista como una desviación de los ideales y prácticas *auténtica-*

mente zapatistas por parte de sus autoridades civiles y militares para beneficiar a una fracción comunitaria o a una camarilla dentro del EZLN. No caen en cuenta de que el autoritarismo zapatista es consustancial a la estructura militar y al proyecto revolucionario propugnado. En otras palabras, perviven la creencia y el sentimiento en la justicia y el valor de la empresa zapatista, la cual simplemente se habría desencaminado de su ruta y sentido originales al ser desvirtuada por ciertos grupos, cuyo dominio en el movimiento hace muy difícil recobrar su autenticidad.

Los parias en el zapatismo

Una vez consumada la ruptura individual o colectiva con el zapatismo, se pone en marcha una dinámica de diferentes tipos de conflictos en torno a la integración de las comunidades tojolabales. En lo que sigue analizaremos tipológicamente estos conflictos dentro de la comunidad armada rebelde y las comunidades no zapatistas en cuyo seno se encuentra una minoría zapatista.

Allí donde el zapatismo representó una opción casi mayoritaria, apareció un grupo minúsculo de no zapatistas que, resistiendo a la intimidación para incorporarse a la "organización" o hasta sobreviviendo la expulsión temporal de sus comunidades, logró permanecer en sus hogares y seguir trabajando su tierra al costo de convertirse en *parias*, es decir, personas inexistentes socialmente, despreciadas y vejadas por la comunidad zapatista y sin oportunidad de participar en las actividades sociales como las de la misa dominical, las fiestas tradicionales, la escuela y la asamblea ejidal. En realidad, el contacto de los zapatistas con los parias es reducido al mínimo y, *de facto*, prohibido como manera de castigo y control social. Los parias sociales en el zapatismo ni siquiera forman una oposición en contra de la mayoría sino, más bien, se caracterizan por su atomización y desorganización. Su vida comunitaria se empobrece a tal grado que hasta se censura la relación con familiares zapatistas de segundo grado. Si el renitente es, por ejemplo, padre de familia, su mujer e hijos sufren también el "castigo" al solidarizarse con el primero, por lo que tienen prohibido

asistir a la escuela, la iglesia o recibir los beneficios de los servicios zapatistas. En fin,

> en torno al disidente se hace un silencio entendible. El vínculo con la comunidad sí se rompe. Hay un silencio y rechazo mudos porque ahora ya es un priista o un traidor. Así, muchas veces el mando militar quiere poner castigos ejemplares para que la comunidad sepa que todavía sigue existiendo esa parte de la disciplina [entrevista con Pedro, ex insurgente zapatista, 10 de mayo de 2004].

Cualquiera puede imaginarse la penosa situación de este grupo si piensa lo que significa para un miembro de una comunidad tojolabal la interdicción del comercio social, hasta la familia misma, allí donde los parentescos consanguíneos y rituales se extienden hacia prácticamente toda persona del grupo. Y si para el adulto el dolor por su lábil situación social puede ser más o menos llevadero según la fuerza de su voluntad, para los hijos menores del inconforme con el orden zapatista el sentimiento de exclusión y deshonra moral se vuelve una carga complicada de manejar emocional e intelectualmente. La situación material del paria social se agudiza cuando, además, se confisca parte de sus tierras y ganado, se suspende el suministro de los servicios de agua (destrucción de la manguera y la toma de agua en el domicilio) y energía eléctrica. Y si la comunidad armada rebelde se encuentra en la zona de control zapatista, las condiciones de los disidentes se agravan aún más, porque se les impide beneficiarse de la gestión de proyectos y programas gubernamentales que impliquen la presencia física de funcionarios públicos o la construcción de infraestructura (por ejemplo, construcción de viviendas, instalación de celdas solares, etcétera).[59]

[59] De hecho, los lineamientos de acción de los gobiernos municipal, estatal y federal al respecto consisten en no recibir solicitudes de proyectos y programas en la zona donde impera la hegemonía zapatista, para evitar confrontaciones con los rebeldes. De esta manera, los grupos disidentes del zapatismo quedan a su suerte y sin ayuda.

La oposición organizada contra el zapatismo

La salida individual del movimiento zapatista crea una disidencia que, si permanece atomizada, es tratada por la mayoría zapatista como paria, la cual existe marginada y excluida de la vida comunitaria. Sin embargo, en el momento en que los disidentes se organizan para reconstruir su vida social de manera paralela y a la sombra de la mayoría dominante, se transforman en una oposición social y política con la que los zapatistas han de negociar por el simple hecho de que no pueden imponerle con arbitrariedad cursos de acción para controlarla. Así, las condiciones para la formación de una oposición zapatista son mejores cuando la deserción del movimiento es colectiva que cuando se realiza individualmente.

> Cuando salimos de un jalón del zapatismo [en La Realidad], éramos 60. Después regresaron 10 porque les decían que si no regresaban los iban a matar. Por eso se espantaron y regresaron. La amenaza nunca se cumplió. Después, uno o dos se fueron saliendo [del zapatismo], y nuestro grupo se fue agrandando. Nosotros nos organizamos [precisamente] por las amenazas que ellos nos [hacían], pues dijimos que si cada quien se va por su rumbo a uno [solo] le pasaría algo; así que lo que nosotros hicimos [fue] unirnos y trabajar juntos. [Designamos] nuestra propia autoridad: comisariado, agente, secretario y demás; también pusimos aparte nuestra escuela de gobierno, porque los niños ya no sabían leer ni escribir. Primero no dejaron entrar al maestro oficial, pero uno de la misma colonia que tenía su sexto grado se capacitó [y dio las clases]. Después pedimos el maestro bilingüe del Conafe [Consejo Nacional de Fomento Educativo], y que hasta ahora sigue trabajando aquí. Al principio todavía íbamos juntos [con los zapatistas] a la misma iglesia, pero después nos corretearon del templo. Ya no podíamos entrar, porque decían que los traicionamos [entrevista con ex zapatistas de La Realidad, 2 de julio de 2004].

La oposición en la comunidad armada rebelde puede establecer un *modus vivendi* con los zapatistas que le permita llevar una vida colectiva apartada de la mayoritaria, mas integrada interna-

mente; no obstante, carece de la capacidad de desafiar *políticamente* el orden hegemónico zapatista mientras la mayoría de la población y, por tanto, las autoridades ejidales pertenezcan al zapatismo.[60] En efecto, al estar controlada la asamblea ejidal por los zapatistas, ésta pierde su sentido primario de espacio público de deliberación y decisión. De tal manera, cuando la oposición percibe que sus opiniones e intereses no cuentan ni son representados, se aparta y es relegada de la vida comunitaria. Ni siquiera se le considera para las tareas ejidales básicas como "limpiar la brecha". "Ya no podíamos discutir en la asamblea, porque nos empezaban a amenazar con el arma; no podíamos hacer nada, porque teníamos mucho miedo" (entrevista con ex zapatistas de La Realidad, 2 de julio de 2004).

Es justo agregar que, a pesar de lo anterior, no en todas las comunidades armadas rebeldes la polarización política lleva a una exclusión y un enfrentamiento permanentes con la oposición, como en el caso de La Realidad. En efecto, en El Porvenir, donde impera una mayoría zapatista y no existe con propiedad una opo-

[60] En cambio, en las comunidades en donde la *figuración de poder* entre ambos bandos se encuentra en equilibrio, la oposición organizada a los zapatistas va del conflicto a la negociación y la cooperación. En estas condiciones, la oposición se puede haber constituido echando mano de los recursos propios del grupo disidente, o bien a través del apoyo gubernamental o, por último, mediante su vinculación con alguna organización campesina regional. "Si la comunidad está dividida y el comisariado no es compa [esto es, zapatista], entonces [el 'responsable'] nada más vigila o atiende las necesidades de sus compañeros, como es el caso de muchas comunidades. [En la situación de división dentro del comisariado ejidal y, por tanto, de la comunidad, a veces se busca negociar entre zapatistas y no zapatistas]. Incluso hay muchos compañeros que forman parte del ejido constitucional y son compañeros que están dentro de la 'organización', que tienen que buscar ese equilibrio. Muchas veces van a las reuniones y comentan [después] con los responsables todo lo que pasa [en las asambleas ejidales], cuáles son las propuestas, qué van a hacer, qué apoyos les va a dar el gobierno, etcétera. Entonces, de esta manera muchas veces reciben el apoyo [del gobierno] y ese apoyo lo reparten de manera colectiva con los otros compañero zapatistas, que incluso a veces no necesariamente tienen que ser ejidatarios" (entrevista con Pedro, ex insurgente, 10 de mayo de 2004).

sición organizada, la convivencia entre ambos bandos incluye la compartición de espacios sociales como la iglesia, con sus propios catequistas, o participar en las asambleas ejidales con todos sus derechos y responsabilidades.

La minoría zapatista fuera de la comunidad armada rebelde

En la región de las cañadas tojolabales no todas las comunidades campesinas se convirtieron en bases de apoyo del EZLN; sin embargo, en muchas de ellas algunos de sus miembros, en cierto momento, sí optaron por el zapatismo generando, con ello, una minoría zapatista entre la mayoría no zapatista.[61] Como la infiltración y el reclutamiento zapatistas se realizaron de manera clandestina, no es sorprendente que muchas comunidades se percataran de la presencia del zapatismo en su interior apenas tras el levantamiento armado de 1994 o un par de años antes del mismo. En una situación marcada por el conflicto armado y, en los primeros años, por la hegemonía política e ideológica del zapatismo en la selva, el reconocimiento de la existencia de zapatistas en dichas comunidades obligó a los tojolabales a definir su posición en torno a este movimiento, en general, y el modo de relación que entablarían con esta minoría, en particular. En efecto, por un lado, rechazaron la "invitación" para unirse y apoyar al EZLN.

> [En 1994] vinieron a informarnos que su lucha no era en contra de los pobres sino en contra del gobierno, que no da las cosas que realmente merecen las comunidades. Su invitación era, pues, para participar en su lucha, porque ellos iban a seguir en la resistencia. Nos dijeron que no tuviéramos temor. Pero la mayoría no le entró [al zapatismo] [entrevista colectiva en Nuevo Momón, 11 de julio de 2004].

[61] Esta minoría zapatista puede haberse formado, también, por medio de un proceso inverso; es decir, que la comunidad en su conjunto haya abandonado el zapatismo y sólo un grupúsculo haya mantenido su lealtad al EZLN. Es el caso, por ejemplo, de Guadalupe los Altos.

En otras comunidades la "invitación" zapatista se caracterizó, en cambio, por coacciones, amenazas y represalias que dificultaban el rechazo abierto al llamamiento, porque ponía en peligro el bienestar y la paz comunitarios. "Ya en el 94, sí hicieron los zapatistas una invitación abierta [a la comunidad para convertirse en base de apoyo]", cuenta el comisariado ejidal de entonces en Cruz del Rosario.

> Llegaron cinco zapatistas a mi trabajo para cuestionarme, y lo que hice fue buscar alternativas para poder quitármelos [de encima] y no comprometer a la comunidad. Me decían: "Mira, Belisario, queremos [decirles] que tienen que entrar al movimiento. Tú eres el comisariado y tú tienes que obligar a tu gente porque ahorita ya no se les va a preguntar, es que van a entrar". Entonces yo le dije: "Mirá, Rómulo", que era como lo conocía yo, "obligados no se va poder. Yo te lo digo honestamente: yo me comprometo como comisariado a hacer una reunión con mis compañeros ejidatarios para que ustedes informen. Si la gente dice que le va a entrar, entonces es decisión de la gente, pero yo no voy a comprometer a mi comunidad. Mi compromiso es avisarles que ustedes van a llegar". "Está bueno", dice, "entonces podemos hablar con la gente y vamos a hacerlo de casa en casa". "No", le dije, "perdóname, pero no. Ahorita la gente está asustada y por miedo puede sacar el machete, por miedo puede garrotear, y nosotros no somos de eso. Mejor hacemos una reunión general, ahí platican y los escuchamos". Al final aceptó, pero después de la reunión sólo dos se fueron al conflicto [es decir, se incorporaron al EZLN] [entrevista colectiva en Cruz del Rosario, 8 de julio de 2004].

Por el otro lado, la minoría zapatista en las comunidades generó un cambio en las relaciones sociales y en la convivencia entre los campesinos. Su posición política no rompía, exactamente, los "acuerdos" comunitarios, pues no existía nada al respecto; como sí lo había en torno a la cuestión confesional, mediante la cual se prohíbe el ejercicio de otras creencias religiosas distintas a la católica. De hecho, en Cruz del Rosario y Nuevo Momón la

convivencia en su interior con miembros de otras organizaciones campesinas diferentes a la Unión de Ejidos de la Selva (UES) era algo cotidiano que no causaba mayor problema, como tampoco la pluralidad de preferencias político-partidistas, que habían quedado sancionadas, mediante los "acuerdos", como una materia de elección personal y no comunitaria u organizacional. No obstante, la minoría zapatista sí implicaba un desafío comunitario porque involucraba al resto de la población en el conflicto bélico entre ambos ejércitos, sometiéndola a sufrir las incursiones de soldados e insurgentes. Más aún, a diferencia de las otras minorías (organizacionales y políticas), la zapatista no aceptaba la pluralidad ni la tolerancia políticas y se apartaba con contumacia de los principios de cooperación comunitaria y ejidal. Así, ante las peticiones y exigencias del comisariado ejidal de cumplir con sus obligaciones ejidales, no sólo la comunidad se rehusaba sino que, además, era amenazada con notificaciones al EZLN para que éste la reprimiera en caso de verse obligada a cooperar. "Se defendían diciendo que iban a llamar al que los manda, pero nunca llegó. Lo que sí recibimos fue una carta firmada por el consejo [zapatista] para que se les dejara de molestar, porque ellos estaban en resistencia permanente." De esta manera los zapatistas se apartaban voluntaria y estratégicamente de la vida comunitaria. Cuando la asamblea ejidal decidía gestionar un proyecto público, los disidentes no se involucraban "porque decían que no iban a aceptar apoyo del gobierno". Asimismo se negaban a pagar su "cooperación anual" (impuesto ejidal) o el servicio de luz eléctrica alegando que lo suyo "no era darle al gobierno sino que [éste] les dé". Amedrentadas y ante la incertidumbre de no saber cómo reaccionaría el EZLN, las comunidades asumieron en los primeros años del conflicto los costos de las cooperaciones y pagos correspondientes a los zapatistas. "La comunidad acompletaba [el pago correspondiente de los ejidatarios zapatistas], aunque veía mal su actitud. Se les llamaba la atención, pero no hacían caso. Ellos no querían pagar" (entrevista colectiva en Nuevo Momón, 11 de julio de 2004).[62]

[62] "Con los 26 zapatistas [en Cruz del Rosario] sí había conflicto, problemas y pleitos porque dictaban una ley y querían que la comunidad la cum-

Pero como los abusos de la minoría zapatista se tornaron intolerables y las amenazas dejaron de ser creíbles después de algunos años, la asamblea ejidal optó por una actitud más resuelta y empezó a demandar a los rebeldes el cumplimiento de las responsabilidades hasta entonces ignoradas. "[Más o menos tres años después del levantamiento] fue que la comunidad decidió hacerles firmar a los zapatistas un acta en asamblea para que participaran y cooperaran en los trabajos de la comunidad. Desde entonces ya participan" (entrevista colectiva en Nuevo Momón, 11 de julio de 2004).

La minoría zapatista se vio entonces en la necesidad de hacer flexible el principio de la "resistencia", como se ve también en el caso de Cruz del Rosario. En efecto, ante la presión

> los zapatistas ya cooperan en los trabajos de la escuela y aceptan que sus hijos vayan a la escuela, porque en un principio los niños no asistían. Como comunidad los presionamos cuando hay [que realizar] un trabajo general, por ejemplo el del agua potable. Les dijimos: "serán muy zapatistas pero toman agua, y este beneficio es para toda la comunidad. Entonces todos vamos a trabajar en la bomba [de agua,] y el que no coopere que no se vaya a sentir mal, pero le vamos a cortar el líquido". El resultado es que en lo de la bomba sí cooperan trabajando en [las labores] de los manantiales. A las asambleas generales no asisten, sólo cuando los citamos con urgencia, y aunque se presentan, [en esas ocasiones], tampoco aceptan lo que la comunidad quiere. Ahorita tenemos un problema con un ejidatario básico, porque la ley agraria dice que al abandonar un derecho por tres años, uno lo pierde, porque no colabora ni cumple con los requisitos de la comunidad.[63] En la próxima asamblea [30 de julio de 2004] vamos a

pliera. Pero para nosotros no hay más ley que las autoridades ejidales. Su ley, pues, era que ellos iban a mandar en el ejido, pero no se los permitimos" (entrevista con Olinto Jiménez, líder comunitario de Cruz del Rosario y de la UES, 12 de julio de 2004).

[63] Aquí se hace referencia al artículo 87 (título segundo, capítulo segundo) de la Ley Federal de la Reforma Agraria de 1972. En la reforma de 1992 de esta ley sólo se indica que "la calidad de ejidatario se pierde por: I. La ce-

> ver que si [el "básico"] quiere sus derechos, se ponga al corriente con la comunidad; y si no, la asamblea tiene que elegir a otro ejidatario que cumpla con sus requisitos. Pero todavía no sabemos la opinión de él. Ellos [los zapatistas] dijeron, en un principio, que "la tierra es de todos, no es de unos cuantos", pero queremos esperar su respuesta [sobre] el abandono de sus derechos. Si renuncia, ya no podría trabajar la tierra ni vivir en la comunidad [entrevista colectiva en Cruz del Rosario, 8 de julio de 2004].

Los zapatistas parias en Cruz del Rosario exponen, de la siguiente manera, su situación:

> Al principio, sí había problemas con la mayoría de la comunidad que no pensaba como nosotros, pues pensaban que nuestra lucha era mala. Teníamos muchas discusiones porque no entendían bien lo que era nuestra lucha. Ellos pensaban que estábamos luchando también contra ellos como organización y comunidad, y que [las consecuencias del] conflicto [armado] se iban a venir también contra ellos y que todos íbamos a pagar. Eso sí era claro, porque el gobierno o el enemigo nunca te va a estimar y no va a preguntar, en una situación como ésta, quién sos vos [es decir, a qué bando político perteneces], sino que va a agarrar parejo. La otra cuestión de los problemas con la comunidad es que decían que, como zapatista, también los estábamos afectando a ellos, porque nosotros tenemos nuestros propios reglamentos por lo que no hacemos los pagos prediales, la "contribución", pues, y tampoco pagamos la energía eléctrica. Esto no les conviene a ellos. Ahorita tiene poquito que nos cortaron la luz, pero después nosotros volvimos a bajar nuestra luz, pero por nuestra parte, porque recibimos la autorización del Caracol [es decir, de la Junta de Buen Gobierno]. Si no pagamos la contribución, nos amenazaron, perderíamos nuestros derechos ejidales, y eso es lo que la comunidad quiere. En la nuestra no se ha dado eso hasta

---

sión legal de derechos ejidales; II. Por renuncia a sus derechos, en cuyo caso se entenderán cedidos a favor del núcleo de población; III. Por prescripción negativa" (título tercero, capítulo primero).

> ahorita, pero en otras comunidades sí se ha dado el caso. Pero tenemos que resistir, porque es el plan de la organización. Ahora tratamos de entendernos y respetarnos más, por eso no ha habido jaloneo y enfrentamiento. Ya como que empiezan a respetar nuestra decisión, nuestras ideas, así como si quieres ser católico o presbiteriano, pues hay que respetar. Por eso, aunque hay diferencias tratamos de convivir. En las asambleas ejidales sólo participamos en algunas [ocasiones]. Al principio nos desligamos porque había mucho jaloneo; cuando todavía éramos más zapatistas en Cruz, pues nos defendíamos, y hubo un momento en que iba a haber pleito, un encontronazo en la asamblea, pero decidimos mejor alejarnos y no asistir más para no provocar e incendiar el fuego. Ahora, sólo cuando hay trabajo ejidal, descampe, abertura de líneas o del agua potable, nos avisan y trabajamos todos juntos; aunque cuando se trata de una asamblea general no participamos para evitar el enfrentamiento [entrevista colectiva con zapatistas de Cruz del Rosario, 17 de diciembre de 2004].

Al mantenerse en la "resistencia", los zapatistas no sólo repudian asumir sus obligaciones legales como ejidatarios, sino que también se apartan de la vida comunitaria, pues dejan de asistir a las asambleas, ceremonias religiosas, fiestas del pueblo, excluyendo, asimismo, a sus mujeres e hijos de la convivencia familiar, vecinal y comunitaria. Las consecuencias más penosas y duras de esta existencia "semiparia" de los zapatistas se ven, hasta cierto grado, aminoradas gracias a que intentan reorganizar su vida social cotidiana orientando sus acciones y motivaciones hacia los colectivos zapatistas en los que participan, así sea sólo los fines de semana (en las iglesias "administradas" por catequistas y diáconos zapatistas) o en los días en los que asisten a trabajos colectivos y fiestas civiles y políticas organizadas por el zapatismo de la región.

> Aunque somos pocos zapatistas en Cruz del Rosario, también participamos en el movimiento y mandan representantes a nuestras asambleas donde nos toque. Si hay un trabajo ejidal en otra comunidad zapatista, se manda un representante para que asista

> y ayude. Cuando hay una reunión grande o alguna celebración o fiesta, como la del 10 de abril [el aniversario del asesinato de Emiliano Zapata], se planea antes del evento y se forman comisiones. Así, a los que nos toque por comunidad, ésos van a hacer todo el trabajo que sea necesario en el Caracol. Aquí somos pocos, por eso no tenemos "trabajo colectivo", o sea, no trabajamos una milpa colectiva para sacar ganancias y repartirla entre nosotros y pagar el pasaje de las comisiones o los gastos de los promotores, que no tenemos aquí, ni de salud ni de educación; por eso, si nos toca participar en un evento allá en el Caracol, hacemos nuestra cooperación con dinero, a veces 10 pesos, a veces 20 [entrevista colectiva con zapatistas de Cruz del Rosario, 17 de diciembre de 2004].[64]

¿Comunidad fragmentada o plural? El caso de los "neutrales y libres"

Por último, hay comunidades divididas en las que se han formado, al menos, tres fracciones: los zapatistas, los no zapatistas y los "neutrales" o "libres". En esta situación, los no zapatistas son, por lo general, un grupo significativo de la comunidad que pertenece a alguna organización campesina. Por su parte, la facción neutral o libre, aunque sí coopera en los trabajos ejidales y comunitarios, se distingue por no participar en el EZLN ni en la organización campesina opositora; y si se anima a realizar un proyecto en beneficio propio, lo normal es que lo gestione por medio de la presidencia municipal con la figura jurídica de la "triple ese" o Sociedad de Solidaridad Social (sss).[65] Ahora bien, sin que ello signifique la

[64] En este mismo orden de ideas, recuérdese también el violento conflicto (mencionado en el inciso "Disfunciones…", del primer apartado de este capítulo) que se desató entre la mayoría de la comunidad de Buena Vista Pachán y la minoría zapatista en torno a la posesión de la tierra.

[65] La sss es una figura asociativa rural creada en el marco del Programa Nacional de Solidaridad (1988-1994) como una "empresa de solidaridad", cuyo fin es "revitalizar la economía de las comunidades rurales" mediante "apoyos con recursos financieros" a los campesinos así organizados (véase

aceptación de la tolerancia como valor democrático, la figuración social de este último tipo comunitario se caracteriza por una pluralidad política pacífica en la que, debido a la fragmentación y el equilibrio del poder comunitario, se ha logrado el reconocimiento de espacios de convivencia pública como la iglesia, la asamblea ejidal, la cancha deportiva y, en ocasiones, hasta la escuela.

En conclusión: las posibilidades de éxito de la oposición interna al zapatismo dependen, como se puede observar, del grado de organización de la disidencia. En este sentido, la situación menos prometedora para abandonar las filas del zapatismo es aquella en que se resiste de manera individual, pues dicho acto significa, por lo general, la expulsión de la comunidad o llevar una existencia paria. Al contrario, las condiciones más propicias para resistir y abandonar el zapatismo se dan allí donde la oposición está coordinada y puede aliarse con alguna organización campesina que proteja a "sus bases" de las represalias de los insurgentes. Basta recordar, por último, que una misma comunidad pudo haber pasado por todas estas etapas de integración y conflicto en torno al zapatismo a lo largo de su historia.

Exclusión e identidad: espacios (simbólicos) en disputa

> *… de todas formas estaba molesto, muy molesto, como si mi identidad fuera meramente un reflejo, o un producto, de la opinión de los demás.*
>
> Patrick McGrath

Programa Nacional de Solidaridad, 2ª ed., Porrúa, México, 1994, en particular pp. 120 y ss.). A diferencia de las uniones ejidales, de las cuales prácticamente la totalidad de los ejidatarios de una comunidad es miembro, la sss es una forma de organización que permite a una fracción de los miembros del ejido tener acceso al financiamiento de proyectos productivos. Esta forma de cooperación resulta muy conveniente allí donde existen divisiones políticas dentro de las comunidades, que dificultan el consenso y el trabajo colectivo.

> *… no hay menos vínculo porque deje de existir lo que pudo existir, al contrario, quizá hay más unión todavía, quizá une más la renuncia a lo que pudo ser y era común que su aceptación o su consumación o su desarrollo sin trabas, cualquier frustración, cualquier fracaso, cualquier separación o término es lo que más vincula, la pequeña cicatriz para siempre como un recordatorio del abandono o de la carencia…*
>
> Javier Marías

Como en todo grupo humano, en la comunidad armada rebelde el chismorreo es una de las formas de comunicación cotidiana entre los zapatistas,[66] de igual manera que entre la oposición, cuya función sociológica principal no consiste sólo en la transmisión de información sobre eventos sino, además y de manera especial, en la sedimentación y la reafirmación de las identidades colectivas, pues el contenido de las habladurías "comprueba" los prejuicios y las creencias compartidos sobre "los priistas" o los "zapatistas". En efecto, cada oportunidad para comentar con algún miembro del propio grupo de referencia —que en el caso de los zapatistas pueden ser también, por extensión, los "campamentistas" y "caravaneros"— sucesos de la vida comunitaria y regional que involucran a los suyos, es bienvenida para presentar una imagen positiva y virtuosa de sí mismos, y otra negativa y degradante de "los otros". Por ejemplo, de acuerdo con una zapatista realitense,

> desde hace un año [aproximadamente a principios de 2003] los priistas comenzaron a hacer sus propias fiestas porque no les gusta cooperar [con el resto de la comunidad] ni aunque sea con 10 pesos, a pesar de que reciben créditos del gobierno. Son muy alzados; además, siempre se burlan [de la manera en que] bailan los campamentistas. Nosotros [los zapatistas] sólo nos reímos,

[66] Para las observaciones y reflexiones en torno al "chismorreo", me baso en Elias y Scotson (1993), en particular el capítulo 7.

> pero sin burlarnos. En las fiestas, los priistas toman su trago y quieren golpear. Hasta hay algunos priistas que quieren regresar a la organización, pero [éstos] se chingan doblemente porque ya no los dejan regresar [conversación con pobladora realitense, trabajo de campo, enero de 2004].

En esta dinámica comunicativa, las identificaciones políticas se polarizan, pues el chismorreo no apunta a la formación de juicios imparciales sobre personas y acontecimientos; al contrario, se orienta a la autoafirmación personal y grupal, de acuerdo con esquemas de percepción, cognición y evaluación que ordenan y dan significado al mundo y a lo que en él acaece, que necesariamente incluyen a los "priistas" para marcar la diferencia entre *ellos* y *nosotros*. De este modo, las identidades colectivas quedan fijadas y las personas concretas estereotipadas.[67]

Ahora bien, en tanto que en las comunidades rebeldes la división política genera, como se explicará más adelante, una *división espacial comunitaria*, los espacios públicos, como la iglesia, la casa ejidal, la escuela, las canchas deportivas y, en el caso de poblados como La Realidad Trinidad, el "Aguascalientes" o "Caracol" y el "campamento" se mantienen dentro de la hegemonía zapatista, lo cual resulta, por un lado, en la regulación, definición y circunscripción del contacto social entre los que pertenecen a uno u otro bando, y, por el otro, en el acaparamiento de los canales comunitarios de comunicación conformando un "sistema de centros de chismorreo" (Elias y Scotson) por los que fluye la información. Así, se genera una *opinión pública* que, en los hechos, monopoliza las fuentes de la construcción comunitaria de la realidad en ausencia de canales y medios de comunicación alternativos y ante la debilidad política y social de los parias y de la oposición.[68] Por

[67] "En las fiestas, los priistas se ponen bolos y, ya embolados, se pelean entre ellos. Allí no está Dios [en las celebraciones y la vida diaria de los priistas]. Ya no nos juntamos más con los priistas, porque ellos son burlones y nos gritan 'pinches zapatistas'" (conversación con realitense, trabajo de campo, enero de 2004).

[68] La eficacia de este "monopolio" se constata, de manera especial, en las representaciones sociales de los simpatizantes pro zapatistas foráneos, las cua-

esta razón, éstos se ven obligados a pensar sobre sí mismos haciendo uso de las categorías que los zapatistas les imponen. En otras palabras, por equivocada o mendaz que resulte la comunicación zapatista sobre la oposición o los parias, éstos la asumen como un referente inevitable al que hay que contestar o al que se deben resignar para vivir.[69] Ubicada en una posición subordinada y sin influencia en los canales y espacios de comunicación dominantes, la oposición al zapatismo no es creadora de una opinión pública influyente.[70] En este sentido, es notable el enojo que entre los realitenses provocó la presencia de Luis H. Álvarez, el coordinador para el Diálogo y la Negociación en Chiapas del gobierno federal, en La Realidad Trinidad, pues su visita del jueves 3 de junio de 2004 fue entendida como un desafío político que minaba el monopolio sobre la representación social de la realidad que los zapatistas, en términos propagandísticos, desean proyectar de sí mismos y sus comunidades ante la opinión pública nacional e internacional: que en sus comunidades no existe división, pues todos los indígenas son rebeldes que no aceptan ni necesitan la "ayuda" del gobierno. Sintomático al respecto fue el comentario consternado de un miembro de las bases de apoyo de esa localidad al enterarse de que la "visita" de "ese viejito" se conoció "fuera" de La Reali-

---

les se caracterizan por contener una imagen distorsionada de "los priistas" como "paramilitares", por ejemplo.

[69] Otra es la situación reinante en las comunidades con mayoría no zapatista y alejadas de la zona de influencia zapatista: allí las referencias y orientaciones identitarias no orbitan alrededor del zapatismo.

[70] Por supuesto, los denominados "priistas" también hacen uso del "chismorreo" en contra de los zapatistas. De eso no hay duda, aunque sus efectos en la vida comunitaria son, en comparación con los de la mayoría rebelde, minúsculos. Es más, aun entre ellos hay diferencias: por su atomización, los parias tienen poco acceso a los canales de comunicación comunitarios, por lo que su chismorreo pasa inadvertido y se halla permanentemente bloqueado; mientras que la oposición organizada construye sus propios canales que conforman, si bien de manera subordinada, un contra-espacio-público-alternativo. Por otro lado, el chismorreo no se limita a cuestiones políticas. Como sucede en cualquier grupo humano, se ocupa también de asuntos personales, familiares y vecinales.

dad Trinidad por los medios de comunicación: "¿es que ya creen todos en México que los zapatistas estamos recibiendo ayuda del gobierno, que estamos vendidos?" (trabajo de campo, julio de 2004). La sorpresa e ingenuidad de la persona en cuestión acerca de la "publicidad" de la visita de Luis H. Álvarez es significativa, también, en tanto que revela la situación de ignorancia, incomunicación y aislamiento en que vive la mayoría de los habitantes de la selva, así como de los escasos medios de información de los que disponen y de la estrechez de su visión del mundo. Por último, es asimismo un signo de la pérdida de poder de la mayoría zapatista en la comunidad, que percibe con más pruebas, aunque sin confesárselo, la distancia entre la realidad y sus creencias, así como la creciente influencia de la oposición organizada contra ellos.

No hay que perder de vista el componente disciplinario del chismorreo en contra de los "priistas", pues su forma de vida supone una violación a las creencias y normas que identifican y vinculan a los zapatistas entre sí. A la estigmatización de los "priistas" como "borrachos, indolentes, pendencieros, holgazanes y mantenidos" le subyace, además de una denuncia moral emotiva, un proceso de autocontrol por medio de la verificación de lo que es valioso y justo "para nosotros" y que "nos distingue" como hombres y mujeres "dignos" y "verdaderos" y, en consecuencia, superiores a los "priistas".

> ¡Los priistas están hasta la chingada! Podríamos decir que están hasta la verga, porque están adentro del trago. Está muy jodido ser priista. El gobierno les dio a los priistas dinero, les mandaba hojas de lámina, arneses, palas, pico, carretilla, pero no se hicieron ricos. No, están muy a la chingada. Puro trago, puras mujeres; se vestían mucho, se ponían mucho; sus mujeres les traían lo que comían, ¡y comen de por sí!, pero no ven adónde va el dinero y se lo acaban. Pero uno [como zapatista], que está despierto y en la lucha, [ahorra] su centavito que es para que lo empeñe en otro trabajo y así crezca; pero ellos [los priistas] no están tratando que crezca, se lo están acabando en puro comer. Y nada más están esperando otra vez cuándo les van a dar [de nuevo]. Podríamos decir que son unos haraganes [entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004].

Entonces, para mantener esas cualidades nobles y virtuosas, se tiene que evitar caer en la degradación de los "priistas", primero, evitando todo contacto "contaminante" con ellos, y, segundo, asumiendo el *ethos* zapatista mediante la disciplina y la lealtad, la "autocoacción" y la "coacción social" (Elias), con lo cual se constituyen las condiciones de la cohesión y solidaridad colectivas del zapatismo.[71]

La existencia de tensiones y fracciones dentro del zapatismo conlleva a la generación del chismorreo pérfido aun entre los campesinos rebeldes, si bien la función social principal de este chismorreo no es, como la de aquel que se dirige en contra de la "oposición", la formación de identidades colectivas sino un medio, más o menos seguro y anónimo, de criticar el "orden social zapatista" en la persona de alguna "autoridad" que supuestamente actuaría de modo injusto o corrupto, casi siempre en contra de los intereses de la facción zapatista opuesta. Por ejemplo, por disciplina de las bases de apoyo, las diferencias de interés que hay entre los colectivos y las decisiones del "mando" son *oficialmente* insignificantes. Lo anterior no implica que la relación entre el "responsable" de la comunidad y los colectivos se caracterice por el acuerdo y la armonía, pues diferentes miembros de los colectivos llegan a expresar soterradamente su descontento por la distribución inequitativa de los insumos entre los distintos "colectivos", pues aquél tiende a beneficiar a los colectivos donde sus familiares participan o a aquellos de los cuales recibe más apoyo político.[72] Lo anterior puede ilustrarse con la dinámica de conflictos internos que han tenido lugar entre los zapatistas de La Realidad. Si en un principio todos participaban en un mismo colectivo, Hasta la Victoria,[73]

[71] No cabe duda de que la coacción social y la autocoacción alcanzan sus límites a más tardar cuando las creencias y los valores aceptados chocan con la realidad y son sometidos a examen. En otras palabras, cuando se inicia el proceso de distanciamiento y ruptura con el zapatismo.

[72] Otra manera que tienen los responsables y autoridades zapatistas de privilegiar a sus "facciones" es indicándoles a los "campamentistas" dónde pueden adquirir víveres y demás productos, sugiriendo que son los lugares oficiales y que las demás tiendas son de "priistas".

[73] He cambiado las denominaciones reales de los colectivos en cuestión.

más tarde, alrededor de 1997 o 1998, algunos zapatistas dejaron de participar en dicha agrupación y formaron su propio colectivo denominado Rebeldía Alegre, porque "los representantes [de Hasta la Victoria] no decían dónde quedó el dinero [de las ganancias del colectivo] y ponían hasta a trabajar a los enfermos". En el nuevo colectivo, cuenta una de sus integrantes, "cuando una de las mujeres se enferma o tiene que tomar un curso de yerbera, partera o huesera, las otras mujeres sí le ayudan y hacen su tarea". Más tarde hubo otra escisión, esta vez en Rebeldía Alegre, del cual un grupo de cuatro mujeres con sus familias se salió porque "ya no querían trabajar y cooperar" y creó su propio colectivo, Compañeros, con una nueva tienda que hizo la competencia a los demás negocios y cooperativas que existían en la comunidad. Sin embargo, de acuerdo con una informante de Rebeldía Alegre, Compañeros no era un verdadero colectivo, porque "sólo son cuatro familias" y, en realidad, "nada más son como medio zapatistas, porque hasta se juntan y hablan con los priistas a pesar de que ya habían recibido la orden de no hacerlo" (trabajo de campo, julio de 2004).

La proliferación de colectivos en La Realidad es resultado de tensiones internas del zapatismo, que dificultan la convivencia entre las bases rebeldes. Todo ello genera, a sus espaldas, una situación de "competencia" por la apropiación de los recursos escasos con los que pueden contar.[74] Por ejemplo, el bordado de mantas y blusas con motivos zapatistas es una de las actividades que realizan las mujeres "en colectivo" para hacerse de recursos monetarios extras mediante la venta a los simpatizantes foráneos (los precios de estas "artesanías" oscilan entre 50 y 250 pesos según la elaboración y el tiempo de trabajo invertido).[75] Por "acuerdo", la venta de

[74] Por ejemplo, en esta comunidad, además de las dos tiendas de los "priistas", existen seis tiendas zapatistas, incluyendo la "cooperativa regional", que ofrecen más o menos los mismos productos a un mismo precio a un mercado pequeño (alrededor de 1 000 habitantes), que se amplía con la presencia de los "campamentistas", quienes disponen de mayor poder adquisitivo que los campesinos.

[75] En la mayoría de las veces aparece el subcomandante Marcos con pipa, la estrella roja de cinco picos del zapatismo, algún insurgente anónimo a caballo y con fusil, alguna consigna política como "¡Ya basta!" o "Para todos,

estos productos se hace en las tiendas o comedores de los colectivos, de tal suerte que ninguna productora individual sea beneficiada a costa de sus demás "compañeras". Empero, dicho acuerdo es violado constantemente de dos formas: una, privilegiando la venta de las "artesanías" de los familiares o amigos en los lugares "autorizados", marginando los trabajos de aquellas personas que pertenecen a otra "fracción" del zapatismo; o bien, ofreciendo de manera individual y directa su "bordado" a los "campamentistas" evitando ser observados por las "autoridades" en el momento de la transacción. Estas dos formas de "violación" del acuerdo se pueden entender, en conclusión, como expresiones mudas de descontento y crítica al propio orden zapatista.

Como toda identidad social no es más que una *distinción simbólica*, es decir, una *exclusión*, la identidad zapatista se refuerza mediante la estigmatización del grupo comunitario opuesto: el de los no zapatistas denominados genéricamente como "los priistas". La identidad zapatista se configura, pues, en el conflicto que supone la distinción política "amigo-enemigo".[76] Entre los zapatistas, el adjetivo "priista" no mienta una adscripción política como militante en el PRI,[77] sino hace referencia a las personas que no son parte de la "organización" y que, por tanto, se caracterizarían por ser haraganes, borrachos, desorganizados, no cooperativos, ladrones y pendencieros. De acuerdo con los zapatistas, estarían, ade-

---

todo; para nosotros, nada", y, recientemente, figuras de caracoles cuya cabeza con antenas está embozada.

[76] En otras palabras, la integración social no se logra, como vimos en el capítulo anterior, sólo mediante procesos de socialización y participación en las actividades comunitarias sino, también, por medio de la coerción y las sanciones sociales.

[77] En realidad, los supuestos priistas no pertenecen ni lo han hecho, por lo general, al PRI. Como priistas, valen también los miembros del PRD, el PAN o el PT, es decir, todos aquellos que entablen alguna relación con el gobierno. Compárese con la siguiente declaración: "Todos los gobiernos son iguales. El gobierno que entró con Vicente Fox prometió muchas cosas, [entre ellas] que en 15 minutos resuelve el problema. Los priistas, panistas y perredistas son iguales, no hay partido ni gobierno bueno" (entrevista colectiva en San José Nueva Esperanza, 27 de enero de 2004).

más, mantenidos por el gobierno, a pesar de lo cual siguen siendo pobres como todos, lo que demostraría que serían unos "tontos por vivir engañados".[78] Asimismo, los priistas no serían de fiar porque no cumplirían con su palabra, hablarían mal de la gente y ocasionarían todo tipo de maldades y problemas. En contraposición, los zapatistas se caracterizarían por poseer todo tipo de virtudes intelectuales, morales y políticas: inteligencia, astucia, bondad, solidaridad, entrega, humildad, alegría, valentía, así como talento organizativo y pobreza (entendida en términos cristianos).[79]

La lógica de la exclusión material y simbólica de los "priistas" contribuye a fortalecer la identidad y la integración zapatistas, complicándose, por este motivo, todo proceso de acercamiento o reconciliación entre los bandos opuestos. En efecto, la resistencia implica una identificación *total* con el zapatismo, que se radicaliza ante la ausencia de la tolerancia y el pluralismo políticos.[80] "Si dis-

[78] A pesar del dinero del gobierno, "siguen igual de jodidos que antes" (conversación con zapatista de El Porvenir, trabajo de campo, enero de 2004).

[79] Iniciando sus transmisiones en agosto de 2003, primero todos los días y ahora sólo los fines de semana, Radio Insurgente ha resultado ser un nuevo medio de socialización y formación de identidad zapatista. Su programación consiste en barras musicales, mensajes de la audiencia para la audiencia (saludos y felicitaciones, por ejemplo), programas de concursos (infantiles y para adultos), servicios de información sobre las Juntas de Buen Gobierno, los trabajos de los colectivos zapatistas, programas de noticias y de la historia del zapatismo y lectura de cuentos del subcomandante Marcos. En su programación son frecuentes las referencias a Marcos, de manera principalísima, y, en mucho menor medida, a otros comandantes (por ejemplo, Moisés) y los compañeros insurgentes, en general. Dichas referencias provienen de la misma audiencia zapatista, según los locutores, en forma de saludos, parabienes, felicitaciones o dedicación de una melodía. Aparte de la música popular, se transmiten canciones de corte revolucionario (parecidas a los himnos populares católicos), así como lecturas de poesía política (trabajo de campo, enero de 2004).

[80] Haciendo referencia al pasado de participación en la Unión de Ejidos de la Selva de La Realidad Trinidad, un viejo zapatista dice: "[antes sí éramos de la Unión]; pero ahora hay *sólo una* organización, la de la resistencia. Y también hay *una sola* religión, la católica. A los evangélicos los rechazamos" (trabajo de campo, enero de 2004). A través de categorías políticas, los niños se

te tu palabra de que vas a resistir", comenta un miembro de las bases de apoyo en La Realidad Trinidad, "vas a resistir y tienes que cumplir" (trabajo de campo, abril de 2003). La palabra ofrecida es fundamental, porque compromete y vincula con la comunidad. Faltar a la palabra significa, entonces, separarse de la comunidad. La separación conlleva una degradación moral y política de la persona, porque se convierte en un traicionero "priista" que no respeta la dignidad de su persona y que, por tanto, no merece ser tratado con respeto.[81]

Las identidades en conflicto son más marcadas allí donde domina el zapatismo. En donde éste es minoría, el grupo mayoritario no entabla sus referentes identitarios en relación con los rebeldes.[82] Así, por ejemplo, en Nuevo Momón, donde conviven miembros de la Unión de Ejidos de la Selva, la CIOAC y un grupúsculo zapatista, siendo la primera organización la mayoritaria, los neomomoneses simplemente ignoran los calificativos estigmatizantes que les lanzan los zapatistas ("priistas borrachos, mantenidos por el gobierno"). Saben que, por un lado, sus filiaciones partidistas están en el PRD y el PT y que la demanda y gestión de proyectos y progra-

identifican e identifican a los otros como zapatistas, priistas o panistas ("ser-PRI o ser-PAN"), lo que define el tipo de relación que se entablará o no, o la participación en algún evento, dependiendo del origen del grupo de pertenencia. Por lo anterior, se crean identidades sociales excluyentes y opuestas que permiten organizar la vida social en torno a tales categorías. En La Realidad los mismos niños perciben el conflicto diario entre los bandos, por lo que dicen que "les gustaba más como antes, cuando estaban todos más unidos" (trabajo de campo, enero de 2004). El sentimiento de exclusión de los niños "priistas" es grande, si juzgamos por su deseo de participar en las actividades recreativas que nosotros organizamos, pues la gente de afuera, como nosotros, trae diversión y variedad a la vida diaria (trabajo de campo, enero de 2004).

[81] "Hay gente que entra y sale de la organización", según una informante realitense, lo cual valora negativamente, porque "ser zapatista no es un juego" y los que se comportan así sólo demuestran "que no tienen palabra" (trabajo de campo, abril de 2003).

[82] Así, pues, sólo la minoría zapatista permanece en la dinámica de las identidades en conflicto como un mecanismo de autodefensa, pero sin que la mayoría no zapatista acepte ser interpelada en los términos del zapatismo.

mas gubernamentales no es una dádiva que los somete y hace dependientes del gobierno, sino un derecho:

> No estamos obligados a depender del gobierno. Cuando [gestionamos] proyectos lo hacemos informados, pues sabemos que lo que viene del gobierno no es del gobierno, [sino] que nosotros estamos pagando [con impuestos] por el recurso que da. En el caso del aguardiente [los zapatistas] lo tienen prohibido, pero igual lo pasan escondido a sus comunidades y también lo toman. Es una cosa que no pueden controlar ellos mismos. En fin, todas esas cosas que nos dicen [los zapatistas] no son ciertas, son mentiras [por eso] no nos sentimos ofendidos [entrevista colectiva en Nuevo Momón, 11 de julio de 2004].

En cambio, la hegemonía zapatista obliga a sus adversarios y enemigos a definirse en relación con, y a ser definidos por el zapatismo. En las comunidades armadas rebeldes, las invectivas zapatistas contra los "priistas" no pueden ser ignoradas, pero tampoco respondidas abiertamente. Se obliga, pues, al adversario a aceptar los términos simbólicamente hegemónicos del zapatismo. "Aunque nos amenazan y ofenden, tenemos que aguantarnos, aunque, la verdad, sí nos sentimos muy mal. Pero entre nosotros tenemos el acuerdo de no contestarles [a menos que haya] golpe de su parte" (entrevista con ex zapatistas de La Realidad, 2 de julio de 2004).[83]

A pesar de lo anterior, igual que el fenómeno de la "lealtad estratégica" de la que hablábamos en los capítulos anteriores, las pertenencias e identidades sociales con uno u otro bando suelen ser,

[83] Recuérdese que esta actitud de prudencia está marcada por el hecho de que ambos bandos están armados, pues dentro de la oposición hay ex insurgentes con sus propios fusiles. En tales condiciones de tensión y conflicto, es sorprendente que en La Realidad, San José Nueva Esperanza o El Porvenir no haya habido, en todo este tiempo, violencia intercomunitaria haciendo uso de las armas. En realidad, fuera de los primeros dos años tras el levantamiento, en los que hubo expulsados y desplazados, todo parece indicar la ausencia de asesinatos y ajusticiamientos políticos en la región tojolabal (descontando, por supuesto, los conflictos religiosos entre católicos y evangélicos).

en muchos casos, fluctuantes: se puede pasar al priismo o al zapatismo con cierta facilidad y, en muchos casos, por motivos meramente pragmáticos (la obtención de algún recurso, por ejemplo). El hecho de las constantes deserciones en el zapatismo regional es, por sí mismo, un índice del grado de identificación de las bases de apoyo con el zapatismo, es decir, de la plasticidad de las identidades pragmáticas.

En la comunidad armada rebelde, la politización de los espacios sociales y la vida cotidiana es una estrategia esencial para la cohesión de identidades grupales a través del conflicto.[84] Por este motivo, la relación con los disidentes parias y la oposición está preñada de roces, animadversiones y conflictos diarios que dificultan y en ocasiones imposibilitan la convivencia tolerante entre los bandos políticos. "Ahora sí podemos salir [de la comunidad] porque somos libres, pero no podemos meter a gente que viene de visita. Casi no tenemos relación con los zapatistas, no nos hablamos aunque seamos familiares, ni compramos cosas en sus tiendas ni ellos en las nuestras" (entrevista con ex zapatistas de La Realidad, 2 de julio de 2004). La asistencia a las celebraciones religiosas, por ejemplo, caracterizadas anteriormente por la activa participación de la feligresía en "dar su palabra" y reflexionar juntos el Evangelio, se ve marcada por la apatía y la desconfianza de ser atacado pública, aunque indirectamente, por catequistas de uno u otro bando que interpretan la "palabra", entre otras intenciones, para denostar al enemigo político. "La gente ya no quiere decir su palabra [en la iglesia] porque tiene vergüenza y miedo de ofender y provocar a alguien. Ya no es como antes: ya no hay alegría" (conversación con habitante zapatista de La Realidad, trabajo de campo, abril de 2003). En efecto, según la lógica de la politización de los espacios sociales, la afirmación de identidades sociales excluyentes y del fomento de la resistencia, una de las formas de promover la resisten-

[84] Por ejemplo, en El Porvenir cuando concluyó una misa celebrada en común con motivo del festejo de la "sentada del Niño Dios", los musiqueros ejecutaron dentro de la ermita, tras la salida de la feligresía, el himno zapatista sin consideración a los creyentes no zapatistas que se reunieron en el templo (trabajo de campo, enero de 2004).

cia entre los zapatistas es mediante la propaganda pro zapatista y antigubernamental. Por ejemplo, en una misa realizada en La Realidad, después de la interpretación y el comentario de la lectura del Evangelio, los catequistas zapatistas leyeron la siguiente "información", cuya procedencia y fuente eran inciertas (la "misión", la "diócesis", el "gobierno"), en la que se hacía un análisis de la "situación nacional":

> El mal gobierno está apoyando a comunidades indígenas con inversión y proyectos, mediante las cuales se endeudan a los beneficiarios y los obligan a pagar sus deudas vendiendo sus tierras. El mal gobierno también está distribuyendo paletas con VH [VIH] para infectar a las comunidades. Y, por último, se están vendiendo en la región gallinas con cuatro pechugas y leche [cuyo consumo] provoca que la semilla que llevamos dentro hombres y mujeres se seque, que no se reproduzca [provocando infertilidad] [trabajo de campo, enero de 2004].

En este mismo sentido, las fiestas cívicas y religiosas se organizan también por separado y se instrumentalizan como *medios simbólicos* para desafiar al adversario, humillarlo y minar su hegemonía u oposición. Por ejemplo, la oposición al zapatismo en La Realidad celebró la fiesta de la "sentada del Niño Dios" en el domicilio de su líder con un grupo musical local para amenizar el convivio con música popular moderna ejecutada con sonido e instrumentos eléctricos, mientras que la fiesta zapatista, realizada en el solar de la casa ejidal, tenía lugar a unos 20 metros de distancia y haciendo uso *sólo* de marimbas para acompañar el baile. En los términos de las representaciones locales, la celebración "priista" supone mayor prestigio social que la zapatista. Los rebeldes se sentían, además, humillados frente a sus invitados (campamentistas), a los que no podían ocultar la división de la comunidad ni la importancia creciente de la oposición. En fin, la celebración de dos fiestas públicas demostraba, por un lado, el debilitamiento de la posición dominante de los zapatistas en La Realidad, y, por el otro, la mayor organización de la oposición, a tal grado de no temer las represalias zapatistas. En efecto, al debilitarse el grupo zapatista

por diferencias internas y la salida de simpatizantes de sus filas, su cohesión grupal interna se ha distendido lo suficiente, al menos, como para verse impedidos para frenar la reorganización y cooperación entre los disidentes. Si bien los zapatistas son mayoría en el ejido, ahora se están viendo obligados a negociar y alcanzar acuerdos con los opositores.

La Junta de Buen Gobierno *Hacia la Esperanza*

> *El filántropo no es capaz de reconocer la diferencia entre política y no-política. No existe la no-política. Todo es política… ¿Qué somos? Albañiles y peones en una obra. Nuestra finalidad es una: lo mejor de todo, la constitución de la hermandad. ¿En qué consiste lo mejor; cuál es esta obra? La construcción social perfecta, la consumación de la humanidad, de la Nueva Jerusalén.*
>
> Thomas Mann

Sentido, función y organización de las Juntas de Buen Gobierno

Aunque el origen de la guerrilla zapatista es externo a la región y obedece a dinámicas exógenas (véase Tello Díaz, 2000), el surgimiento del neozapatismo debe verse, como hemos argumentado a lo largo del libro, a la luz de la crisis del movimiento indígena-campesino en Chiapas y lo que algunos de sus actores consideraron la clausura de la lucha política y legal. En efecto, el movimiento neozapatista marca una diferencia importante con el resto del movimiento campesino en Chiapas y del país, pues, por un lado declara que el camino político-institucional para satisfacer sus demandas y ver representados sus intereses para la integración social de los campesinos e indígenas estaría agotado; y, en consecuencia y por el otro lado, que la única vía posible para conseguir esos fines sería la lucha armada revolucionaria, que, con el

liderazgo del EZLN, convocaría a los diferentes sectores sociales "explotados", tanto rurales como urbanos, para apoyar su guerra de "liberación nacional".

El fracaso del levantamiento militar de 1994 no significó el abandono del objetivo revolucionario sino sólo su postergación estratégica. En efecto, si la perspectiva nacional no podía realizarse de inmediato, habría que organizar, sopesó el EZLN, la autonomía territorial en sus zonas de influencia. Así, la lucha del EZLN se desmarcaba, de nuevo, de la del movimiento campesino nacional y chiapaneco, porque ya no se movilizaba *solamente* por el reparto de tierras o la producción y la comercialización agropecuaria, sino por construir un poder autonómico, con amplia base territorial, capaz de gobernarse por sí mismo y de generar alternativas de desarrollo social y productivo sin la intervención ni los recursos del Estado. Conforme a esta concepción política autonomista nacerían los municipios autónomos rebeldes zapatistas y, más tarde, las Juntas de Buen Gobierno (JBC). Con la coordinación de la "organización de las rebeldías en la sociedad civil" con el supuesto liderazgo civil del FZLN, estos bastiones autonómicos serían la punta de lanza del movimiento de liberación nacional en contra de la "dominación del Estado y el capital" y, en el nivel global, del neoliberalismo.

La democratización del sistema político fue uno de los objetivos principales del EZLN; sin embargo, cuando ésta se dio finalmente, en el año 2000 por la vía electoral y de manera pacífica con la elección de Vicente Fox Quesada como presidente de México y de un Congreso de la Unión plural, el movimiento zapatista se desconcertó porque uno de sus objetivos se había cumplido sin su intervención revolucionaria y, también, debido a que el nuevo gobierno mostró una clara voluntad de diálogo y disposición de negociación para resolver el conflicto chiapaneco. El gobierno federal tenía la legitimidad suficiente y el apoyo de la sociedad para alcanzar esta meta. Por su parte, los zapatistas mostraron no menos disposición para lograr un acuerdo que cerrara, para bien de todos, el capítulo chiapaneco.

Hay que recordar en qué contexto se dio, en 2001, este acercamiento entre el ejecutivo federal y el zapatismo. El diálogo entre

el gobierno federal y el EZLN para la promoción de la paz quedó interrumpido desde septiembre de 1996 tras la firma, en febrero de ese mismo año, de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar relativos a los derechos y las culturas indígenas que, por pugnas intergubernamentales, no fueron ratificados por el poder ejecutivo federal, lo que derivó en el abandono de los rebeldes de la mesa de negociación. Así, siguieron años de mutuo desconocimiento y tensión, cuyo punto culminante fue la matanza de Acteal en diciembre de 1997, en una situación caracterizada por el aumento de la presencia del ejército federal en las zonas de influencia zapatista, el desmantelamiento de varios municipios autónomos rebeldes, la expulsión de activistas políticos extranjeros simpatizantes del zapatismo y la presión descalificadora a la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) y a la labor mediadora del obispo Samuel Ruiz. A pesar de que el EZLN no tendría, desde entonces, más acercamiento oficial con el gobierno del presidente Ernesto Zedillo, tuvo la libertad de realizar diferentes actividades políticas importantes como la Marcha de los 1 111 a la ciudad de México y la creación del FZLN en 1997, o la Consulta por el Reconocimiento de los Derechos y la Cultura Indígenas y el Segundo Encuentro de la Sociedad Civil y el EZLN, ambos en 1999, sin temor a persecución militar o judicial, pues el encuentro se hallaba amparado por la ley.

Como dijimos más arriba, el reinicio de las relaciones con el titular del ejecutivo federal se daría sólo hasta finales del año 2000, cuando el EZLN envió una carta pública al presidente Vicente Fox Quesada en la que, entre otras cosas, menciona las condiciones ("las señales") que deberían cumplirse para reiniciar el diálogo de paz interrumpido en 1996.[85]

[85] El 2 de diciembre de 2000 el EZLN anunció su decisión de enviar una delegación a la capital del país, con el propósito de encabezar una movilización, que se denominó la "Marcha del Color de la Tierra", para dirigirse al Congreso de la Unión y "argumentar frente a los legisladores las bondades de la llamada propuesta de iniciativa de la ley indígena de la Cocopa [Comisión de Concordia y Pacificación]". El 24 de febrero inició la delegación zapatista su recorrido de más de 3 000 km. Para que este evento tan inusitado como esperanzador tuviera lugar, el EZLN solicitó, con anterioridad, el cumplimiento de "tres señales" para la reanudación del diálogo suspendido,

Así, la "Marcha del Color de la Tierra" que prepararon los zapatistas para presentar sus demandas en el pleno del Congreso de la Unión logró entusiasmar y convocar la simpatía de amplios sectores de la sociedad y de la clase política, porque se creía, entonces, que la pacificación de Chiapas "con justicia y dignidad" estaba cerca. Una vez que los zapatistas pudieron acceder a la tribuna del Congreso para explicar y abogar por sus demandas, decidieron retornar inmediatamente a Chiapas y, desde allí, observar y esperar el desenlace legislativo de la deliberación parlamentaria. El Congreso aprobó, con modificaciones, la iniciativa de la Comisión de Concordia y Pacificación, la llamada "ley Cocopa",[86] lo cual fue interpretado por los zapatistas, empero, como "otra traición y un engaño más" del gobierno hacia los pueblos indígenas. De tal suerte, desconociendo la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígenas, que finalmente entró en vigor en 2002, el EZLN interrumpió el proceso para reiniciar el diálogo de paz, pues consideró que el gobierno federal no dio satisfacción cabal a las "señales" exigidas para sentarse, de nuevo, a la mesa de negociación. En consecuencia, se recluyó en sus bastiones chiapanecos para preparar

a saber: el retiro del ejército mexicano de siete posiciones, la liberación de zapatistas presos en las cárceles de Chiapas y de otros estados, y la transformación en ley de la iniciativa elaborada por la Cocopa. Fernando Yáñez Muñoz, fundador de las FLN y conocido como el comandante Germán, fue designado por el EZLN como el enlace oficial con el gobierno, y supervisó el retiro del ejército mexicano de las posiciones demandadas, así como la liberación de todos los presos zapatistas (menos tres, quienes se hallaban sujetos a procesos por delitos del orden común). Como gesto de buena voluntad, el ejecutivo federal hizo suya la reforma constitucional elaborada por la Cocopa y, como primer acto de su gobierno en el ámbito legislativo, la envió al Congreso de la Unión para su análisis y eventual aprobación.

[86] El 25 de abril de 2001 la Cámara de Senadores aprobó la reforma de los artículos constitucionales 1º, 2º, 4º, 18 y 115. Tres días después, la Cámara de Diputados hizo lo mismo. El decreto de ley se publicó el 14 de agosto de 2001 en el *Diario Oficial de la Federación.* Por su parte, la Suprema Corte de Justicia de la Nación se declaró, el 6 de septiembre de 2002, incompetente para dar curso a la controversia de inconstitucionalidad presentada por diversos municipios en contra del procedimiento legislativo de reformas en materia de derechos y culturas indígenas.

la autonomía *de facto* con la creación de las Juntas de Buen Gobierno en el año 2003.

La reacción del gobierno federal ante el fiasco de su política de diálogo y pacificación en Chiapas no consistió en una campaña político-militar para presionar a los zapatistas, sino en una actitud de permisividad hacia los rebeldes sin involucrarse en debates públicos con la comandancia del EZLN. Con ello evitó darle oportunidad al grupo armado de continuar el conflicto por medio de la polémica mediática y, así, mantener o acrecentar su presencia y fuerza en los ámbitos nacional e internacional. Por tanto, sin acciones militares de por medio, y ante el silencio del líder y vocero del zapatismo, el conflicto tomó una mera dimensión regional. Esto permitió al gobierno que se realizaran, sin mayores aspavientos publicitarios, diálogos y negociaciones directas y al "ras de la tierra" con las comunidades rebeldes inconformes, por medio del coordinador para el Diálogo y la Negociación en Chiapas, Luis H. Álvarez, y sin la intervención de la dirigencia rebelde. Asistió solamente a las comunidades que lo habían invitado previamente, y atendió las demandas particulares de los inconformes y demás habitantes en las "zonas de conflicto", cuyas características comunes estaban relacionadas con el bienestar, el equipamiento y el desarrollo comunitario. Asimismo, los litigios agrarios en torno a la tenencia de la tierra empezaron a regularizarse con el trabajo de la delegación en Chiapas de la Secretaría de la Reforma Agraria, dando seguridad y certidumbre a las comunidades que buscaban el diálogo, incluyendo, por supuesto, a las bases de apoyo del EZLN que así lo deseaban.[87] Apenas es necesario recordar que esta política federal de "bajo perfil" en la "zona de conflicto" fue considerada por el EZLN y sus simpatizantes como "contrainsurgente" y parte de la continuación de la "guerra de baja intensidad". Lo cierto es que, en el marco de una gran inversión pública en la región, una de las consecuencias importantes de esta estrategia política ha sido, sin duda, el abandono de cada vez más miembros de las bases de apoyo del zapatismo.

[87] Para el recuento puntual de la cantidad y la variedad de las actividades del coordinador Luis H. Álvarez, véase Coordinación para el Diálogo y la Negociación en Chiapas, *Informe de labores 2002-2004*, SEGOB, México, 2005.

En este contexto, el 9 agosto de 2003 se anunció en Oventic, en los Altos de Chiapas, el "nacimiento de los Caracoles de Resistencia" y las "Juntas de Buen Gobierno" en el "territorio rebelde" con el objetivo explícito de desmilitarizar el zapatismo en favor de sus autoridades civiles y de avanzar en la lucha por la "construcción de la autonomía" (comandanta Rosalinda) y el "reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas" (subcomandante Marcos). En este sentido, el líder militar rebelde manifestaba en su comunicado:

> A partir de ahora, todo lo referente a los municipios autónomos rebeldes zapatistas se hablará por sus autoridades y por las Juntas de Buen Gobierno, con ellas habrá que tratar también los asuntos de los municipios autónomos tales como proyectos, visitas, cooperativas, conflictos, etcétera. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional no puede ser la voz de quien manda, o sea del gobierno, aunque el que mande, mande obedeciendo y sea un buen gobierno […] En mi carácter de mando militar de las tropas zapatistas, les comunico que, a partir de ahora, los consejos autónomos no podrán recurrir a las fuerzas milicianas para las labores de gobierno. Deberán, por tanto, esforzarse en hacer como deben hacer todos los buenos gobiernos, es decir, recurrir a la razón y no a la fuerza para gobernar.

En su locución, el comandante David explicitaba un poco más el carácter de dichas juntas:

> No es necesario ser zapatista para ser atendido y respetado por los municipios autónomos de cualquier parte de nuestro territorio. Por ser miembro de la comunidad o del municipio que pertenezca tiene derecho a ser atendido […] Lo que les pedimos a los que no son zapatistas, a los que no están de acuerdo con nosotros o no entienden la justa causa de nuestra lucha, es que nos respeten nuestra organización, que respeten nuestras comunidades y nuestros municipios autónomos y sus autoridades, y respeten a las Juntas de Buen Gobierno de todas las zonas […] Nosotros los zapatistas no vamos a agredir a nadie ni imponer nada

> a los hermanos que no son zapatistas. Seremos respetuosos con todos nuestros hermanos indígenas sin importar su organización, su partido o su religión, siempre y cuando nos respeten y respeten nuestras comunidades, a nuestros municipios autónomos y a sus autoridades, para que nuestros pueblos indígenas puedan ejercer sus derechos a la autonomía y a la libre autodeterminación. A partir de hoy se levantan todos los retenes zapatistas instalados en caminos y puentes federales, estatales y locales, y se eliminan todos los cobros a particulares en caminos y carreteras dentro de los territorios rebeldes. La violación a esta disposición deberá ser reportada a la Junta de Buen Gobierno respectiva para que, previa confirmación, al particular se le reponga su dinero y se sancione a la persona o autoridad que haya incurrido en la falta. Sólo se revisarán los vehículos que puedan estar transportando ilegalmente madera, drogas o armas, cuyo tráfico está terminantemente prohibido en tierras zapatistas. En cumplimiento a las demandas de las mujeres indígenas, la introducción comprobada de alcohol a las comunidades podrá ser sancionada con el decomiso del aguardiente y la multa al dueño del vehículo.[88]

Antes de continuar, vale anotar que el proyecto de la formación de las juntas no es nuevo para el EZLN, ni ha surgido *sólo* de la "maduración" de la reflexión indígena sobre la "autonomía". En realidad es la puesta en práctica de los planes revolucionarios del EZLN de la década de los ochenta, en los que, siguiendo el ejemplo de las guerrillas centroamericanas, se pensaba en organizar una suerte de "gobierno revolucionario" en las "zonas liberadas" durante el avance guerrillero hacia la toma del Estado, que, por un lado, asumiera funciones públicas administrativas, y, por el otro, lograra ordenar la vida social, política, económica y jurídica en dichas zonas.

En fin, en agosto de 2003 se fundaron, entonces, cinco Juntas de Buen Gobierno (JBG) allí donde el EZLN mantiene presencia:[89]

[88] Las citas han sido tomadas de la revista *Rebeldía*, núm. 10, agosto de 2003, pp. 18-22.

[89] Para información, si bien tendenciosa y a veces hasta fantástica, sobre las actividades, programas y problemas de las cinco Juntas de Buen Gobier-

1) "Hacia la Esperanza", cuyo Caracol-Madre de los Corazones del Mar de Nuestros Sueños se encuentra en La Realidad Trinidad (Las Margaritas);[90] *2)* "Corazón Céntrico de los Zapatistas delante del Mundo", con sede en el Caracol-Resistencia y Rebeldía por la Humanidad, en Oventic (San Andrés Larráinzar);[91] *3)* "Nueva Semilla que va a Producir", con sede en el Caracol que Habla para Todos, en Roberto Barrios (Palenque);[92] *4)* "Corazón del Arco Iris de la Esperanza", cuya sede se encuentra en el Caracol-Torbellino de Nuestras Palabras, en Morelia (Altamirano),[93] y *5)* "El Camino Futuro", que reside en el Caracol-Resistencia hacia un Nuevo Amanecer, en La Garrucha (Ocosingo).[94]

> [La JBG-Hacia la Esperanza] tiene a su cargo cuatro municipios autónomos: General Emiliano Zapata, Libertad de los Pueblos Mayas, San Pedro de Michoacán y Tierra y Libertad. Todos estos municipios componen la Junta de Buen Gobierno. Incluso aquí

no, consúltese Muñoz Ramírez, "Chiapas. La resistencia", suplemento de *La Jornada*, 19 de septiembre de 2004. También puede consultarse, igualmente con la reserva de la parcialidad y el anonimato, *El documento incómodo.* EZLN, *Caracoles y Juntas de Buen Gobierno. Artículos-Desmentidos-Respuestas*, Ediciones Pirata, San Cristóbal de Las Casas, México, 2004.

[90] Marez que gobierna San Pedro Michoacán (Las Margaritas), General Emiliano Zapata (Ocosingo), José María Morelos y Pavón (Marqués de Comillas), Tierra y Libertad (Las Margaritas, Trinitaria e Independencia) y La Libertad de los Pueblos Mayas (Ocosingo).

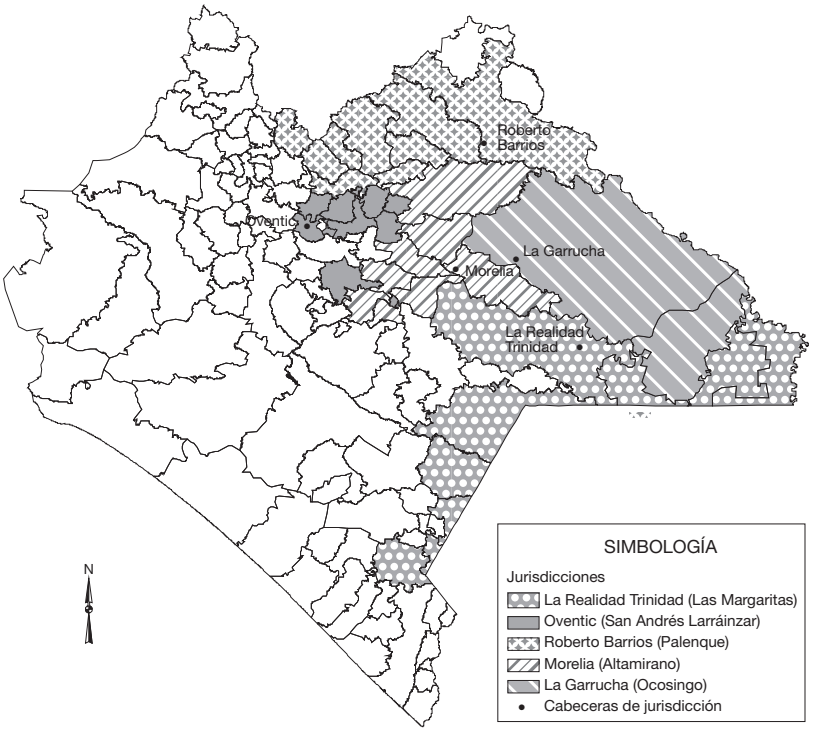
[91] Marez que gobierna San Andrés Sakam'chén de los Pobres (San Andrés Larráinzar), San Pedro Polo (Chenalhó), 16 de Febrero (San Juan Cancúc), San Juan de la Libertad (El Bosque), Santa Catarina (Pantelhó y Sitalá) San Juan Apóstol Cancúc (San Juan Cancúc) y Magdalena de la Paz (Chenalhó).

[92] Marez que gobierna Vicente Guerrero (Palenque), Del Trabajo (Palenque y Chilón), Francisco Villa (Huitiupán), Benito Juárez (Tila), La Montaña San José en Rebeldía (Tumbalá) y La Paz (Tumbalá).

[93] Marez que gobierna 17 de Noviembre (Altamirano), Vicente Guerrero (Altamirano), Miguel Hidalgo (Las Margaritas y Comitán), Lucio Cabañas (Oxchuc y Huixtán), Primero de Enero (Ocosingo), Ernesto Che Guevara (Ocosingo) y Olga Isabel (Chilón).

[94] Marez que gobierna Francisco Gómez, Francisco Villa, Ricardo Flores Magón y San Manuel (todos en Ocosingo).

Mapa 1. Ubicación geográfica de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno en los municipios constitucionales de Chiapas



al lado [en el Caracol] hay dos oficinas, la de Tierra y Libertad y San Pedro Michoacán y la de Libertad de los Pueblos Mayas y General Emiliano Zapata. Cada oficina se compone de dos consejos municipales. Así, por ejemplo, si algún trabajo que nos llegue es para el municipio Emiliano Zapata, la propuesta se lleva al consejo de su municipio. Como autoridades de la junta, tenemos reuniones generales de los cuatro municipios cada dos meses, en las que se reciben trabajos y se mandan trabajos a los municipios para el pueblo. Si hay algún caso urgente en algún municipio, se le trata lo más pronto posible, pues para eso están las oficinas permanentes del consejo. La junta es, entonces, la autoridad civil

> máxima de los zapatistas [entrevista con autoridades de la JBG-Hacia la Esperanza, 27 de diciembre de 2004].

Ocho en total son las personas que conforman el cuerpo de "autoridades" de la JBG-Hacia la Esperanza, entre las que se incluye una mujer. Todo Marez cuenta con dos "consejos", es decir, miembros del consejo municipal autónomo, como parte de las autoridades de la junta. Cada grupo asume el rol de autoridad por 15 días, y después cada uno de sus miembros regresa a su comunidad respectiva, siendo sustituido, con el fin de que pueda descansar y ocuparse de sus asuntos domésticos, por el otro grupo de cuatro "consejos" por un periodo igual de tiempo. El "cargo de autoridad" dura tres años, después de los cuales se buscarán nuevos "compañeros que hayan sido parte de los consejos municipales y que el pueblo los elige para formar parte de la junta".[95] En otras palabras, no hay una postulación individual al cargo. Los criterios de selección de un candidato que considera "el pueblo"[96] contemplan, en general, experiencia de servicio en el ámbito comunitario (por ejemplo, comisariado ejidal o responsable de comunidad) o supracomunitario (miembro del consejo municipal). Asimismo se consideran sus virtudes personales como inteligencia, capacidad de resolución de problemas y voluntad de trabajar en el municipio (dedicación). Por supuesto, la identificación convencida con el zapatismo es fundamental. Así, la persona propuesta por el pueblo es consultada para averiguar si está dispuesta a asumir la encomienda y servirle.

> Nosotros no tenemos ningún sueldo, estamos trabajando aquí conscientemente. El pueblo nos dijo: "ustedes van a ser nombrados por nosotros, van a trabajar en las oficinas, pero no van a te-

[95] Si, por motivos personales (por ejemplo porque se descuidan la familia y el trabajo en la propia tierra), alguna autoridad desea renunciar a su cargo antes de cumplirse el plazo de tres años, entonces se busca un nuevo candidato.

[96] Más abajo se observará que, en realidad, no es "el pueblo" el que designa a sus propias autoridades de la junta siguiendo el principio de "mandar obedeciendo".

> ner ningún sueldo. Si lo aceptas, entonces vas a realizar el trabajo". No tenemos ningún interés en que nos van a pagar, pero también el pueblo asume la responsabilidad de mantener a nuestras familias. Si yo tengo la necesidad de atender mi milpa, me apoya el pueblo; o si tengo necesidad de limpiar mi solar, también me apoya con el fin de que podamos trabajar para él. Y es que la situación económica está cabrona; para conseguir dinero está muy difícil. Te tienes que sacrificar un chingo. Claro que el pueblo te apoya, pero al regresar a mi pueblo no me llego a sentar sino que, si llego temprano, voy a hacer mi leña, a trabajar la milpa, a aprovechar el tiempo, porque después llega otra vez mi turno. Y si no llego a hacer algo, pues le va mal a mi familia. Por eso los compañeros autoridad de la junta se sacrifican un chingo para sobrevivir. No nos interesa mucho tener gran cantidad de dinero, sino lo único que nos importa es que tengamos el maíz, el frijol, el jabón para lavarse, para que los hijos estén bien, y quizás conseguir unos 100 pesos para comprar zapatos y ropa, pero con la misma producción del campo. Por eso los pueblos están organizándose para trabajar en colectivo, para poder mantener a sus familias [entrevista con autoridades de la JBG-Hacia la Esperanza, 27 de diciembre de 2004].

Ahora bien, la creación de las Juntas de Buen Gobierno supone un esfuerzo por reorganizar las bases de apoyo en una situación de crisis y desarticulación del neozapatismo. Esto implica dos cosas: *1)* la voluntad de llevar a cabo una estrategia política interna para cohesionar y coordinar al zapatismo regional con una autoridad civil común supracomunitaria con miras a mantener la "resistencia" de una manera más disciplinada, y *2)* la redefinición de las relaciones del zapatismo con comunidades, organizaciones campesinas y políticas y el gobierno del estado.

Con respecto al primer punto, con la construcción de las JBG se espera revertir los efectos más "desgastantes" de la resistencia, como la falta de recursos y de programas de desarrollo comunitario, cuya ausencia e insuficiencia, según sea el caso, ha generado procesos de tensión dentro del zapatismo y de deserción. Fungiendo como una instancia de coordinación y administración por arri-

ba de los Marez y las comunidades, la JBG buscaría, entonces, revertir las diferencias de beneficio y desarrollo entre las comunidades armadas rebeldes mediante una política equitativa de distribución e instrumentación de recursos y programas comunitarios, con el fin de acabar con las comunidades zapatistas de primera y segunda clases.

> Nuestros pueblos fueron viendo que se podían organizar mejor, que los proyectos se podían distribuir mejor y, así, mejore el trabajo de los municipios que encabeza la JBG. Anteriormente cada municipio trabajaba solo, pero con la creación de la junta comenzaron a caminar juntos representados por la JBG. Esto se hizo así para nivelar la cantidad de proyectos en los cuatro municipios; esto quiere decir que ningún municipio tenga más y otro tenga menos. Si San Pedro Michoacán tiene cinco proyectos, los otros tres municipios deben tener también cinco, así sea de salud, educación o comercio [entrevista con autoridades de la JBG-Hacia la Esperanza, 27 de diciembre de 2004].

Este proceso de racionalización administrativa requiere, por tanto, generar reglas comunes de operación de los consejos autónomos de los Marez para reducir tanto la discrecionalidad y la conflictividad en sus quehaceres gubernamentales y de los líderes zapatistas locales y regionales, como la corrupción y el favoritismo, dándole a las bases de apoyo la oportunidad de acceder, así, a una instancia superior de apelación y queja frente a las desviaciones y los abusos de las autoridades locales y del Consejo Autónomo. Lo anterior significa mayor control de la JBG sobre éstos y, en consecuencia, una centralización de poder en la JGB, la cual estaría, a su vez, supervisada por la Comandancia General y el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, como más adelante tendremos oportunidad de explicar.

En cuanto al segundo punto en cuestión, la redefinición de las relaciones del zapatismo mediante las juntas con los demás actores, grupos e instituciones implica una lucha hegemónica en torno a la capacidad del zapatismo de ordenar el conjunto de la vida social en "sus" territorios haciendo prevalecer sus intereses y espe-

rando lograr el reconocimiento de su autoridad y su legitimidad. La configuración de la vida social en la selva con la hegemonía zapatista conduce, entonces, a la construcción de un orden institucional rebelde basado en las Juntas de Buen Gobierno, que apuesta a sustituir la autoridad estatal y sus funciones gubernamentales. En efecto, la Junta de Buen Gobierno procura operar no sólo como un gobierno, sino, además, *como si* fuese un Estado que busca construir su autonomía dentro de lo que reclama como su "territorio".[97] De este modo, la suya es una *estrategia de formación estatal* cuyos signos más visibles son: *1)* la demarcación geográfica del "territorio zapatista" con mojones que indican al viajero "Está usted en territorio zapatista en rebeldía. Aquí manda el pueblo y el gobierno obedece" o "Bienvenido. Zona controlada. Junta de Buen Gobierno. Zona Selva Fronteriza", a partir, aproximadamente, del kilómetro 28 de la carretera Las Margaritas-San Quintín, después del ejido Tabasco. En este mismo sentido, a la entrada de las comunidades zapatistas se leen letreros como el siguiente: "San José del Río, poblado zapatista. Prohibido introducir bebidas alcohólicas, drogas y otros artículos ilícitos. Junta de Buen Gobierno".

[97] La utilización rigurosa del término "Estado" no tiene ningún fin político-partidista, como la de aquel sector de los críticos del zapatismo que rechaza la "autonomía indígena", porque temen que ésta derivará en la secesión indígena de la república. En realidad, por lo que hasta ahora ha sucedido en las zonas de influencia del zapatismo, no hay tal peligro, y dichas aprensiones, si de verdad son sinceras, carecen de fundamento. Entonces, el uso de dicho concepto resulta de la observación empírica de las prácticas políticas zapatistas, que no se reducen a meras acciones de (auto) gobierno. En un sentido no del todo disímil al aquí sugerido, Gemma van der Haar escribe en su artículo "Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica": "La autonomía zapatista surge como desafío al Estado mexicano. Es un proyecto político que rechaza la jurisdicción y el control del Estado y lo busca sustituir". En un tenor semejante, Araceli Burguete Cal y Mayor caracteriza dicha autonomía, en su texto "Desplazando al Estado: la política social zapatista", como "institucional" y "funcional" y como un proyecto que "[desplaza] al Estado, desconociéndolo e instaurando su propia jurisdicción, sobrepuesta a la estatal". Ambos trabajos se encuentran en el libro coordinado por Pérez Ruiz (2004). Las citas corresponden a las páginas 138 y 146, respectivamente.

2) Dentro del territorio "autónomo", su gobierno se arroga el poder soberano de dictar leyes, reglamentos y autorizaciones. Por ejemplo, con respecto a las primeras dos cuestiones, las "leyes revolucionarias" ordenan a la sociedad zapatista y a todo aquel que se encuentre en su territorio, mientras que los reglamentos regulan cuestiones como la prohibición del tráfico de madera, drogas y armas y el consumo de alcohol y estupefacientes. Con respecto a la "autorización", la JBG ejerce la facultad del reconocimiento oficial de la identidad de las personas (expedición de actas de nacimiento y cartillas de identidad, por ejemplo) y de los vehículos autorizados para transitar en tierras zapatistas (los autotransportes deben portar un engomado con la leyenda "Municipio Autónomo Rebelde Zapatista San Pedro Michoacán, Chiapas, México. Junta de Buen Gobierno, Zona Selva Fronteriza. Consejo Autónomo"). *3)* Asimismo, cobra impuestos ("el impuesto hermano") y distribuye su tesoro fiscal entre las comunidades y grupos zapatistas en forma de proyectos de desarrollo comunitario, muchos de ellos patrocinados financieramente por grupos solidarios de la sociedad civil y diferentes ONG. *4)* La junta opera como poder judicial al atraerse la facultad de juzgar y sancionar conflictos entre zapatistas y entre éstos y el resto de la sociedad selvática. Es interesante subrayar que en el "área de justicia", la junta no sólo resuelve litigios entre los zapatistas sino que incluso "personas privadas" acuden a ella para buscar solución a sus problemas (como el robo de vehículos o algún fraude que ha dañado el patrimonio familiar), que no necesariamente inmiscuye a algún zapatista, una vez que han comprobado la ineficiencia y el desinterés del ministerio público y las instancias jurídicas "constitucionales". En estos casos, la junta simplemente envía un oficio a las "autoridades constitucionales" correspondientes para informarles la situación e invitarlas a asumir su responsabilidad, pues en tales asuntos no tienen forma alguna de "ayudar" a los interesados. En el caso de pleitos entre zapatistas y éstos y no zapatistas, la práctica de la aplicación de justicia consiste en llegar a acuerdos (un "compromiso parejo") entre los afectados, tratando de ser imparciales y hacer "entender" su "veredicto" al demandante y al demandado.

> Son las cuatro autoridades las que hablan entre sí y con los demás involucrados para tomar una decisión. Nos juntamos, vemos el caso y lo analizamos, y los cuatro decidimos quién tiene el error [es responsable o cometió alguna infracción]. Lo que tratamos de hacer es convencer a las personas para que entren en razón y entiendan cómo se originó el problema. Se les explica, pues, para que queden conformes con la decisión que tome la junta. De esta manera se desatan los problemas muy concretos. Siempre tienes que buscar alternativas para que el problema se enfríe y se solucione de la mejor manera. Así, no siempre se sanciona con dinero o con cárcel; muchas veces el castigo es en días de trabajo en beneficio de la comunidad para que saquen provecho todos [entrevista con autoridades de la JBG-Hacia la Esperanza, 27 de diciembre de 2004].[98]

5) Por último, la junta, como su nombre lo indica, ejerce las tareas ejecutivas y administrativas de gobierno civil de la población zapatista. "La junta ve los problemas de las comunidades zapatistas, recibe gente de la ciudad, de los otros países, campamentistas y todo aquel que quiere saber de nosotros. Todas estas cosas las dividimos en diferentes áreas [de gobierno:] agraria, justicia, comercio, educación, salud y proyectos" (entrevista con autoridades de la JBG-Hacia la Esperanza, 27 de diciembre de 2004).[99] Con

[98] Por su carácter novedoso, aún no tenemos análisis científicos completos sobre las prácticas de justicia de las JBG. Por el momento puede consultarse la ponencia de Gemma van der Haar acerca de este aspecto en la JBG-Corazón del Arco Iris de la Esperanza con sede en la comunidad de Morelia, municipio de Altamirano, presentada en el seminario Analizando los Caracoles, organizado por el CIESAS-D.F. el 12 de noviembre de 2004.

[99] Además de las mencionadas, también existen las áreas de regulación del tránsito local, infraestructura comunitaria y regional, cultura y recreación (sobre el aspecto cultural del zapatismo, en particular artístico, consúltese Mier y Terán Giménez Cacho, 2004, pp. 139-145). Desde su fundación, la Junta de Buen Gobierno Hacia la Esperanza, realiza reuniones regionales en las que se nombran comisiones de trabajos autónomas, encargadas de la expedición de actas de nacimiento, credenciales de identificación, así como de la realización de proyectos de agua potable y de tránsito vehicular. Con

respecto a este último punto, es conveniente ilustrar la práctica de gobierno de la junta. En realidad, su capacidad operativa de administración e instrumentación de políticas de desarrollo comunitario y regional alcanza sólo dentro del radio de acción que le permite el acceso a recursos materiales, simbólicos y humanos puestos a su disposición por grupos solidarios pro zapatistas.

> Si una persona o una organización trae un proyecto de educación, por ejemplo, se manda a los municipios y el pueblo decide si lo acepta. Porque de lo que se trata es de comprometerse a trabajar el proyecto: tanto los que lo proponen como el pueblo que lo recibe. Una vez que se han analizado sus beneficios y cómo se le va a hacer para realizarlo, se acepta, entonces, la propuesta de apoyar un proyecto de ONG's. Pero primero la ONG tiene que venir a la junta, porque no puede pasar directamente a la comunidad. Antes así se hacía, pero había comunidades que tenían muchos proyectos y otras que no tenían. Así el pueblo se fue dando cuenta de la necesidad de crear una junta para que todo se fuera normalizando y regulando. Nuestro pueblo tiene muchas necesidades, por eso no hemos rechazado, hasta ahora, ningún proyecto. El pueblo sabe la importancia de la educación y la salud, y si alguien trae un proyecto que es en beneficio para todos, no podemos decir que no lo queremos. Los aceptamos siempre y cuando no dependan del gobierno. Del gobierno no aceptamos nada; pero si la ONG es independiente, con mucho gusto la atendemos y apoyamos su proyecto. Hasta ahora vienen proyectos de organizaciones solidarias y de algunos colectivos de otros países que recolectan dinero y apoyan un hospital, como en San José del Río, o la educación. Así, pues, cuando llega un proyecto, lo damos al municipio que le toca, y éste lo elabora con las autori-

respecto al último proyecto, la junta convocó en 2004 a transportistas particulares, organizaciones campesinas e instituciones presentes en la región para colaborar en el mantenimiento del tramo de terracería que va de la comunidad Vicente Guerrero a San Quintín. Para los pocos que aceptaron la convocatoria zapatista, el IMSS puso a disposición del proyecto la maquinaria con la que cuenta en las instalaciones del hospital a su cargo en Guadalupe Tepeyac.

> dades locales en consulta con el pueblo. Por ejemplo, el pueblo acepta un proyecto de compra y venta de maíz y decide que las ganancias sirvan para los gastos de nuestros promotores de salud y educación y los trabajadores que tenga la comunidad. Así sabemos que el pueblo es el que mandó el proyecto y nosotros simplemente los apoyamos. Si falla el proyecto, pues todos somos responsables [entrevista con autoridades de la JBG-Hacia la Esperanza, 27 de diciembre de 2004].

En fin, en el tipo de funciones y tareas que ejerce la JBG se puede apreciar gran centralización del poder, es decir, la ausencia de una división de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, que facilitaría un control independiente de los poderes por medio de contrapesos.

La Junta de Buen Gobierno y su relación con las comunidades armadas rebeldes y los otros actores en las cañadas tojolabales

Estancamiento progresivo.
Martin WALSER

La Junta de Buen Gobierno Hacia la Esperanza, con sede en La Realidad Trinidad, sería, al menos desde agosto de 2003, la autoridad civil máxima reconocida por los zapatistas, a la cual éstos se dirigen para solicitar proyectos, recibir orientaciones políticas, poner quejas y resolver problemas de toda índole. Pero también las comunidades y organizaciones no zapatistas asentadas y operantes en la geografía de los Marez dentro de su jurisdicción entablan diferentes tipos de relaciones con ella. Y aunque los otros actores, en términos generales, no reconocen la pretensión de autoridad y legitimidad de la junta para gobernar a todo aquel que se encuentre en el "territorio rebelde", su sola presencia física en este espacio social conlleva *nolen volens* una serie de relaciones y conflictos, cuyas formas y dinámicas estarían determinadas, principalmente, por la *posición geográfica* que ocupan los no zapatistas dentro del perímetro de "influencia y control real" de ese territorio y por su pro-

pio grado de *autonomía y capacidad de organización* frente al zapatismo. Así, entre más distantemente se ubican del centro de dicho perímetro, más pacíficas y casi inexistentes son las relaciones y los contactos entre los involucrados, y viceversa: entre más cercanos estén al núcleo zapatista, aumentan las fricciones, confrontaciones y la necesidad de negociación.

Haciendo uso de los escasos datos a nuestra disposición,[100] podemos apuntar algunas observaciones y realizar un análisis del conjunto de relaciones entre la Junta de Buen Gobierno y *1)* la población zapatista, *2)* los "disidentes" dentro de las comunidades armadas rebeldes, *3)* las comunidades no zapatistas, *4)* las organizaciones campesinas y *5)* los gobiernos municipal, estatal y federal.

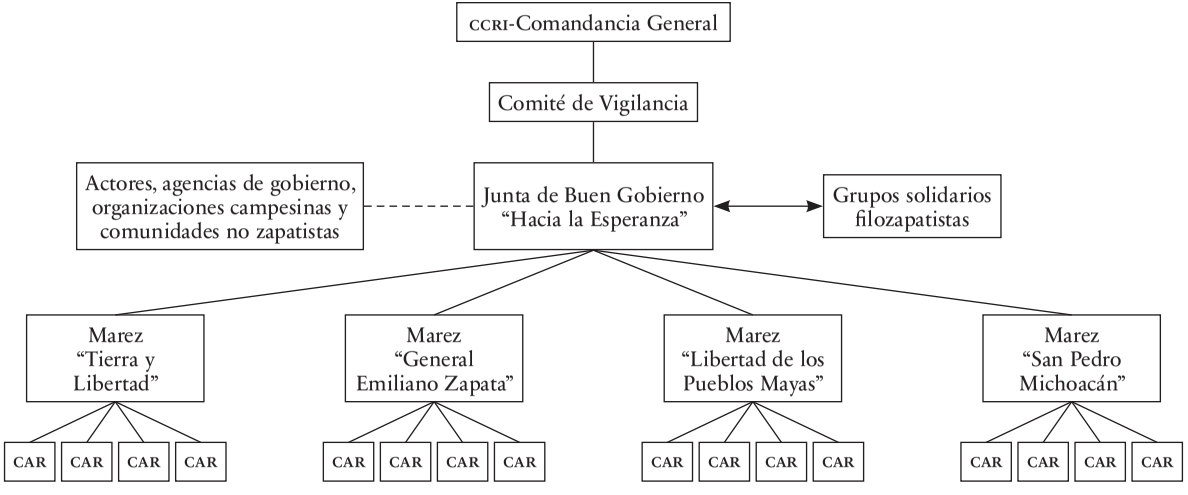
Las "autoridades" de la junta son rotadas con frecuencia, con el objetivo explícito de democratizar el poder mediante su ejercicio, por cada vez más miembros del zapatismo, quienes así aprenderán a gobernar y evitar la corrupción y la formación de élites especializadas en los asuntos gubernamentales.[101] Sin embargo, tal proceso desemboca en un doble callejón sin salida: por un lado, la ineficiencia en la administración gubernamental ante la falta de continuidad de proyectos y de autoridades que les den seguimiento responsable y cabal. Muchos de estos problemas tienen su origen en la novedad de la experiencia de autogestión. En este sentido, las mismas "autoridades" reconocen, entre sus mayores dificultades, el

> no atender a las personas rápido, porque tenemos mucho trabajo. Así, la gente se desespera. Nos da mucha pena, pero la verdad es que estamos muy ocupados. Nosotros hacemos autocrítica porque muchas veces le hemos quedado mal a nuestros compañe-

[100] Aunque en el anuncio de la creación de los Caracoles y las juntas se les presentaba como "puertas y ventanas" para que los de "afuera" pudieran entrar a conocer el zapatismo, y los campesinos rebeldes tuvieran la oportunidad de mirar, desde allí, el mundo, lo cierto es que dicha promesa no se ha hecho realidad para los científicos que desean estudiar los procesos sociales que acaecen en las tierras zapatistas. Al contrario, desde su fundación se ha vuelto más difícil realizar *in situ* investigaciones sociales.

[101] *Cfr.* comunicados del subcomandante Marcos de agosto de 2004.

Gráfica 4. La Junta de Buen Gobierno en las cañadas tojolabales



Marez: Municipio Autónomo Rebelde Zapatista
CAR: Comunidad Armada Rebelde

> ros. A veces también nos cuesta elaborar rápido un documento. Cuando empezamos nos sacamos de onda, porque nadie ha trabajado en una oficina o con una computadora, ni ha dado entrevistas, y, por eso, nos aislábamos; pero poco a poco fuimos agarrando confianza y conocimiento, por lo que en este año y tres meses que llevamos trabajando son menos las dificultades [entrevista con autoridades de la JBG-Hacia la Esperanza, 27 de diciembre de 2004].

Sin embargo, el problema de la eficiencia gubernamental no es minúsculo, sobre todo cuando está referido a la promoción del desarrollo comunitario. En efecto, si entendiéramos el intento zapatista de formación estatal en "sus" territorios como un proyecto autogestivo de un actor colectivo de la sociedad civil para fundamentar y ampliar su autonomía,[102] podríamos detectar, de inmediato, la ausencia de un elemento esencial para tales fines: la evidente carencia de recursos económicos para financiar un proyecto de tal magnitud.[103] Los recursos económicos, simbólicos y humanos con los que cuenta el zapatismo por medio del apoyo de las redes de solidaridad pro zapatista son, a todas luces, insuficientes, no sólo para atender las necesidades y demandas de *toda* la población en los territorios dentro de su supuesta jurisdicción, sino hasta para satisfacer *sólo* las exigencias de las bases zapatistas, para las cuales cada vez es más difícil mantener la "rebeldía", como lo demuestran las constantes deserciones individuales y colectivas del movimiento. (Véase más adelante el cuadro 1, de finanzas de las diferentes juntas después de un año de trabajo.)

[102] En una ponencia sobre el tema, Alejandro Cerda denomina el proyecto autonómico del EZLN como "exigencia y práctica de autogobierno" o "resistencia autogestiva". Trabajo presentado en el seminario Analizando los Caracoles, organizado por el CIESAS-D.F. el 12 de noviembre de 2004.

[103] En las sociedades modernas, una condición de posibilidad de existencia de la "sociedad civil" es, sin duda, el marco institucional legal, económico y político ofrecido por el Estado a los diferentes grupos, actores y asociaciones de dicha sociedad para el despliegue de sus actividades. Para el tema, consúltese Cohen y Arato (2001).

> Las mismas comunidades se muestran críticas, pero también satisfechas con nuestro trabajo. Algunos nos dicen que hemos trabajado bien, y otros nos comentan que los trabajos que estamos organizando no se mueven y no saben si es por nuestra culpa o son los municipios los que no están cumpliendo. Estamos, pues, vigilados por el pueblo, por eso sentimos esa responsabilidad de que tenemos que cumplirle, que no podemos defraudarlo; porque, si el pueblo nos eligió, es porque nos tiene confianza [entrevista con autoridades de la JBG-Hacia la Esperanza, 27 de diciembre de 2004].

Con todo su mejor ánimo y voluntad, la junta es *todavía* incapaz de realizar sus tareas gubernamentales y de ofrecer alternativas de desarrollo comunitario a los zapatistas. Es sintomático el hecho de la falta de proyectos económicos viables y realistas que palien las consecuencias materiales más graves de la política de resistencia y ofrezcan oportunidades de desarrollo a las bases rebeldes, como la misma junta se ve forzada a reconocer. "En el área de comercio [de la junta] estamos buscando algún mercado para vender mejor la producción, a precio justo, ya sea para el café, el maíz o el frijol; pero todavía no hemos logrado encontrarlo" (entrevista con autoridades de la JBG-Hacia la Esperanza, 27 de diciembre de 2004). El caso es que las bases de apoyo aún siguen esperando que la comandancia o la junta den respuesta a su reclamo de mejores niveles de vida mediante la autogestión:

> La verdad es que todavía no hay un proyecto económico que nos beneficie. Es algo que a nosotros [como comunidad] no nos toca planear, pues es para todos los compas [zapatistas]. Estamos esperando que los compañeros del Caracol lo resuelvan y nos digan qué vamos a hacer [entrevista colectiva en San José Nueva Esperanza, 28 de enero de 2004].

El otro aspecto de dicho callejón es el socavamiento del poder democrático que, al fragmentarse con tal sistema de turnos, implicaría de nuevo el predominio de la comandancia y las estructuras de autoridad militar sobre las bases y sus autoridades civiles. A pesar de lo que afirma la retórica de las autoridades de la junta

Cuadro 1. Reporte financiero de las Juntas de Buen Gobierno (2004), en pesos*

JBG	*Ingresos anuales*	*Egresos anuales*
Roberto Barrios	1 600 000	1 000 000
Morelia	1 050 000	900 000
La Garrucha	600 000	300 000
Oventic	4 500 000	3 500 000
Realidad	5 000 000	4 000 000

Fuente: Reporte de la situación financiera de las JBG dado a conocer por el subcomandante Marcos en agosto de 2004.

* Así presentó el subcomadante las "cuentas" de las juntas: "En conjunto, las cinco Juntas de Buen Gobierno que funcionan en territorio zapatista reportan ingresos por casi 12 millones y medio de pesos, egresos por cerca de 10 millones y un saldo que anda alrededor de los dos y medio millones. Hay diferencias apreciables en las cuentas manejadas por las JBG en cada caso. Esto es así porque algunas reportan todo el dinero del que tuvieron conocimiento, es decir, incluyen en la cuenta lo que recibieron directamente y lo que recibieron los municipios autónomos rebeldes zapatistas (Marez) con la aprobación de la Junta de Buen Gobierno. Otras juntas sólo reportan lo que manejaron directamente, sin incluir lo que recibieron los Marez. Hay también diferencias apreciables en el ingreso económico de las JBG, en algunos casos se debe a que hay juntas (como la de Los Altos y la de Selva Fronteriza) que cubren un territorio muy grande; en otros, porque sus sedes son más conocidas por las 'sociedades civiles' (Oventic y La Realidad), y en algunos más, porque la diferencia de desarrollo organizativo entre las zonas es aún muy marcada" (agosto de 2004).

con respecto a la elección popular de sus miembros, en realidad ellas son designadas por el CCRI-regional y el CCRI-Comandancia General. Es verdad que las autoridades de la junta surgen de entre los miembros de los consejos autónomos de los Marez; lo que no se dice es que mandos militares del EZLN, especialmente comandantes y mayores, fungen como "presidentes" de los municipios, y que oficiales con rangos menores, asumen las funciones de "mandos militares" de los mismos municipios o de "representantes" y "responsables" regionales. Entonces, un *petit comité* de la comandancia y el CCRI-regional designa, primero, quién será nombrado como autoridad de la junta y, después, se lo propone "al pueblo" o, mejor dicho, a las bases de apoyo para que lo ratifiquen.

De hecho, existe un órgano paralelo a la junta, no reconocido oficialmente, denominado "Comité de Vigilancia" conformado por miembros del CCRI-regional, que, en realidad, toman las decisiones políticas más importantes en los asuntos de gobierno y son los que autorizan solicitudes y proyectos antes de que éstos pasen a las autoridades formales propias.[104] En este sentido, el proyecto de las juntas implica sólo parcialmente una desmilitarización del zapatismo, pero ello no significa reintegrar el poder a las bases de apoyo de manera que se desmantelen las estructuras jerárquicas de mando y dominación que se construyeron con la formación de la comunidad armada rebelde. En efecto, ante el fracaso de la estrategia militar y la necesidad de buscar alternativas políticas que no pasaran a través de una vinculación con el sistema político nacional, es la misma Comandancia General la que define y controla el proceso de reorganización del zapatismo mediante la creación de *instituciones paraestatales* en sus zonas de influencia, sin que ello suponga asumir directa y públicamente la responsabilidad de sus éxitos o fracasos, pues habría que imputar los resultados de sus quehaceres y omisiones a las autoridades respectivas. De esta manera, la comandancia estaría amparándose ante cualquier crítica de las bases o del exterior eludiendo la presión que podría ejercerse en su contra, como cuando los consejos autónomos de los Marez le reclamaban, antes de 2004, recursos y orientaciones políticas para proceder, sin que la comandancia tuviera la capacidad de atender las demandas múltiples de las que era destinataria. Lo anterior había generado entre los consejos autónomos una sensación de desamparo que se tradujo en líneas de acción propias y desarticuladas, caóticas y conflictivas, que desgastaban internamente al zapatismo y lo confrontaban con los otros actores no zapatistas en las regiones correspondientes. La creación de las juntas debería, presumiblemente, poner orden en esta situación.

[104] La información sobre el origen militar de las autoridades de los Marez y la jnta, así como la dinámica de designación de las autoridades, me fue proporcionada, en comunicación personal, por un ex oficial zapatista de la región tojolabal. La existencia del Comité de Vigilancia la confirmé, además, con la ponencia de Melissa Forbis, en el seminario Analizando los Caracoles, organizado por el CIESAS-D.F. el 12 de noviembre de 2004.

2) El caso de mayor cercanía geográfica y menor autonomía frente al zapatismo, en general, y la junta, en particular, es, por supuesto, el de los "disidentes", tanto los parias sociales como los opositores, en las comunidades armadas rebeldes, pues su existencia individual y colectiva es definida en un conflicto cotidiano de resistencia y contestación a las exigencias y hegemonía zapatistas. En efecto, la junta interviene constantemente en la vida diaria de este sector social mediante el control y la supervisión de sus actividades, que inevitablemente tienen que reportar para justificarlas y obtener, en su caso, la autorización de la junta para llevarlas a cabo.

> No podemos recibir visitas [sin antes] comunicar al Consejo de la Presidencia Autónoma, y de allí lo pasan a la Junta de Buen Gobierno [que al final autoriza o no] el permiso. Si nosotros queremos hacer un trabajo de lo que está controlado, hay que pedirle permiso [a la junta], por ejemplo, cuando queremos hacer una reunión [en la comunidad] con los que ya no son [zapatistas]. Si dicen que sí, pues sí [lo hacemos]; si dicen que no, ya no lo hacemos. No nos dejan recibir apoyo del gobierno, por ejemplo luz solar [celdas solares para generar energía eléctrica] o manguera [para entubar el agua de los arroyos y llevarla a la casa], aunque les preguntamos antes de hacer la gestión. No dan chance de recibir [el apoyo], nos lo prohíben.[105] Además, la Junta de Buen Gobierno se mete con los que no son de allí [es decir, zapatistas] y [nos dan] unos castigos más fuertes [que a los zapatistas] [entrevista con ex zapatistas de La Realidad, 2 de julio de 2004].

[105] En realidad, la prohibición de la JBG de gestionar y recibir recursos públicos sólo es eficaz en cuanto a la introducción de infraestructura comunitaria y la construcción o el mantenimiento de viviendas, es decir, el tipo de programas y recursos públicos que suponen la introducción del material de construcción por medio de funcionarios y empleados públicos. Cuando se da el caso, los zapatistas les impiden la entrada a "su" comunidad. En cambio, cuando el programa gubernamental, por ejemplo Oportunidades o Procampo, se aplica mediante la entrega directa y personal de los recursos a los peticionarios, la junta no puede controlar este procedimiento, porque tiene lugar fuera de la selva.

3) La dinámica de la figuración de conflicto entre la junta y las comunidades no zapatistas en "territorio rebelde" es distinta a la anterior, pues la capacidad de imposición y control de ésta es limitada. Como enseguida veremos, en esta relación es fundamental la ubicación geográfica de la comunidad para entender la especificidad de la relación. Aunque no se reconoce la legitimidad de la autoridad de la junta, por prudencia política se busca entablar relaciones respetuosas para evitar malentendidos, reclamos o confrontaciones, que dificulten la convivencia entre los diferentes bandos políticos. Justo esta prudencia lleva a las comunidades y, como adelante también se abundará, a las organizaciones campesinas a tolerar cierto grado de arbitrariedad por parte de los zapatistas, por ejemplo al informarles sobre sus reuniones o al aceptar con resignación la prohibición de la instrumentación de algún programa gubernamental o algún proyecto de infraestructura regional. El caso de Nuevo Momón es ilustrativo de la situación de una comunidad situada en la periferia de la Junta Hacia la Esperanza, cuya población mayoritaria pertenece tanto a la Unión de Ejidos de la Selva como a la CIOAC, y que contaba, hasta hace un par de años, con un grupúsculo zapatista: "[la Junta de Buen Gobierno] no tiene ninguna repercusión para la comunidad; ése es un asunto que sólo llevan a cabo ellos [los zapatistas] y no es para otras personas" (entrevista colectiva, Nuevo Momón, 11 de julio de 2004). En cambio, para Santa Lucía, comunidad con fuerte presencia evangélica afiliada a la Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales (OPET) y más cercana al radio de influencia real de la junta, las condiciones para negociar su relación con esta última son otras que las de Nuevo Momón, aunque siempre con mayor autonomía que en el segundo caso de nuestra tipología:

> Con el municipio autónomo no tenemos contacto, ni tenemos nada en su contra ni ellos contra nosotros; aunque cuando algo organizamos en la comunidad los de la OPET, se habla con las autoridades [de la junta]. Entonces ellos piden indicar cuál es la finalidad de la reunión. Así, se hace de su conocimiento lo que se pretende, porque siempre que se va empezar algo nuevo allá [en las comunidades dentro de la zona de influencia zapatista], hay

> que avisarles. [De esta manera], no tenemos ningún problema. No les pedimos permiso sino que les informamos para que ellos no piensen que el gobierno está mandando otro estilo de trabajo bajo el agua. Nuestra gente ya está desligada [del zapatismo], pero están condicionados por ellos a que no salgan de la influencia zapatista, porque tienen que estar controlados todavía. [En efecto], no tienen la libertad de hacer todo lo que ellos quieren. Por eso, sólo pueden recibir los compañeros [de la OPET] los proyectos [gubernamentales] que son aprobados por ellos [los zapatistas]. Por ejemplo, el gobierno municipal anterior [1997-2000] quiso meter camino, [pero los zapatistas] detuvieron y quemaron la máquina. Ya nosotros les dijimos a los compañeros de la OPET que vayan y pregunten [a la junta] qué avance hay, si permiten que gestionemos el camino hacia Santa Lucía. [Las autoridades de la junta les respondieron]: "miren, compañeros, ¡qué bueno que vienen a preguntar!, pero espérennos, pues ahorita definitivamente no [se puede construir el camino]". Por eso, no tiene caso empezar el camino si lo van a parar [entrevista con Antonio Alfaro, pastor evangélico y líder fundador de la OPET, 1 de julio de 2004].

4) A diferencia de la ubicación geográfica en el caso de las comunidades selváticas, en el de las organizaciones campesinas importa analizar su relación con la junta zapatista a la luz de su grado de autonomía y capacidad de autoorganización, pues sus bases sociales se encuentran distribuidas en el mismo territorio que el zapatismo reclama como "suyo". En principio, en sí es revelador el hecho de que, tras un año de existencia y trabajo, lo que impera entre las organizaciones es la falta de información y el desconocimiento de qué son y qué funciones tienen dichas juntas.

> Pensamos de que tal vez sería bueno tener una plática, porque necesitaríamos conocer cómo es la política de la Junta de Buen Gobierno para apoyar al pueblo. Entonces, cuando uno no está bien enterado, bien informado, no puede decir uno que sí o que no [al proyecto de la junta] [entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 30 de junio de 2004].

La iniciativa zapatista ha originado una confrontación en la que lo disputado es la hegemonía sobre el territorio y su población. En efecto, organizaciones campesinas como la CIOAC cuestionan la misma idea de "territorio zapatista" y, en consecuencia, la legitimidad de la autoridad de la Junta de Buen Gobierno y sus pretensiones hegemónicas.

> La verdad es que nosotros tenemos presencia en todos lados del municipio de Las Margaritas. Tenemos gente hasta en las comunidades zapatistas, así como hay gente de otras organizaciones como la Unión de Ejidos de la Selva [en el territorio y comunidades zapatistas]. Nosotros no nos hemos dejado con la cosa de que "éste" es "su" territorio; no les estamos haciendo caso, porque tenemos más presencia en la región que ellos [entrevista con Miguel Ángel Vásquez Hernández, líder de la CIOAC, Las Margaritas, 16 de enero de 2004].

En este sentido, "pedir permiso" o "informar" a las Juntas sobre actividades o la realización de proyectos de organizaciones campesinas y comunidades no zapatistas dentro del "municipio autónomo", se entiende como una manera de verse obligados a "reconocer" como legítima su autoridad y, por tanto, aceptar sus acciones y políticas, a lo cual se niegan terminantemente:

> Cuando surge un problema [con un cioaquero] en una comunidad, digamos en Tabasco o Buena Vista Pachán, donde tienen [los zapatistas] dos o tres gentes, a veces manda su Consejo Autónomo una invitación para que vaya esa persona [de la CIOAC] a arreglar el problema al Consejo Autónomo; pero nosotros no hacemos caso [al requerimiento zapatista] [entrevista con Viviano Cruz Álvarez, miembro de la CIOAC, Las Margaritas, 16 de enero de 2004].

En este sentido, que la OPEZ mantenga informada a la junta de sus actividades, mientras que la CIOAC se niega a hacerlo, sólo se explica por la fuerza y la influencia de ambas organizaciones en la región, es decir, por su autonomía y su capacidad de desafiar a los zapatistas.

Ahora bien, al no ser reconocida la autoridad de la junta se crean las condiciones de un contexto de interacción potencialmente conflictivo, porque como los zapatistas a su vez repudian a las "autoridades constitucionales" no existe una tercera instancia aceptada por los contendientes que medie y dirima sus querellas. De tal suerte, el único modo que queda para la resolución de conflictos es la negociación y el arreglo, cuya validez no trasciende más allá del pleito en cuestión y que, por tanto, son recursos insuficientes para crear una suerte de jurisprudencia con precedentes y afianzar la institucionalidad deseada por los zapatistas para su junta. En términos más sociológicos, cuando surge el conflicto social no existen entre los zapatistas y sus oponentes expectativas generalizadas de comportamiento, por lo que la interacción se caracteriza por la contingencia. Y si bien esta última podría controlarse, de situación en situación, mediante el "acuerdo" —la forma clásica de fomentar compromisos consensuadamente entre los habitantes de la selva—, las exigencias e imposiciones de los zapatistas ante los demás grupos y actores de la región son tantas y tan altas que el "acuerdo" no podría lograr la vinculación permanente entre las partes para mantener una convivencia pacífica.[106]

El proyecto de la fundación de las Juntas de Buen Gobierno ha sido una jugada política zapatista que ha sorprendido al conjunto de habitantes y organizaciones campesinas y sociales que operan en la selva. Por esta razón, ante la novedad, la relación entre las organizaciones y la junta ha estado marcada, hasta ahora, por un proceso de aprendizaje mutuo no siempre exento de conflictos. Así puede entenderse la "lucha de fuerzas" que sostuvieron, durante ese proceso de aprendizaje colectivo, la CIOAC y los zapatistas en el caso de los secuestros y encarcelamientos mutuos en 2003. En efecto, entre el 2 de septiembre y el 12 de octubre, las bases de apoyo de La Realidad Trinidad mantuvieron reteni-

[106] "Nosotros vemos muy mal que los zapatistas hayan parado la carretera [Las Margaritas-San Quintín], porque estamos interesados en que llegue la carretera y las comunidades estén comunicadas, porque la lucha es para que haya mejoramiento y desarrollo de las comunidades" (entrevista con Miguel Ángel Vásquez Hernández, líder de la CIOAC, Las Margaritas, 16 de enero de 2004).

do a Armín Morales Jiménez, socio de la CIOAC histórica, como sanción por la venta de una camioneta que no era de su propiedad. El 9 de septiembre de 2003 la fracción "oficial" de la CIOAC, por su parte, secuestró durante nueve días a dos miembros de las bases de apoyo del EZLN y también a trabajadores del municipio autónomo San Pedro de Michoacán, a quienes despojaron de un vehículo propiedad de la Junta de Buen Gobierno. Al mismo tiempo, secuestraron a cinco miembros de la CIOAC "independiente", aunque fueron liberados días antes.[107] Entre tanto, las autoridades autónomas habían decidido, tras un acuerdo con los interesados en el Caracol de La Realidad, que Armín Morales pagara al señor Rigoberto (miembro de la CIOAC independiente) 80 000 pesos por el camión. Para los "oficiales" este castigo se trataba de una cuota de guerra y una sanción por abandonar al EZLN. Los "oficiales" liberaron entonces a los dos zapatistas secuestrados pero retuvieron el vehículo de la Junta de Buen Gobierno, para obligar al EZLN a intercambiarlo por el miembro de su organización. Ante la amenaza de violencia entre los dos grupos, el gobierno del estado decidió mediar en el conflicto, y pagó un rescate de 60 000 pesos y entregó una camioneta a los zapatistas como lo exigía la junta.

Ilustremos esta situación con otro ejemplo. El 24 de noviembre de 2005 en los linderos del ejido Lucha Campesina, del municipio de Las Margaritas, fueron asesinados al menos cuatro militantes de la CIOAC histórica y lesionado, además, un número indeterminado de personas, mujeres y niños entre ellas, por "presuntos zapatistas". La razón fue la disputa de dos predios, La Estación y Los Pinos, que habían sido "recuperados" o "invadidos" (según el punto de vista) en 1994 en operación conjunta de la CIOAC y el EZLN tras el levantamiento armado. Casi la totalidad de la población de este ejido formó parte de las bases de apoyo zapatistas hasta el año 2000. Después de su ruptura con los rebeldes, una parte, la mayoritaria, se reintegró a la CIOAC, y la otra se alió al PRI. En todo caso, la posesión de aquellos terrenos se convirtió en la man-

[107] Véase el apartado "El contacto entre el EZLN y las organizaciones y comunidades tojolabales" en el capítulo anterior.

zana de la discordia una vez que la CIOAC decidió, a principios de 2003, gestionar la regularización de los mismos en favor de sus asociados. En consecuencia, los priistas, que ya habían cercado la parte del predio que les "correspondía", se inconformaron con la gestión de la CIOAC. En este contexto sucedió el ajusticiamiento. El secretario regional de la CIOAC, Miguel Ángel Vázquez Hernández, exigió entonces la intervención de las autoridades de la federación y el estado para esclarecer los hechos, fincar responsabilidades y castigar a los culpables, porque "nadie puede hacer justicia por su propia mano aun cuando éstos pertenezcan a grupos rebeldes" (16 de enero de 2004).

Fuera de estos dos casos extraordinarios, se puede afirmar con cierta seguridad que, hasta ahora, las relaciones entre la junta y las organizaciones campesinas se han caracterizado por el "respeto" de sus autonomías, una suerte de acuerdo de no entrometerse en la vida de las demás —respeto que, entre otras razones menos estratégicas, nace de la conciencia de que todos los involucrados han pertenecido, en diferentes momentos, a los mismos proyectos de lucha social—.

> La Unión de Ejidos de la Selva tiene cuatro comunidades que están dentro de los municipios autónomos zapatistas: Cruz del Rosario, el Edén, Ojo de Agua y San Francisco el Naranjo. Como organización, hemos tenido el contacto [con los zapatistas y las juntas] para pedir el respeto a ambas partes. Por eso, las comunidades que están dentro del territorio zapatista han tenido la oportunidad de que no les han prohibido ninguna cosa. Lo importante es que ellos salen libres a las reuniones y trabajan con el resto de la organización. Pero también es cierto que a los compañeros en las comunidades más adentro de la selva, [los zapatistas] les piden algún apoyo [impuesto]. [En cambio], a nuestra comunidad [Cruz del Rosario,] aunque está en el territorio autónomo, no se le presiona. Nosotros pertenecemos al municipio de Las Margaritas y estamos libres, por eso las autoridades autónomas no intervienen con nosotros. La cuestión es que los zapatistas [sostienen] que la junta es para todos, pero el caso es que no todos aceptan estar dentro [de la jurisdicción] de la Junta de

> Buen Gobierno. [Ahora bien], como organización [campesina] no nos afecta [la existencia de la junta], pero sí para los trabajos dentro de las comunidades, porque estamos divididos. Es decir, cuando hay beneficios que necesitamos como comunidad, nos cuesta más organizarnos y entendernos, porque cada grupo [político] piensa de diferente manera, y no podemos impulsar un solo proyecto [porque los zapatistas tienen su orden a seguir y no cooperan en las gestiones de proyectos del gobierno]. Nosotros hemos pensado que cuando se trata [de un beneficio para] la comunidad, nos debemos sentir como una sola comunidad para trabajar sin problemas sin importar dónde estés [políticamente] [entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 30 de junio de 2004].

5) Por último, hay que considerar la presencia y acción del gobierno y sus funcionarios públicos en la descripción de las relaciones de la junta zapatista. Lo que caracteriza esta figuración es la paradoja de la inexistencia "oficial" de relaciones entre ambas, resultado de la política de los gobiernos estatal y federal de evitar confrontaciones con el zapatismo, reconociéndole *de facto* su autonomía territorial y, en consecuencia, su forma y sus acciones de gobierno. Esto ocasiona, por un lado, la ausencia del Estado de derecho en esta región (que ciertamente no ha tenido mucha presencia y eficacia en los últimos 60 años), desamparando, con ello, a personas y comunidades que se ven en manos de una autoridad que no reconocen y que puede proceder arbitrariamente sin que nadie proteja sus derechos. Por el otro, el gobierno se desentiende o se ve impedido para asumir sus responsabilidades de promoción de desarrollo comunitario y regional (que tampoco ha asumido con seriedad durante el mismo periodo). Todo ello genera inconformidad entre la población de las cañadas tojolabales que gestiona proyectos cuya instrumentación es obstruida por la política de resistencia de la junta zapatista.

> [Los grupos no zapatistas] no comparten la idea de tener que pagar diezmo a los zapatistas, y allí se generan los problemas; también causa malestar que prohíban las construcciones de cami-

> nos[108] y la introducción de una red eléctrica en la región. La gente se inconforma porque el gobierno no hace nada, cuando es un acuerdo justo [las realizaciones de dichas obras] y se sabe que hay recursos para financiarlas. El rezago ya no consiste en que la autoridad no le ponga atención a las comunidades, sino en la falta de acuerdos entre la gente, entre zapatistas y no simpatizantes [Juan Manuel Valdés, funcionario de la Sedesol, en Comitán, 14 de julio de 2004].[109]

En esta situación, las dependencias gubernamentales optan por el pragmatismo y la tolerancia de una situación irregular.

> Como hay una relación de respeto con ellos [los zapatistas], se dan a conocer en la región los programas gubernamentales y cuáles son los criterios para que puedan ser apoyados. A partir de ello, se abre [la convocatoria] en el consejo microrregional [en Carmen Villaflores], que es el lugar en el que llegan todos los delegados de las comunidades. Lo interesante de esto es que ahí no hay distinción de partido político, religión, clase social. A nadie se le forza [*sic*] a [pedir y recibir recursos y programas]. Respetamos, entonces, al EZ, porque ha habido casos en que la mitad de la comunidad se atiende y a la otra mitad no. En la Sedesol se

[108] Actualmente la pavimentación de la carretera Las Margaritas-San Quintín llega hasta el ejido Nuevo Momón, unos 40 km de un total de 122 km, aproximadamente. En años anteriores, los zapatistas prohibían la construcción de dicho tramo carretero con el argumento de que su fin no era otro que facilitar la entrada de vehículos militares en la "zona de conflicto". Hoy día la razón es más pragmática: la exigencia a los gobiernos municipales y estatales de 10% del costo de la obra, el famoso "diezmo", como impuesto de la JBG para autorizar la realización del proyecto. Por supuesto, la política de los gobiernos federal, estatal y municipal es no aceptar esa imposición, por lo que mejor suspenden la realización de proyectos y programas allí donde los zapatistas están mejor organizados y cuentan con mayor capacidad de contestación.

[109] En comunidades dominadas por el zapatismo hay grupos de no zapatistas que gestionan recursos y programas públicos y solicitan su "anexo" a otra comunidad, aunque en realidad pertenecen a una diferente.

> respeta esa decisión, y así trabajamos. En otro tipo de dependencias [públicas], el trabajo no se realiza dentro de la comunidad, sino afuera, para poder platicar, porque no está permitido ahí adentro por un grupo. Hay casos especiales en donde el otro grupo está de acuerdo en que no reciban nada de la comunidad, entonces, para evitar enfrentamiento, se queda afuera el otro grupo; es decir, no se atiende a nadie de la comunidad por un grupo que no está de acuerdo [Juan Manuel Valdés, delegado de la Sedesol, en Comitán, 14 de julio de 2004].

El dilema gubernamental consiste, entonces, en que tanto sus acciones como sus omisiones otorgan, indirectamente, reconocimiento y legitimidad al zapatismo y su nueva forma de organización y resistencia regional: la Junta de Buen Gobierno.

CONCLUSIÓN

Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o deberían ser… Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos.

Karl Marx y Friedrich Engels

¿Sabrá acaso que el dolor que se siente por una pérdida, es la medida de la esperanza que anteriormente se abrigaba?

Christa Wolf

I

Cualquiera puede comprobar que el nivel científico en las diferentes ciencias sociales y en la historia dedicadas al estudio de Chiapas era alto y de buena calidad antes del levantamiento armado de 1994. Esto permaneció así aún después de la aparición pública del EZLN *siempre y cuando* los problemas de investigación no tuvieran que ver, directamente, con el neozapatismo. De hecho, aparecieron libros esenciales de los "chiapanólogos", como *Chiapas, los rumbos de otra historia* (1995), *La tierra en Chiapas* (1999) o *Tierra, libertad y autonomía* (2002), entre otros pocos, que ofrecen una rica y profunda visión del contexto histórico, etnológico, sociológico, político y económico en que surgen los insurrectos. Sin embargo, ninguno de ellos se ocupa *propiamente* del fenómeno zapatista.

En cambio, lo que sorprende es el hecho de que ese buen nivel alcanzado con trabajo serio y paciente en los últimos años, no se haya reflejado a la hora de estudiar el zapatismo. En realidad, es muy poco lo que se ha escrito sobre el EZLN desde la ciencia. Estoy casi seguro de que no pasan de tres docenas de escritos, entre artículos y libros, y quizás sobreestimo la cifra. La cosecha ha sido magra. Los científicos se vieron desplazados, en no muy pocas ocasiones autodesplazados, por la aparición de una horda de autodesignados "expertos", caracterizada por una capacidad primitiva de comprensión y explicación pero, en cambio, dotados de potentes pulmones y medios de influencia y difusión, como sirenas homéricas que entonan sus dulces cantos para un público deseoso de consumir sus novedades y perecer en los simulacros de realidad que mercadean con éxito. Han pasado casi 13 años desde el levantamiento indígena y aún sabemos poco sobre el zapatismo a pesar de la ingente cantidad de artículos de opinión, noticias, testimonios y panfletos que se han publicado sobre el tema, cuya calidad y utilidad científicas son casi nulas. Estos escritos nos dicen más sobre sus autores y los grupos sociales a los que pertenecen, sus miedos, deseos y proyecciones, que acerca del neozapatismo. Así se ha desarrollado una glosa escolástica de discursos y comunicados rebeldes sin que haya un esfuerzo serio por comparar los dichos con los hechos, salvo honrosas excepciones.

Hay que preguntarse, entonces, sobre las causas de este desinterés y desaire científicos. Quiero aventurar dos explicaciones de esta paradoja. La primera tiene que ver con la estructura y los procesos propios del campo científico. La segunda sobre la politización de la academia.

El campo científico tiene su agenda temática y su propio tiempo de investigación, por eso no reaccionó de manera inmediata al fenómeno zapatista. La realización de una investigación científica lleva en promedio tres o cuatro años, y a veces más tiempo. Es demasiado lenta, complicada y compleja para los ritmos y exigencias de la política y los medios de masa. Ningún programa de investigación institucional (individual o colectivo) puede virar tan rápido y abocarse a estudiar el presente de tal manera. (Por ello no es sorprendente que sean los estudiantes de posgrado, más libres que

los investigadores en la elección de problemas de investigación, con más espíritu aventurero y menos compromisos institucionales y familiares, quienes han aportado mayor conocimiento sobre el zapatismo.) Además, está la cuestión de la novedad del zapatismo de la cual somos contemporáneos incapaces de tomar la suficiente distancia histórica para observarlo *sine ira et studio*. Los acontecimientos políticos han sido tan abrumadores y se han sucedido con tal velocidad, que parecen materia más apropiada para el periodismo que para la ciencia.

La segunda explicación de esta situación tiene que ver con la autocensura y la politización académicas. En efecto, ha existido autocensura porque muchos investigadores no quisieron meterse en líos con las comunidades en las que llevaban años trabajando, por lo que se concentraron en las líneas de investigación ya perfiladas para no provocar ira y desconfianza entre sus "sujetos" estudiados con los cuales deseaban seguir laborando en el futuro. Y también hubo una autocensura de orden político, más problemática que la primera. Muchos investigadores no actuaron, por regla, como científicos, sino tomaron partido político. Así, tras la aparición pública del EZLN se verificó entre innumerables colegas una pérdida de estándares científicos y la difuminación del análisis, la crítica, la imparcialidad y el ofrecimiento de pruebas. De tal suerte, publicitando su predilección por una causa, cualquiera que haya sido, muchos académicos metieron de contrabando en el espacio político su autoridad científica para obtener capital político y liderazgo moral entre sus conciudadanos, así como para legitimar al bando político de su preferencia. Con ello no se hizo un gran favor a la ciencia ni, quizás, a los actores políticos enfrentados. Por si esto fuera poco, se crearon también las condiciones para la denuncia moral, política y hasta "científica" de las *heterodoxias* de colegas más comprometidos con la ciencia y que se atrevieron a poner en duda algunos de los aspectos de la imagen oficial del zapatismo.

En fin, el levantamiento de 1994 demostró la vulnerabilidad del campo académico ante las presiones políticas y mediáticas. Lo más grave es que los científicos han estado dispuestos a echar por la borda la autonomía de nuestro campo. En términos personales, el precio es a la larga el desprestigio académico; lo cual no es muy

grave en sí para la ciencia, aunque sí para el investigador politizado si no goza ya de una plaza fija. En cambio, en términos del campo científico sí es gravísima la pérdida de la libertad de pensamiento y de los estándares de investigación, en fin, de la autonomía científica para su subordinación a otros poderes del mundo social. Es muy fácil destruir la academia de un país mediante su politización; más difícil es erigirla con criterios internacionales reconocidos. Con ello no se imposibilita la producción de las verdades científicas, pues habrá, para nuestra fortuna, estudiosos extranjeros que hagan fuera del país lo que nosotros mismos nos impedimos y negamos por confundir el espacio científico con el político.

Nada más natural que, frente a un suceso político de la magnitud del zapatismo, los ciudadanos debatan y actúen en diferentes sentidos y se opongan entre sí. El conflicto y el diálogo son la esencia de la política, la cual exige ocuparnos de nuestro mundo común. Es necesaria y saludable la existencia de diferentes opiniones en torno a los asuntos políticos que, por su propia naturaleza, tienen múltiples dimensiones, de las cuales un actor político sólo alcanza a percibir unas cuantas desde su posición en el mundo. Y es en el intercambio de opiniones o discusión política donde esa multiplicidad de aspectos de lo político puede ser iluminada en su riqueza y variedad. El ciudadano está compelido a tomar una posición política y a actuar en consecuencia. El científico se encuentra, en cambio, en otra situación. Su interés profesional consiste en conocer y explicar el mundo tal y como es mediante técnicas, métodos y teorías científicas. Su labor se caracteriza por dar pruebas racionales que sustenten sus argumentos explicativos. A diferencia del actor político preocupado por el poder —es decir, la capacidad de actuar en concierto e intervenir en el mundo—, el científico es guiado por la búsqueda de la "verdad", la cual es definida en el marco de un sistema científico que acredita o no los resultados de su investigación.

Por supuesto, el científico sólo ejerce su profesión como uno de los diferentes roles en los que participa en el vasto juego de la vida social. Entre otros, también es ciudadano de una república de la cual ha de asumir responsabilidad por su bienestar. En la esfera política sus discursos son opiniones políticas como las de cual-

quier otro ciudadano; no son, pues, argumentos científicos. El discurso político y el científico son, por naturaleza, distintos, y ambos son apropiados y válidos sólo en sus esferas específicas. Tan impropio es intervenir en un seminario académico con una perorata partidista, como dar cátedra a conciudadanos en el espacio público. Lo anterior no significa, de ninguna manera, que nuestras opiniones políticas no deban ser ilustradas o sean incapaces de ofrecer razones sobre su validez, pero esa ilustración y esa validez son de carácter político, no científico. Por su parte, de acuerdo con un análisis de la situación, el científico puede asesorar a los actores políticos sobre las consecuencias de diferentes cursos de acción que podrían tener decisiones eminentemente políticas, aunque la toma misma de la decisión y sus consecuencias sean responsabilidad del actor. Si el científico interviene en esa decisión se convierte de inmediato en un actor político más. Un *curriculum* científico brillante no ofrece al estudioso el don mágico del rey Midas que transmute su autoridad científica en autoridad política. Una vez sucedida la alquimia, el científico es *ipso facto* una persona que emite opiniones políticas, quizás un tanto entumida por su falta de acción, aunque se encuentre en un "primer plano".

A propósito, esta situación no es privativa del mundo académico. En realidad, algo similar sucedió en los campos donde la libertad de expresión es fundamental para el desarrollo de sus actividades propias. Me refiero a los del periodismo y los "intelectuales" (formadores de opinión, artistas, críticos culturales, etc.). Así, mientras que los periodistas abandonaron su rol de informadores y se transformaron en voceros oficialistas, los denominados "intelectuales" revelaron una vez más su gusto por estar presentes en los medios de comunicación como una forma vicaria de la acción revolucionaria, menos peligrosa pero más vistosa y con mayores dividendos económicos (sobre el tema, véanse Levario Turcott, 1999, y Flores, 2004).

En este paisaje no todo es desalentador. De hecho la situación ha empezado a cambiar lenta y positivamente para la ciencia. Por ejemplo, el coloquio Chiapas 10 Años Después, realizado en agosto de 2004 en San Cristóbal de Las Casas, fue una muestra de que se puede discutir y aprender en un espíritu de pluralidad y seriedad

académica sobre diferentes temáticas políticamente espinosas con buen nivel científico. Así, poco a poco se ha comenzado a tomar la distancia necesaria para estudiar los múltiples y contradictorios aspectos del zapatismo más allá del partidismo ideológico, aunque muchas de esas investigaciones pasen inadvertidas para los medios de comunicación y para un público más amplio. No cabe duda de que lo anterior es parte de un lento proceso de "desencanto" político de lo que algunos esperaban que fuera o se convirtiera el EZLN; pero también es parte del esfuerzo en la academia dirigido a recobrar su original función analítica y crítica como "cazadora de mitos" (Elias).

II

Existen dos representaciones arquetípicas que, como plagas, acompañan a los amerindios desde hace cinco siglos y, sin importar el ropaje semántico que utilicen en las diferentes épocas históricas, no han perdido nada de su vigor desde entonces. Llamemos a una conservadora-racista y a la otra progresista-etnocentrista. La primera retrata a los indígenas como pasivos, tradicionales, ignorantes, dependientes y enraizados en comunidades apartadas del resto de la sociedad y sus transformaciones. Ya que no podrían exterminarse de manera definitiva, los conservadores abogarían por su "desindianización" e integración paulatinas a la "sociedad mayoritaria y moderna". Por su parte, la posición progresista-etnocentrista ve a los indígenas como seres angelicales. En efecto, los defensores de la "razón ardiente" indígena y su "mundo encantado", para utilizar la denominación de la actualización académica de estos prejuicios positivos (Gilly, 1998), aseguran que el indio y sus formas de vida serían profundamente espirituales, democráticas, equitativas y desconocedoras de la mentira, la violencia y la dominación. Así por sus virtudes intrínsecas no sólo habría que respetar y proteger su "otredad" sino, además, aprender de ellos, pues se supone que serían seres humanos de orden superior: "los hombres verdaderos" (Lenkersdorf, 2002).[1]

[1] Para una crítica filosófica a la "racionalidad ardiente" del pensamiento y lengua tojolabales, véase Escalante, "Racionalidad y mistificación en tojolabal", en Trueba Atienza (2000).

Por antitéticas que parezcan estas dos representaciones sobre los indígenas, ambas comparten la presunción de que los pueblos indios tendrían una "naturaleza" radicalmente distinta a la de los demás seres humanos o, al menos, a los del "mundo occidental", que hoy día, de una u otra forma, incluye a la mayoría de la población urbana del planeta.

Como todos los arquetipos, estas imágenes en torno a lo indígena se caracterizan por su sustancialismo y ahistoricidad. En otras palabras, no son sino prejuicios arraigados que obstaculizan nuestros trato y comprensión de los indígenas, casi siempre en menoscabo de éstos. En mi experiencia de trabajo de campo no he encontrado al indio bárbaro y degenerado ni al portador de la promesa redentora de la humanidad, sino a personas y grupos con una cultura propia, pero, desde hace cinco centurias, indefectiblemente amalgamada a la cultura nacional —como quiera que se defina y se decline esta última—; que no son ni más ni menos humanos que el resto de las personas; que no persiguen intereses e ideales distintos a los nuestros; que no poseen mayor ni menor "sabiduría" que otras agrupaciones humanas; que conocen, igual que cualquiera, el amor, la solidaridad, el odio, la envidia, la mentira, el poder, la honestidad y el idealismo. A pesar de las injustas condiciones económicas, sociales y políticas en las que se encuentran sujetos a causa del racismo, la exclusión, la explotación, el engaño, el abuso, en una palabra, de la violencia social institucionalizada, son actores que enfrentan, en el perímetro de posibilidades que sus opresivas circunstancias les permite, todo tipo de problemas con no menos inteligencia que otros grupos mejor situados de la sociedad, y que buscan remontarlos echando mano de los escasos recursos a su alcance (la solidaridad, de manera fundamental). En efecto, tal y como lo haría, por ejemplo, un empresario, los indígenas que aparecen en estas páginas definen, de manera razonable, sus prioridades e intereses; analizan sus circunstancias con las pocas herramientas e informaciones de que disponen; planifican su conducta; despliegan todo tipo de estrategias económicas, políticas, sociales y religiosas; entablan alianzas con otros grupos y organizaciones sociales; toman distancia de sus creencias y prácticas consuetudinarias si les resultan un obstáculo para la consecución

de sus objetivos; reconfiguran sus identidades; inician conflictos y negociaciones con sus oponentes; crean espacios de autonomía; en fin, buscan mejorar sus condiciones de vida individual, familiar y comunitaria. El límite y el resultado de sus esfuerzos y estrategias no dependen de la supuesta estrechez o amplitud de su razón, de acuerdo con el prejuicio arquetípico que se quiera utilizar, sino de la enorme desigualdad en la que tiene lugar el conflicto social en el que están involucrados.

Asimismo, las comunidades estudiadas aquí se hallan lejos de ser cerradas, estáticas, retrógradas, corporadas, ultraigualitarias y democráticas. La realidad se manifiesta más compleja que estas simplificaciones. En efecto, de modo no muy diferente a otras figuraciones sociales, las comunidades tojolabales se caracterizan por la diferenciación y la estratificación sociales; por esta razón, las relaciones sociales internas se estructuran alrededor de la *cooperación tensa* y el *conflicto negociado.* Así, el poder, el estatus, la autoridad, la influencia, los privilegios y los recursos materiales se ponen en juego y se disputan entre y por hombres y mujeres, jóvenes, adultos y ancianos en cada esfera de la vida doméstica, social, política, religiosa y económica de las comunidades. Es verdad que sus orientaciones de acción colectiva giran en torno al bien común; no menos cierto es, también, que son fracciones influyentes y poderosas dentro de la comunidad las que definen, en cada caso, en qué consistiría este bien de acuerdo con sus deseos, pero no sin encontrarse con la activa oposición de otros grupos de interés en las acaloradas asambleas ejidales. Esta misma dinámica interna, determinada por las fuerzas que organizan la cooperación y el conflicto, se articula con los acoplamientos estructurales que la comunidad entabla con organizaciones campesinas, ONG, organismos públicos, instituciones gubernamentales, iglesias y toda una variedad de agentes, por lo que estos procesos no pueden tener otro efecto que el permanente cambio social y cultural comunitario. Todo ello es, en resumen, signo de amplios y profundos procesos de aprendizaje colectivo y de adaptaciones más o menos planificadas a su entorno.

III

Si bien la mayoría de los indígenas chiapanecos comparte situaciones estructurales semejantes de pobreza, marginación, discriminación e injusticia, sólo una fracción de ellos decidió hacer suya la vía armada con la esperanza de dejar atrás agravios y una vida opresiva. Es un hecho conocido que, por más oprobiosas que sean las condiciones materiales de existencia, éstas no conducen, por sí mismas, a la radicalización política. Entonces, ¿por qué y cómo una parte de los tojolabales decidió sumarse al proyecto revolucionario de la guerrilla ezetaelenista? La respuesta resulta necesariamente compleja. Hagamos un rápido repaso de los primeros capítulos de este libro. En la región de Comitán y Las Margaritas, la historia política moderna de los tojolabales se inicia alrededor de 1930 con el proceso de desmantelamiento del sistema de fincas mediante el reparto agrario y la reconversión ganadera de los restos de las fincas agrícolas. De aquí surgió, a lo largo de las siguientes décadas, un conjunto de ejidos producto de la lucha en contra del latifundismo y de la colonización de la Selva Lacandona, en cuyo interior los ex peones acasillados aprendieron a gobernarse a sí mismos y a definir su interés colectivo. Más tarde, a mediados de los años sesenta, empezaron a conformar, gracias al intenso trabajo de los agentes de pastoral y catequistas de la diócesis de San Cristóbal, una conciencia regional de su situación, lo que contribuyó a construir una identidad colectiva y a reconocerse como sujetos de derechos. Hacia mediados de los años setenta, la lucha por estos derechos tomó una forma más concreta y práctica con la formación de diferentes uniones ejidales organizadas con la notable influencia de activistas políticos maoístas. En términos políticos, el objetivo último de estas uniones ejidales era la construcción de un "poder popular" autogestivo por medio de la consecución organizada de proyectos sociales, políticos y agropecuarios.

Hasta aquí, es decir, justo antes de la presencia de las Fuerzas de Liberación Nacional en Chiapas en los primeros años ochenta, tenemos una historia compartida por los actores colectivos (parte del "movimiento indígena-campesino independiente") que se constituyeron en esos años. Expresado en un lenguaje teórico, es-

tos actores se habían apropiado activamente, pero de manera resignificada, de las identidades sociales comunes, la memoria y las experiencias colectivas anteriores de lucha, por lo que pudieron dotar de un nuevo sentido al espacio social de las interacciones cotidianas, las motivaciones individuales de participación social y política y, por último, pero no por ello menos importante, a la imagen personal de sí mismos. Todo ello, en su conjunto, supuso una reactivación de la solidaridad social y de las redes sociales de pertenencia, lo que cohesionó a los actores sociales individuales y los involucró en la participación colectiva organizada en el conflicto, es decir, en la construcción de un actor colectivo que coordinara las interacciones sociales con miras a intereses comunes mediante la movilización de recursos y habilidades estratégicas. El resultado de todo lo anterior no fue simplemente una coordinación de interacciones sociales, sino además una *resignificación de las relaciones sociales cotidianas* y, con ello, la redistribución de poder, recursos y oportunidades entre los actores sociales involucrados, quienes, en medio del proceso de organización y participación política, percibieron, comprendieron y definieron de nuevas maneras el origen de sus problemas ("necesidades sociales"), el contexto de conflicto y los oponentes con los cuales habrían de enfrentarse para ver resueltas sus demandas sociales y satisfacer los intereses generales de la movilización de protesta.

Pero, una vez constituidos estos actores colectivos (Lucha Campesina, Tierra y Libertad, Unión de Ejidos de la Selva y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos), la pregunta crucial es ¿por qué cada uno de ellos definió estrategias políticas y cursos de acción propios, que no siempre llevaron al sendero de la revolución con el liderazgo del EZLN, a pesar de haber compartido una historia común y experiencias colectivas de conflicto en un mismo espacio social? La respuesta, que tiene que ver con la *contingencia de la política*, no la encontramos en la teoría pura, sino en la investigación empírica de los procesos sociales y políticos que tuvieron lugar en ese momento histórico, como lo expuse en los dos últimos capítulos de este trabajo.

El contexto en que cada uno de estos actores tomó una decisión en torno a integrarse o no a las filas del EZLN se definía por

una severa crisis económica en el ámbito agropecuario y una notable incapacidad del sistema político chiapaneco (y nacional) para poder procesar las demandas sociales y políticas de los actores opositores y contestatarios y, así, reconocerlos como actores políticos legítimos. En estas condiciones, para el conjunto de las organizaciones campesinas se dificultó aún más su contribución al mejoramiento del bienestar material y social de sus agremiados por medio de proyectos de desarrollo económico y social, por lo que su capacidad de acción se vio mermada. Esto se reflejó en una crisis de legitimidad. Desilusionada, una parte importante de las bases sociales de las uniones ejidales les retiró su confianza una vez que apareció en el horizonte un nuevo proyecto político que prometía, mediante la lucha revolucionaria, dar satisfacción cabal a todas sus demandas sociales, políticas, económicas y culturales.

Justo en este momento se bifurcaría la *suerte política* de los campesinos tojolabales organizados, dado que unos optarían por la continuación de la vía política institucional y otros por el camino de las armas. Fue en este *kairós* donde los líderes comunitarios y organizacionales jugaron un papel cardinal para que las lealtades políticas tomaran uno u otro rumbo. En efecto, si bien las demandas zapatistas eran, en gran parte, también las suyas, los que rechazaron la oferta rebelde lo hicieron con el convencimiento de la improbabilidad del triunfo revolucionario y de que un conflicto armado, del que con toda probabilidad saldrían perdedores, contribuiría únicamente a agravar su situación con más dolor y muerte. De tal forma, resistieron las seducciones, presiones y represalias del EZLN y persuadieron a parte de los ejidatarios y socios de las uniones de mantenerse al margen de los propósitos de la insurgencia. En cambio, los otros líderes se inclinaron en favor de la apuesta revolucionaria no viendo otro medio más realista que éste para lograr su "liberación". En ambos casos el EZLN había realizado, de manera previa, individual y clandestina, contacto con estos personajes influyentes en las localidades y regiones para sondear la posibilidad de entusiasmarlos por su lucha, sabiendo que, una vez que tuviera su anuencia y apoyo, podía reclutar con gran facilidad grandes contingentes provenientes de la población ejidal y de los socios de las uniones campesinas y reorganizarlos como

sus bases de apoyo. En efecto, la esperanza de la guerrilla se basaba en el cálculo muy realista de aprovechar la autoridad e influencia de estos líderes civiles, religiosos y políticos para intervenir en los mecanismos de decisión de las asambleas comunitarias y organizacionales y, de esta manera, "inducir" la decisión colectiva de integrarse al EZLN. Este tipo de decisiones (los famosos "acuerdos") es una suerte de "coacción acordada" colectivamente (Van der Haar) y, por ello, de naturaleza obligatoria para todos los miembros de la comunidad y la organización. Una vez que la voz de la asamblea se pronunció por la lucha armada, los que se resistieron a la incorporación al neozapatismo fueron marginados de la vida social comunitaria o tuvieron que abandonar sus uniones ejidales. Así, entonces, las lealtades domésticas, comunitarias y organizacionales se alinearon con el EZLN. Por supuesto, la renuncia o afiliación *en bloque* al zapatismo son los "casos puros"; pero no hay que olvidar que también se dieron "casos intermedios" en los que, por una fragmentación del poder, la autoridad y la influencia entre las élites civiles, religiosas y políticas de los ejidos y las organizaciones campesinas, hubo una diversificación de las opciones políticas que dividió a comunidades y uniones ejidales.

Una vez reclutados los miembros de ejidos y uniones campesinas, no resultó muy complicado transformar la estructura y organización de la *comunidad republicana de masas* para construir la *comunidad armada rebelde.* Fue así como se crearon nuevos modos de integración social mediante la participación en los diferentes "colectivos" de trabajo zapatista, constituyéndose, a la par, una nueva identidad social rebelde que sostenía las nuevas orientaciones colectivas de acción enmarcadas en un proyecto revolucionario. El EZLN y las comunidades zapatistas se vincularon por medio del Comité Clandestino Regional, es decir, por una estructura jerárquica de autoridad y representación constituida por los "responsables" de la comunidad, el "responsable" regional y el "mando militar" regional. Mediante esta estructura se crearon canales de comunicación y mecanismos de coordinación entre ambos sistemas sociales con el fin de organizar la lucha revolucionaria.

Sin embargo, si en un principio —es decir, cuando el crecimiento estructural y organizacional de la guerrilla era aún minúsculo

y se encontraba muy dependiente de sus bases de apoyo— esta estrecha relación se dio según el entendido de que las comunidades mantendrían su "soberanía ejidal" y que sus relaciones se someterían al principio de "mandar obedeciendo"; más tarde la coordinación entre el EZLN y las bases de apoyo se fue extendiendo a esferas que iban más allá de lo *estrictamente* político y militar. En otros términos, el conjunto de la vida social zapatista (la religión, la educación, la salud, los proyectos económicos y productivos, las actividades culturales y de esparcimiento y, por supuesto, las relaciones entre hombres y mujeres) se fue politizando, por lo que aumentó, silenciosa pero continuamente, la intervención de la organización militar en los mecanismos de discusión y decisión colectivos, con la consecuencia palpable de una pérdida de autonomía ejidal. En efecto, el EZLN empezó a definir y ordenar la vida social en las cañadas de acuerdo con sus intereses y objetivos estratégicos por medio de estructuras paralelas de autoridad que fueron desmantelando y refuncionalizando las formas anteriores de gobierno local. De tal suerte, la participación auténtica en las asambleas ejidales y regionales fue sustituida por las órdenes de los mandos, mientras el consenso y la cooperación fueron remplazados por la disciplina y la obediencia. En otras palabras, hubo una sustitución de las estructuras de organización generadoras de *poder comunicativo* por estructuras de *dominación*. Con ello se desarticuló la lógica política-comunitaria en favor de la lógica política-militar.

Pese a lo anterior, sería ingenuo y equivocado afirmar que la cooperación de las bases de apoyo con el EZLN se basa en el engaño, la manipulación y la coerción. Hemos visto, sobre todo en el cuarto capítulo, que un segmento importante de los zapatistas que aún mantienen sus lealtades a la empresa rebelde guarda un convencimiento genuino de la importancia y necesidad de su lucha política. También se ha resaltado en esta obra que una de las fuentes de legitimidad cotidiana del EZLN se encuentra en la impresionante red de colectivos y servicios públicos que benefician a sus militantes mediante la autogestión de bienes públicos en educación, salud, producción agropecuaria, entretenimiento, transporte, impartición de justicia, etc. Todos ellos son generadores de beneficios reales y directos que se traducen en apoyo e identificación

con la causa rebelde. De este modo, dentro de las comunidades armadas rebeldes se ha producido una identidad zapatista que, por un lado, fomenta integración y solidaridad sociales intra e intercomunitariamente y, por el otro, contribuye a resignificar el sentido y el valor de la existencia individual y colectiva. El zapatismo ha significado un profundo cambio en la vida de los miembros de las comunidades armadas rebeldes. Todo lo anterior cimienta el sentido de la "resistencia" zapatista contra el "mal gobierno" y el deseo de remontar un pasado pleno de "frustraciones" y "engaños" con el fin de alcanzar un futuro libre y digno.

Por último, ahora vale la pena reflexionar acerca de si algunas de las causas del autoritarismo entre los rebeldes no son exclusivas de su organización política o si, por el contrario, las encontramos también, y en primer lugar, en el orden social comunitario de los tojolabales (y demás indígenas), cuyos *habitus* (Bourdieu) demostrarían ser tan resistentes a la democratización de sus prácticas sociales y políticas, que malograrían —al menos hasta ahora— todo esfuerzo dirigido a superar el autoritarismo. En efecto, en el tercer capítulo hablé de la "dialéctica del servir sirviéndose" en referencia a los líderes civiles, políticos y religiosos, lo cual ofrecería más razones para pensar que este "déficit democrático" se extiende más allá del zapatismo. Asimismo podría mencionarse, en este sentido, que la estructura social de las comunidades y sus formas culturales representan un "recurso" ambivalente para el fomento de la democracia entre los tojolabales: por un lado, las suyas son comunidades pequeñas, cohesionadas y con una identidad colectiva arraigada, lo que, en principio, facilita la formación de acuerdos en el proceso político y la consecución del bien común. Por el otro, las prácticas patrimonialistas y autoritarias confabulan en favor de una homogeneidad social que no tolera la pluralidad ni la individualidad, justo dos de los elementos esenciales de la política. Con ello, el espacio de la disidencia se estrecha. Ante la incapacidad para tratar por vías democráticas la pluralidad, las minorías que se forman en la comunidad se convierten, si están bien organizadas y poseen un liderazgo fuerte, en un factor de inestabilidad comunitaria y organizacional que amenaza con provocar divisiones internas, es decir, precisamente aquello que la

apuesta por la unidad política y la homogeneidad social desea prevenir.

IV

Los sorprendentes sucesos históricos y políticos en Chiapas han llevado a muchos a considerar al EZLN como el "motor" del cambio político, social y cultural entre los indígenas de esas tierras. No tenemos la menor duda de que el zapatismo ha tenido una increíble fuerza modernizante; pero la pregunta correcta debe ser: ¿es el neozapatismo el origen de las transformaciones en la sociedad indígena o, más bien, producto de cambios estructurales más amplios? La segunda posibilidad se antoja más plausible y cercana a los hechos, como hemos observado en los primeros tres capítulos de este trabajo. El movimiento rebelde resulta ser, entonces, una expresión y una versión de un fenómeno más general de modernización en este sector de la población. Veamos dos ejemplos de ello.

Tras más de 30 años de experiencia de lucha y movilización de sus "pueblos", algunos líderes y organizaciones tojolabales han elaborado una concepción política más compleja, tolerante y democrática que la que tuvieron en los años setenta y, por supuesto, diferente e independiente de la zapatista. Aunque todavía es muy pronto para afirmarlo, quizás esta experiencia siente las bases de la infraestructura de una sociedad civil "más moderna" entre ellos.[2]

> [Todos] somos humanos [tenemos] la misma naturaleza y vivimos en un mundo común; así, no importa si se es tojolabal, ni importa la lengua, sino que importamos todos [como personas]. Tenemos que entender que somos los mismos humanos y sentimos lo mismo: si a mí me duele, también a usted le duele, y si le

[2] Lo que todavía hablaría en contra de esta hipótesis es el alto grado de intolerancia religiosa justamente en la zona tojolabal. Sin embargo, también hay en las organizaciones campesinas mayor diálogo con el gobierno y los partidos políticos, así como una actitud menos prejuiciada para insertarse en la lógica mercantil.

> duele al otro, le duele a todos. Así, lo importante es el amor y tomar conciencia de nuestros problemas que nos atacan directamente, y que luchemos juntos y no nos dividamos, al contrario, unirnos más con diferentes lenguas. No vamos a hablar tanto de la lengua, sino vamos a hablar más de la forma de trabajar y de sentirnos que somos todos iguales. Yo y los iniciadores de la organización [Unión de Ejidos de la Selva] nos sentimos orgullosos y contentos de que aquí [en la organización] ya no hay diferencias [a causa de] la religión. En la organización tenemos diferentes religiones. La organización está luchando para que todos los hermanos de otras religiones no se sientan diferentes y para que nos unamos para defender nuestra producción y ataquemos los problemas de todos. Que cada quien rece como sabe rezar y como piense servir a Dios; pero lo que no debemos de olvidar es que el problema es de todos. Hay muchos socios de la organización que son de otras religiones y están muy de acuerdo con la organización, porque tenemos esa libertad y podemos luchar juntos. La religión es muy diferente; cuando ya no nos toca estar en reuniones de la organización, pues que cada quien haga lo que tiene que hacer, pero cuando se trata de la lucha de la organización, entonces juntémonos todos para hacerla [entrevista con Genaro Jiménez, líder de la UES, 9 de agosto de 2003].

Hasta el tan celebrado cambio cultural en las relaciones de género en las comunidades indígenas inducido por el zapatismo a través de la *Ley revolucionaria de las mujeres zapatistas* debe verse como parte de un proceso social mucho más amplio, como lo indica, por ejemplo, en la región selvática la experiencia de las Mujeres de la Unión de la Selva (Musa), que revisamos al final del tercer capítulo. No contamos aún con suficiente información sobre estas grandes transformaciones, pero las pocas investigaciones de las que disponemos dan cuenta de una situación cambiante y ambigua. Mercedes Olivera caracteriza estos "desarrollos antinómicos" en la identidad de género de las mujeres indígenas como sigue:

> por un lado, los eventos [políticos desde la aparición del EZLN] han reproducido y hasta reforzado, de mayor o menor forma, la

> situación de subordinación en la que las mujeres han vivido anteriormente. Por el otro, estos mismos eventos han promovido no sólo la participación política de las mujeres, sino, además, su rebelión en contra de la posición subordinada que se les ha asignado en las jerarquías de género, clase y etnia [Olivera, 2005, p. 608].

v

Es cierto que muchos de los cuadros y líderes zapatistas han tenido (y siguen teniendo) una formación religiosa; y aunque sea válida, en gran medida, la ecuación de que las comunidades zapatistas son confesionalmente católicas, el liberacionismo católico no ha conducido directa ni inevitablemente al zapatismo. Es contraria a los hechos la identificación *in toto* entre los zapatistas y los cuadros catequistas, tal y como afirma el ensayista Enrique Krauze, para quien el antecedente directo del EZLN fue, lo que con pirotecnia verbal denomina, el "Ejército Catequista de Liberación Nacional". Ni la red de catequistas constituía un ejército en ningún sentido posible ni buscaba la liberación nacional sino *sólo* la de la población indígena dentro de la diócesis de San Cristóbal —liberación entendida como la constitución de *civitates christi*, una suerte de refugios de los naturales ante la modernidad occidental—.[3] Con su proyecto revolucionario, el EZLN sí pretendía, en cambio, una liberación nacional mediante la conformación de una república socialista en México. En las cañadas tojolabales, no todas las comunidades católicas han formado parte del movimiento zapatista, y, en consecuencia, no todos los líderes campesinos y catequistas optaron por las armas. De hecho, la misma convicción católico-liberacionista sirvió, en ocasiones, de baluarte para resistir

[3] *Cfr.* Krauze (1999). Es un despropósito sugerir, o generalizar, una íntima identificación entre los catequistas indígenas y el EZLN. Las simpatías y militancias políticas de un grupo de más de 7 000 indígenas religiosos en las diferentes zonas de la diócesis de San Cristóbal son complejas y múltiples. Sobre dicha pluralidad política, consúltese, para el caso de la selva en Ocosingo, Leyva Solano (1995); también de la misma autora: "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", en Viqueira y Ruz (1998). Sobre la región de Los Altos de Chiapas véase, asimismo, Chojnacki (1999).

la "tentación" zapatista. Es el caso, por ejemplo, de Genaro Jiménez, catequista y líder de la Unión de Ejidos de la Selva, quien, por su estatus y rol, su influencia social comunitaria y su poder político en la organización, era un candidato ideal para su reclutamiento en las filas zapatistas. Por esta razón, Jacobo, un catequista y militante zapatista, invitó a Genaro, al iniciar los años noventa, "a la lucha", por la "confianza" que le tenía, pues sabía que

> iba a guardar el secreto y no los iba a traicionar. [Así que] yo también le iba a entrar [aunque] nunca le dije que sería de inmediato, sino que me diera un tiempo para analizar la propuesta. Por eso, le pedí a Dios que me diera un respuesta: "dame, Señor, una respuesta", le rezaba, "porque si esta lucha es verdadera, le voy a entrar. Dame siquiera una señal, porque no quiero hacer a nadie mal, porque mi lucha es servir a los demás y no hacerles el mal". Después de que yo hago mi oración, a los dos días, ya me da la respuesta, y en el sueño me dice: "tu respuesta ya está, ya pronto vas a tener tu respuesta". Y el muchacho aquel [Jacobo] me seguía insistiendo y presionando diciéndome: "¿qué tanto piensas tú? Si no le quieres entrar, dilo; pero te vas a quedar solo". Y allí sí ya me entró un poco de mal pensamiento [es decir, desconfianza]: "¿qué quiere decir: que a mi familia me la van a llevar, o qué?" Esto pasó en mi mente. Y Jacobo me dice de nuevo: "defiéndete. ¿No dices que estudiaste la Palabra y la Biblia. Para mí [éstas ya no son válidas]; yo ya tengo otros libros mejores que la Biblia. Así que si tú le vas a entrar, éntrale y deja ya la Biblia". Ésa fue la respuesta [es decir, la señal solicitada], porque con eso fue que yo me negué y le dije: "bueno, si tienes otro libro mejor que la Biblia, perdóname, hermano, pero desde aquí ya no cuentes nada conmigo, porque para mí la Biblia es mi vida. Si tú tienes otro libro, entonces ustedes están preparándose con magia; y si me hacen algo, hágan-lo, pero desde aquí no cuenten conmigo para nada. Hasta aquí le paramos y ahora sigan su camino de ustedes, [que] yo me voy a seguir el mío con mi trabajo [entrevista, 9 de agosto de 2003].[4]

[4] En otros casos, como el de Lázaro Hernández, *tuhunel de tuhuneles* y presidente de la ARIC-Unión de Uniones, la ruptura con los zapatistas, cuando

En fin, la gran contribución de la diócesis para la "liberación" de los tojolabales consistió en haberles hecho comprender que la injusticia y la desigualdad en la que habían vivido en los tiempos del "baldío" no eran "naturales" y que ellos tenían, por obra de Dios, dignidad y derechos que hacían necesaria y legítima su lucha por mejores condiciones de vida.[5]

Con base en el análisis de la relación entre líderes campesinos, activistas políticos y agentes de pastoral, sería un desatino colegir que los religiosos o activistas políticos "manipularon" a los tojolabales (como tampoco lo hicieron, posteriormente, los guerrilleros de las Fuerzas de Liberación Nacional), si por manipular entendemos un acto estratégico e intencional de mentir con el fin de lograr un comportamiento del otro, que sólo a través del engaño consciente puede inducirse. En este sentido, tanto los agentes de pastoral, como los asesores políticos y los guerrilleros estaban convencidos de la validez de su discurso, así como de la sinceridad de sus motivaciones e intenciones para cooperar, a su manera, en el "mejoramiento" de las condiciones de existencia de los indígenas. Por supuesto, qué implicaba esto y cómo habría que lograrlo eran materias que los dividían de modo radical por la historia y el proyecto particulares de cada uno de los grupos externos a las comunidades indígenas. Iluminados por la fe o la razón (¿pasión?) revolucionaria en sus dos vertientes, cada uno abrigaba la convicción

él ya era uno de los líderes máximos del movimiento como "primer responsable de toda la zona", no se da ni se justifica en términos religiosos, sino eminentemente políticos; esto es, por la presión de los otros líderes de la organización campesina para que se definiera, de una vez por todas y unos meses antes del levantamiento de 1994, por la ARIC o por el EZLN. Sobre el tema véanse Tello Díaz (2000) y De la Grange y Rico (1998).

[5] Es cierto que el trabajo doctrinal de la Iglesia acabó por convencer a los indígenas de ello, pero no debe olvidarse que fue la iniciativa misma de los tojolabales lo que comenzó el éxodo hacia la selva. En otras palabras, el abandono de la finca suponía, en los hechos, una crítica de las relaciones de dominación en las que habían vivido hasta entonces. El abandono, como la crítica, fueron posibles, también, gracias al discurso y las acciones agraristas que los agentes de la Revolución mexicana propagaban en el campo chiapaneco desde mediados de los años treinta.

de la *verdad* de su misión.[6] Y fue justamente el matrimonio de esta actitud con la ausencia de una cultura democrática, tolerante y autocrítica lo que impidió el establecimiento de un diálogo entre todos ellos, en el cual la Iglesia hubiese podido mediar para conseguir el fin común mínimo del cambio de las condiciones de vida de los indígenas.[7] Las mismas proyecciones ideológicas de estos grupos sobre "la comunidad indígena" dificultaban una compren-

[6] Así lo entendían también los mismos campesinos. La siguiente anécdota ilustra el caso: Ignacio Simón, un antiguo asesor de la Unión de Ejidos de la Selva, dejó la organización, alrededor de 1986, una vez que ésta empezó a operar continua y eficientemente. Genaro Jiménez, uno de los líderes fundadores de la organización de marras, expresó así los motivos de la partida del asesor: "Él se sale como diciendo 'bueno, es que ustedes ya parece que avanzan solos y no van a dejarse. Estoy seguro de que nunca va a acabar aquí [la organización], porque fue [en el ejido] Cruz del Rosario donde inició y aquí está buena la semilla'. Según su misión y su intención [de los asesores] es salir otra vez e irse a otro lado para preparar a otros grupos. Pero además, no nos dejó así [desamparados], sino, al contrario, hizo contactos con los de [la Universidad de] Chapingo para que otros estudiantes se fueran a comprometer [con la Unión]" (entrevista, 9 de agosto de 2003).

[7] Al menos para los asesores de la ARIC, el aprendizaje de la tolerancia y la aceptación de la pluralidad resultaron de la crisis propiciada por el crecimiento enorme de los zapatistas, que desequilibró a su vez la figuración de poder existente entre la diócesis y la organización campesina. Ambas partes estaban satisfechas de que todos fueran católicos y *ariqueros.* En ello no había mayores diferencias. Pero sólo con el EZLN aparecieron fracciones no integrables a ninguno de los dos bloques, porque los agentes de pastoral ofrecían orientaciones contradictorias a líderes y comunidades: unos los prevenían de participar en la aventura guerrillera para mantenerse fieles a la ARIC, mientras que otros se declaraban en favor del EZLN y en contra de continuar un proyecto reformista supuestamente inviable. En esta situación y con el fin de evitar las confrontaciones intracomunitarias e intrafamiliares, los asesores políticos revisaron su credo de la unión e indivisibilidad de las masas y aceptaron que "nadie poseía una verdad absoluta", que el "voluntarismo tenía sus límites" y que la "revolución era un ideal imposible"; por eso, se convencieron y trataron de convencer a los demás de que "se tenían que respetar las decisiones de los otros" (entrevista con Carmen Legorreta, ex asesora de la ARIC-Unión de Uniones, 13 de enero de 2004).

sión clara e imparcial de las realidades indígenas: mientras que unos veían en los "naturales" la inocencia de las comunidades cristianas primitivas, los otros creían estar frente a las "masas populares" homogéneas o los "cuadros más conscientes del proletariado" (rural, se sobreentiende). En cualquier caso, el holismo religioso y político celebraba que los indígenas fueran o todos "católicos" o bien "ariqueros" o "zapatistas", explicando la existencia de minorías como apostasías o desviaciones pequeñoburguesas.

El conflicto entre la Iglesia y los "asesores" y activistas maoístas del norte del país,[8] que derivaría en la expulsión de la selva de estos últimos a finales de los años setenta, es explicable en términos de una confrontación de dos tipos de racionalidades propias de los subsistemas sociales que empezaban a diferenciarse (si bien no de manera suficiente y con límites definidos con claridad) dentro de las comunidades: el político y el religioso.[9] Ambas racionalidades tenían pretensiones "holistas" de definir exclusivamente la configuración de la comunidad que debería surgir de acuerdo con su visión. Los actores portadores de estas racionalidades no pudieron resolver sus diferencias en beneficio de las comunidades, a las cuales se les asignaba indirectamente una posición subordinada y tutelada en este conflicto. Una vez más los indígenas quedaban relegados a un segundo plano por las pugnas entre los ladinos. En efecto, desde la perspectiva de la Iglesia, los maoístas no pretendían otra cosa que cooptar y dirigir la "base popular", que había construido y organizado el movimiento catequístico ministerial, con fines eminentemente políticos. La reserva eclesiástica ante las

[8] Para el tema, véanse Tello Díaz (2000, pp. 86-90) y Legorreta Díaz (1998, pp. 109-116), así como Iribarren Pascal (2003b, pp. 14 y s., y 28 y s.) y Meyer (2000, pp. 219-224). En este último se puede consultar una carta escrita, el 18 de noviembre de 1977, por Adolfo Orive, a la sazón el principal intelectual y dirigente de los "norteños", dirigida a "todos los agentes de pastoral" de la diócesis tras la expulsión de los activistas de izquierda de la selva.

[9] Una situación semejante se presentaría una vez que el EZLN logró regimentar y organizar la totalidad de la vida social en las comunidades tojolabales zapatistas, en donde la racionalidad militar se impuso a la política y la religiosa. (Significativo en este sentido fue el intento del EZLN de definir a sus propios catequistas, prediáconos y diáconos como opuestos a los eclesiales.)

"verdaderas intenciones" de la alianza no era otra que el temor de verse desplazados y subordinados a los maoístas.

> La Asamblea Representativa rechazó por razones prácticas la alianza [con los maoístas], pues implicaba hacer vulnerable a la Iglesia Diocesana, convirtiéndola en un partido político más, y restringiéndola en su identidad y misión evangélica. Su acción quedaría convertida en una acción política partidista, reduciéndole aún al influjo político más amplio que tienen sus acciones, desde el plano de la fe [...] El criterio diocesano en relación con las organizaciones políticas independientes se resumía entonces en la expresión: "Nos encontramos al servicio del pueblo" [Iribarren Pascal, 2003b, p. 14].

Ciertamente la diócesis estaba al "servicio del pueblo": un pueblo elegido, definido y tutelado por ella. El holismo religioso no podía tolerar otro holismo no menos ortodoxo: el político.

> Hubo reacciones negativas de parte de esta organización [maoísta] de que se habla, llegando posteriormente a atacar a la estructura diocesana y conseguir para su organización algunos catequistas que se voltearon contra la Iglesia. La misma Asamblea Representativa no llegó a consolidarse por el desacuerdo habido entre sus miembros ante esta organización y la actitud a tomar ante ella [Iribarren Pascal, 2003b, p. 15].

La Iglesia reclamaba para sí la soberanía sobre el territorio que ocupaban las *civitates christi* para realizar la utopía de la liberación cristiana. Los activistas maoístas representaban una amenaza para el proyecto diocesano, si bien nada comparable a la futura amenaza del Estado leviatánico que reclamaría, ante la situación convulsiva y revolucionaria al sur de la frontera mexicana, su derecho soberano, por razones de seguridad nacional, sobre aquel territorio dejado durante décadas, literalmente, a la buena de Dios.[10]

[10] "Suceden entonces acusaciones mutuas: los agentes de pastoral acusan a los agentes políticos de no enseñar todas las cartas y éstos a su vez acusan a

Ahora bien, aunque habría existido, en apariencia, mayor afinidad, por la naturaleza institucional de la Iglesia, entre el proyecto diocesano y el de los activistas políticos que entre el primero y el de los guerrilleros, lo paradójico es que, en realidad, resultaron antitéticos. En efecto, la ARIC, Lucha Campesina, Unión de Ejidos de la Selva y Tierra y Libertad se antojaban a los teólogos liberacionistas, tanto por sus métodos de trabajo y organización, así como por sus estrategias y metas políticas, no sólo una amenaza para su hegemonía en la región selvática —de acuerdo con el temor de la instrumentalización de la religión, como "trampolín", en favor de la política—, sino también para la misma "esencia e identidad" de los indígenas. El EZLN y la diócesis compartían, por un lado, la aversión hacia las estrategias "gobiernistas y economicistas" de estas organizaciones campesinas, pues su "traición" o "pecado", según la perspectiva, consistía, por un lado, en su lucha por medio de negociaciones con el gobierno (el famoso método de los "pretextos"), es decir, con el "comité representante del enemigo de clase", infiltrando, así, a las organizaciones populares y haciendo el "trabajo sucio" al PRI.[11] Por el otro, los proyectos "reformistas" de dichas organizaciones para mejorar la producción, comercialización agropecuaria, la calidad alimenticia de la población rural y elevar su nivel de vida, eran entendidos por las "otras" izquierdas y la Iglesia como una manera perversa de vincular las comunidades indígenas con el "mercado capitalista" y "Occidente",[12] en

la Iglesia de seguir peleando el control de los procesos" (Iribarren Pascal, 2003b, p. 28).

[11] "La cuestión para nosotros [de la ARIC] era resolver los problemas reales y concretos de las comunidades, hacer una democracia interna y lograr negociaciones muy transparentes [con el gobierno]. La CIOAC y la OCIZ negociaban también, pero luego hacían pintas como 'muera el imperialismo, muera el gobierno burgués' y no sé qué más, lo cual supuestamente las curaba y limpiaba. [Entonces, porque no hacíamos lo mismo], éramos el diablo para la Iglesia y para el resto del movimiento campesino chiapaneco" (entrevista con Carmen Legorreta, ex asesora de la ARIC-Unión de Uniones, 13 de enero de 2004).

[12] La única herencia válida de Occidente que podían gozar los indígenas sin atentar contra su identidad, de acuerdo con los agentes de pastoral, sería,

vez de esperar la agudización de las condiciones materiales de vida de los campesinos y que madurasen las "condiciones objetivas" para el surgimiento de la conciencia de clase y la revolución guiada por la vanguardia; o, según la visión eclesial, en vez de preservar a las comunidades rurales indígenas de la contaminación del mundo occidental creando economías de autoconsumo, solidarias o de "trinchera" libres de la perniciosa mediación de las transacciones monetarias.[13] En este sentido, la afinidad ideológica entre el proyecto zapatista y el liberacionista era el "anticapitalismo" de ambos, y no, como hoy día se cree con ingenuidad, el indianismo, el cual, propiamente, sólo había sido un proyecto de la diócesis que el EZLN empezó a adoptar, con vacilaciones y contradicciones, mucho tiempo después del levantamiento armado de 1994.[14] Lo baladí de esa afinidad salta a la vista: a pesar del influjo marxista de la teología de la liberación, la visión de la diócesis con respecto a los indígenas más bien se alimenta de raíces anti y premodernas; a diferencia de la del EZLN, su utopía yace en la restauración del pasado prehispánico, un pasado que tiene mucho de reinvención romántica, por cierto.[15] En cambio, el proyecto del EZLN es

por supuesto, el cristianismo o, dicho con mayor rigor, el catolicismo. Aunque se podría objetar que el cristianismo tiene orígenes orientales. Pero ¿puede equipararse lo judaico-oriental con lo indígena mayense?

[13] Sobre las diversas concepciones de modelos económicos comunitarios que han tenido en mientes los equipos pastorales de la diócesis de San Cristóbal, por medio de la ONG Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI), desde finales de los años sesenta hasta nuestros días, consúltese DESMI (2001), en particular pp. 53-104, 191 y ss., y 205 y ss.

[14] Sobre este giro discursivo y estratégico del EZLN, puede consultarse Pitarch (2004).

[15] En algunas zonas pastorales de la selva se está intentando reintroducir los "casamientos indígenas" de acuerdo con el *Popol Vuh*, es decir, como supuestamente lo hacían los mayas clásicos, con el fin de recuperar las auténticas costumbres indígenas según las entienden los agentes de pastoral en colaboración con los catequistas. Todo ello tiene lugar bajo el manto de la "teología india". Al respecto el hermano marista Gerardo Torres, de la Misión de Guadalupe, expone que "la teología india va encaminada a descubrir cómo el mundo indígena mira a Dios y cómo se da esa relación desde el mundo indígena con Dios. Y eso implica también cierta liberación. Nosotros

auténticamente moderno, heredero de la ilustración revolucionaria de izquierda, que no quiere el regreso de los tiempos sino su aceleración hacia un futuro sin explotación ni dominación de clase.

VI

Es preciso cuestionar la pretensión zapatista de estar creando, *teórica y prácticamente*, "una nueva forma de hacer política", cuya ejemplaridad ético-política debería servir de orientación para la renovación de los arreglos políticos de la sociedad en su conjunto. ¿En qué consistiría esta nueva política? Recapitulemos sus elementos discursivos más sobresalientes. Una vez que los zapatistas renuncian, por diferentes razones, aunque no de manera definitiva, a las armas, inician una nueva etapa de su lucha política. De acuerdo con su propio relato, su historia se divide en "el fuego y la palabra" (Muñoz, 2003). Mientras que en el primer periodo se prepararon política y militarmente para la toma revolucionaria del poder estatal mediante una guerra de guerrillas, en el segundo buscan nuevas maneras de hacer política por medio de la formación de territorios en rebeldía en los que se exprese su autonomía política, económica, jurídica, cultural, educativa y sanitaria frente "al mal gobierno". La concepción y la *praxis* políticas zapatistas se sustentarían en los principios: *1)* "mandar obedeciendo", *2)* "para todos todo, para nosotros nada", y *3)* "un mundo en el que quepan

[los *caxlanes*] no podemos hacer teología indígena porque no somos indígenas. Ellos son los que realmente la pueden hacer y descubrir que Dios se ha manifestado de manera diferente al mundo indígena". Sin embargo, este proceso de reflexión indígena no es, como pudiera pensarse, iniciado ni dirigido por los propios interesados. Lo cierto es que son "coordinados" por los propios *caxlanes* para fomentar el pensamiento indígena. "Yo estoy en la coordinación de la teología indígena", continúa el hermano Torres, "es decir, estoy acompañando el proceso y ayudando a hacer la reflexión, porque uno les puede ayudar con herramientas [conceptuales] a mirar muchas cosas para que descubran a Dios como ellos lo ven. Entonces, vas haciendo preguntas para que ellos mismos vayan diciendo su palabra" (entrevista, 3 de febrero de 2004).

todos los mundos". Estos principios se traducirían en un quehacer político que "no busca el poder" institucional o hacer uso de los medios de organización tradicional ligados a la lógica del sistema político, por ejemplo, los partidos políticos; al contrario, pretendería "organizar las diferentes rebeldías en la sociedad civil", mas sin que ello fuese en detrimento de objetivos, intereses, experiencias y formas de participación y lucha políticas particulares de cada uno de los que se sientan interpelados por el discurso zapatista. Así, el *telos* de la concepción política zapatista apuntaría a que "se mande obedeciendo" con el fin de "servir al pueblo" para vivir en libertad, democracia y justicia social "para todos". De tal suerte, entendiendo el poder (político-institucional) como dominación, el rechazo zapatista de la política institucional ("no aspirar a ejercer cargos públicos o puesto de elección popular") no conllevaría a la conquista de "espacios de poder", sino a la construcción de "espacios de democracia" en la que "todos los mundos quepan y sean posibles" y se escuchen y resuelvan las demandas e intereses de los "hombres y mujeres libres y dignos". Lo anterior sólo sería posible si se construye "desde abajo" con la participación de todos y todas, pues si ese "nuevo mundo" no se erige autogestivamente, la toma del poder estatal sólo repetiría los errores y vicios de las luchas de liberación revolucionarias anteriores, cambiando una clase dominante por otra, pero sin beneficiar al pueblo.

Apenas habría que mencionar que, si tomamos en serio el término y no lo estiramos y deformamos para que signifique cualquier cosa, aquí no hay una "teoría política"; en todo caso se trata de un discurso político (ni siquiera una doctrina) con algunas nociones que tampoco podrían calificarse de "nuevas". Pero, en realidad, no importa mucho si hay teoría, y si ésta es nueva o no; en todo caso lo fundamental está en la congruencia de las prácticas zapatistas con su discurso. Tomando como criterio este último, ¿qué tan zapatistas son los neozapatistas? Como hemos visto en los capítulos cuarto y quinto, la integración e identificación con el neozapatismo se producen en el conflicto con aquellos que, en "sus" comunidades o fuera de ellas, no comparten sus ideales e instrumentos para alcanzarlos. Por esta razón, la presencia del EZLN en las comunidades desató una dinámica de diferentes tipos de

conflicto en torno a la integración social. Sólo menciono el tipo más drástico: me refiero, por supuesto, al de los *parias.* Recordemos que allí donde el zapatismo fue una opción casi mayoritaria, apareció un grupo minúsculo de no zapatistas que, resistiendo la intimidación para incorporarse a la "organización" o hasta sobreviviendo la expulsión temporal de sus comunidades, lograron permanecer en sus hogares y seguir trabajando su tierra al costo de convertirse en *parias*, es decir, personas inexistentes socialmente, despreciadas y vejadas por la comunidad zapatista y sin oportunidad de participar en las actividades comunales, como la misa dominical, las fiestas tradicionales o la escuela y la asamblea ejidal, o de beneficiarse de los bienes públicos producidos por los servicios y colectivos zapatistas y, mucho menos, de los dotados por instituciones gubernamentales. En realidad, el contacto con este grupo paria fue reducido al mínimo y, *de facto*, prohibido como manera de castigo y control social. Aun en las comunidades en donde, a causa de la formación de una oposición organizada y de la fragmentación del poder comunal, los zapatistas se vieron obligados a coexistir con no zapatistas en un mismo espacio social, no parece que se esté creando un mundo en el que quepan todos los mundos, pues lo que predomina allí es la voluntad de ignorarse mutuamente y de que cada grupo político lleve su propia vida social sin conocimiento e interferencia de la contraparte. Lo que llama la atención de todo ello no es en sí la existencia de diversas identidades políticas (lo cual es característico de la lógica política), sino más bien la brecha, por no decir contradicción, entre las prácticas políticas del neozapatismo y sus principios públicos. Lo que sucede en el espacio comunitario se desdobla en el de la sociedad civil, en donde el neozapatismo ha entablado una serie de relaciones con distintas ONG, organizaciones campesinas e indígenas y gran variedad de grupos políticos, cuya característica más sobresaliente ha sido la exigencia a someterse a la autoridad y liderazgo zapatistas, en realidad de la comandancia insurgente, lo cual ha conducido a innumerables rupturas con los rebeldes por su autoritarismo, intolerancia y pretensiones hegemónicas, con el consecuente aislamiento local, regional, estatal y nacional de los alzados (sobre este tema en particular, véase Pérez Ruiz, 2005).

VII

La lucha por el reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas y el proyecto de la Junta de Buen Gobierno han reducido, paradójicamente, el ámbito de influencia y operación del movimiento zapatista a lo *local* e *indígena*, justo en una situación en la que se institucionalizaba la democracia, se enfriaba el conflicto entre los gobiernos federal y estatal y el EZLN y, por último, disminuía el apoyo y la solidaridad nacionales e internacionales con los rebeldes. Así pues, *sin pretenderlo*, el neozapatismo se ha alejado de su objetivo original y principalísimo: la liberación nacional. La estrategia gubernamental de tolerancia e indiferencia hacia el zapatismo ha dado resultado en términos de crear la apariencia de que al fin se habría logrado la paz en Chiapas y que a los zapatistas se les podría ver como una organización política más que actuaría en el marco de la ley, por lo que no requerían un tratamiento especial.

La "desaparición" mediática de los zapatistas se acompaña, sin duda, con su creciente desarticulación en sus "zonas de influencia". Con la intención de contrarrestar su "irrelevancia" política actual, los rebeldes lanzaron, en el verano de 2005, una iniciativa política, aprovechando el marco de las campañas políticas por la presidencia de la república. En efecto, el 1 de julio de ese año, unos días después de haber declarado "alerta roja" a sus tropas y bases de apoyo por razones nunca aclaradas, el EZLN publicó la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, mediante la cual anunció la próxima estrategia política de los rebeldes, que más tarde se conocería como "La Otra Campaña". En este documento se refrenda la lucha política pacífica caracterizada por el estrechamiento de relaciones y alianzas con organizaciones de izquierda, no partidistas, anticapitalistas y antineoliberales. Así, entonces, en los encuentros entre la delegación zapatista de La Otra Campaña y los suscriptores de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona se empezaría a formular un "programa de lucha nacional".

La Otra Campaña puede verse a la luz de la crisis de los rebeldes en sus bastiones chiapanecos. De tal forma, para darle vida al zapatismo *más allá de la selva*, se ha buscado una salida espectacu-

lar de Chiapas con el peregrinaje por todo el país de la delegación zapatista (en realidad, sólo el subcomandante Marcos) y, de este modo, "demostrar" la fuerza y vigencia de su lucha, calculando que los medios de masas se volcarían hacia ellos y los enlazarían mediáticamente con la ciudadanía, como hicieron, cinco años atrás, durante la Marcha del Color de la Tierra. Hay que destacar que La Otra Campaña se realiza, significativamente, sin la participación activa y visible de los indígenas y sin sustento en un discurso étnico. Alejándose de los temas y las luchas indianistas, el EZLN ha empezado a apelar a la solidaridad de otros grupúsculos políticos "de izquierda anticapitalista" con la esperanza de hacer del zapatismo, mediante una red de alianzas, un movimiento nacional —un movimiento que ya no esté atado a la geografía chiapaneca ni a la membresía indígena—.

Por todo lo anterior, no se yerra al sugerir que el EZLN no ha abandonado en todos estos años el proyecto de la lucha revolucionaria sino que sólo ha modificado las estrategias para alcanzarlo, de acuerdo con diferentes y cambiantes contextos políticos. Hay, pues, un nexo de causalidad entre la indiferencia ciudadana hacia La Otra Campaña y la percepción de la opinión pública de la renuencia ezetaelenista a abandonar su programa revolucionario. De 1994 a 2001 el apoyo a las causas zapatistas por parte de amplios segmentos de la población ha estado condicionado, efectivamente, a la búsqueda de la paz, la satisfacción de las demandas indígenas de reconocimiento cultural y a la promoción de la justicia social para los indios de México. Justo por este vínculo histórico entre la solidaridad civil pro zapatista y el discurso indianista y de justicia social del EZLN, La Otra Campaña ha provocado hoy más bien escepticismo y distanciamiento entre sus potenciales seguidores y simpatizantes, porque en ella han predominado alocuciones y objetivos nacional-revolucionarios que únicamente compartirían grupos muy minúsculos y radicales.[16]

[16] No es casualidad, entonces, que el subcomandante Marcos haya declarado en agosto de 2005 que, para cambiar el "orden mundial" social, político y económico, "se necesita un hombre nuevo", eso sin mencionar la demanda de "derrocar" al gobierno, aunque sea "de manera pacífica".

En este sentido, es perfectamente lógico que la delegación zapatista de La Otra Campaña haya aprovechado los disturbios populares y la represión policiaca en San Salvador Atenco, Estado de México, a principios de mayo de 2006, para buscar "reposicionarse" ante el futuro nuevo gobierno federal y la clase política y, así, preparar las condiciones de presión y negociación y el terreno de sus futuras acciones e iniciativas políticas. No obstante, la incertidumbre poselectoral tras el 2 de julio de 2006 y las movilizaciones, protestas y bloqueos de la Coalición por el Bien de Todos hicieron desaparecer *de nuevo* de la cartografía mediática y política al zapatismo y su Otra Campaña. "La situación actual que enfrentan los zapatistas es paradójica", como bien dice Antonio García de León.

> Por un lado, la sociedad mexicana está avanzando gradualmente hacia formas más democráticas de representación política. Por el otro, los núcleos de campesinos rebeldes en las montañas de Chiapas son, en varios sentidos, remanentes del viejo orden. Así, a pesar de haber hecho posible la transición política, los zapatistas no son capaces de usar las transformaciones políticas, que ayudaron a crear, para su propio beneficio. Bajo estas circunstancias, la estrategia de los rebeldes consiste simplemente en la resistencia a los cambios promovidos por las fuerzas que vencieron el régimen priista, en lugar de participar en un movimiento más amplio en México para completar la transición a la democracia [García de León, 2005, p. 522].

Todavía tenemos que esperar más tiempo para conocer el desenlace nacional de La Otra Campaña y la suerte del neozapatismo chiapaneco. Entre tanto, muchos indígenas están votando ya con los pies y han empezado a abandonar las filas rebeldes porque no quieren ni pueden esperar más para resolver sus acuciantes problemas económicos, políticos y sociales. Otros, en cambio, resisten y consideran que la zapatista sigue siendo la mejor opción para lograr su *anhelo de autonomía*: "democracia, libertad y justicia".

¡Ya basta! A 20 años del levantamiento del EZLN de 1994. *Post scriptum*

I

En medio de profundos e inciertos cambios económicos (apertura del mercado y desmontaje del Estado proteccionista y rector en esta esfera), políticos (democratización del anquilosado y autoritario régimen posrevolucionario) y sociales (desclasamientos y aparición de nuevas prácticas culturales), hace 20 años,[17] en la madrugada del 1 de enero de 1994, los insurgentes del EZLN se levantaron en armas y demandaron "trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz". Su objetivo último apuntaba a la instauración del socialismo en México, nada más consecuente con su origen político en las Fuerzas de Liberación Nacional, la guerrilla fundada a finales de los años sesenta y que había logrado sobrevivir la cruenta persecución del Estado en contra de todo movimiento subversivo.

Si algo hay que reconocer a las FLN es, sin duda, su perseverancia en la consecución de sus metas a lo largo de varias décadas, pero, sobre todo, su enorme talento de reclutamiento, organización y movilización demostrados en todo este tiempo. Por supuesto, esto sólo fue posible porque la población que estaban sumando a su proyecto tenía una larga experiencia de organización agraria, religiosa y política, la cual fue apropiada y refuncionalizada para los fines de las FLN. En efecto, después de que un puñado de guerrilleros se reinstaló en Chiapas a finales de 1983, las FLN lograron conformar una amplísima base social que asumió su compromiso con la revolución. En las regiones indígenas de Chiapas, miles de tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales de Los Altos, el Norte y la Selva se integraron al EZLN como "bases de apoyo" y pusieron a su disposición hombres y mujeres jóvenes para que tomaran las armas como insurgentes. Por supuesto, no todos los indígenas chiapanecos se volvieron *rebeldes.* En realidad, siempre fueron mino-

[17] Este *post scriptum* apareció, en una versión ligeramente distinta, en el número 433 de la revista *Nexos* (enero de 2014, pp. 19-23).

ría, pero una muy bien organizada y motivada. Hacia finales de los años ochenta se calcula que entre las filas zapatistas se encontraba un poco menos de 40 000 miembros y que la guerrilla contaba con alrededor de 3 000 elementos, aunque no todos bien armados y equipados para el combate.

A pesar de que a finales de los años ochenta, primero, y unos cuantos años después, diferentes conflictos entre los zapatistas y la enorme coalición de organizaciones campesinas de inspiración maoísta (la ARIC-Unión de Uniones) y el sector más influyente al interior de la diócesis de San Cristóbal condujeron a que una parte importante de sus bases de apoyo desertara de las filas rebeldes, el EZLN había logrado, tras una década de trabajo político y militar, suficiente autonomía de aquéllos, por lo que pudo llevar acabo su inesperada y espectacular rebelión armada. Ésta inició con la toma de cinco cabeceras municipales del estado de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo y Chanal. Tras la sorpresa inicial, el gobierno federal, preparado más bien para celebrar la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, envió al ejército nacional a sofocar la rebelión. Los combates entre ambas fuerzas duraron 11 días.[18] A partir del 12 de ese mismo mes el gobierno mexicano y el EZLN iniciaron acercamientos para solucionar el conflicto por la vía del diálogo.

Derrotado y contenido en el terreno de las armas, el EZLN se vio obligado a modificar su estrategia, gracias, entre otras cosas, a que recibió muestras masivas de solidaridad en México y el extranjero. En los primeros días esta solidaridad era, más bien, una doble exigencia: por un lado, la del cese inmediato al fuego para evitar una masacre de los insurgentes; y, por el otro, la de buscar una salida política al conflicto. Es en esos primeros meses cuando el EZLN dio su giro estratégico hacia el indianismo y el multiculturalismo, que tanto sedujo a la comunidad internacional interesada en lo que pasaba en el sureste del país.

Evidentemente, la revolución no había triunfado, pero sí generó condiciones para que, en los siguientes meses, se diera una,

[18] Se calcula que murieron entre 100 y 150 insurgentes en los diferentes combates.

en ocasiones violenta, oleada de ocupación de tierras en todo Chiapas. La mayoría de ellas eran de predios privados, pero no todas calificaban como gran propiedad. Algunos terrenos eran, incluso, de otras comunidades indígenas. En fin, este reparto de tierras *desde abajo* fue, sin duda, el éxito más palpable e inmediato para los zapatistas —que beneficiaría, por cierto también y a la larga *aún más* gracias a su posterior regularización, a otros grupos invasores—.[19] Para la población joven de los rebeldes esto no era poca cosa, ya que la combinación del rápido crecimiento demográfico local, la baja productividad agrícola, la insuficiencia de tierras para las nuevas generaciones y la falta de alternativas laborales fuera del campo, los colocaba en una situación económica y social sumamente precaria, en donde su futuro era muy incierto.

En esta nueva constelación política, el EZLN combinó, de igual manera que los movimientos populares a los que antes había descalificado por "reformistas y socialdemócratas", la negociación política con la movilización contestataria en búsqueda del reconocimiento por parte del Estado como un actor político legítimo. Al mismo tiempo, replanteaba su lucha por el socialismo en un contexto político inesperado por su comandancia. Se requirieron entonces nuevas formas regionales de organización política para establecer una autonomía *de facto* en los territorios "controlados" por los insurgentes. Con este fin, se crearon, primero, 38 municipios autónomos rebeldes zapatistas a finales de 1994 y, después, cinco Juntas de Buen Gobierno en agosto de 2003. La concepción general detrás de la constitución de estas estructuras políticas ha consistido, hasta la fecha, en crear territorios autónomos, en los que

[19] Con ello, el campesinado chiapaneco en su conjunto consiguió *de facto* que el gobierno se desdijera de la cancelación de la reforma agraria, dos años antes aprobada, e improvisara un reparto de tierras encubierto mediante la creación del programa fideicomiso Fondo 94 y 95, mediante el cual, primero, se compraba las tierras a los afectados por las invasiones, después se otorgaba crédito a los invasores, con el cual, tercero, éstos podían comprar y regularizar la tierra que les vendía el gobierno. Gracias a este barroco mecanismo, no se violó el espíritu de la ley. Sobra agregar que los créditos no fueron devueltos… y que las tierras en poder del EZLN no se pusieron en orden.

los zapatistas puedan definir su vida social, política, económica y cultural sin la intervención de las instituciones y los agentes del Estado mexicano. Así, tanto los municipios como las juntas han asumido funciones de gobierno como las de la enseñanza pública, el registro civil, la dotación de sistemas de salud, la impartición de justicia, la regulación de tránsito de vehículos, el desarrollo de programas de producción y comercialización agropecuaria y de artesanías, etcétera.

Hablar de "territorio zapatista" resulta, no obstante, una hipérbole, porque en las áreas geográficas en las que los rebeldes tienen presencia, la mayoría de las poblaciones no pertenecen al EZLN, otras están divididas políticamente y cada vez menos son completamente zapatistas. Inclusive, en los poblados sedes de sus antiguos bastiones militares, políticos y civiles, como La Realidad (Las Margaritas), Roberto Barrios (Palenque) o Morelia (Altamirano), la población zapatista se ha vuelto una minoría decreciente. En julio de 2013, según el trabajo de campo de la socióloga Carmen Legorreta, "quedan [en la Realidad] 12 de las 70 familias que pertenecieron al movimiento"; en Roberto Barrios, "de 60 familias aproximadamente, 15 continúan" en las filas rebeldes; y, finalmente, en Morelia "sólo 32" de 320 familias en la población "siguen siendo zapatistas" (Legorreta Díaz, 2013). En lo general, sólo en las comunidades mayoritariamente zapatistas, los Marez y las JBG ejercen su soberanía. Y son estas poblaciones las que se benefician de los múltiples servicios, programas y proyectos de los rebeldes.

Si no fuera por la pretensión zapatista de hacerse valer como la autoridad máxima en estas regiones geográficas, la mayoría de los pobladores en este territorio sería indiferente a la autonomía del "buen gobierno". En efecto, muchos proyectos de infraestructura de vialidades, electrificación, programas sociales o agropecuarios de los gobiernos federal y estatal no pueden llevarse a cabo en estas latitudes porque el EZLN lo impide, o exige "impuestos" para permitir su realización. Con ello perjudica a los potenciales beneficiarios. También es verdad, por otro lado, que hay casos en que problemas de "justicia" entre zapatistas y no zapatistas llegan a atenderse y resolverse en las instancias correspondientes de las juntas mediante acuerdos satisfactorios entre las partes.

Los efectos materiales de este recurso hiperbólico no han sido, sin embargo, despreciables para el EZLN. El principal es, sin duda, que el gobierno mexicano ha evitado —en cierto sentido se podría afirmar incluso que por fortuna— toda campaña política y militar que reactive el conflicto armado. Asimismo, estos efectos han contribuido, en segundo lugar, a fomentar la solidaridad de grupos pro zapatistas nacionales e internacionales, lo que se traduce —aunque cada vez menos, hay que decirlo— en apoyos simbólicos, financieros, humanos, técnicos y políticos en favor de las bases de apoyo. La paradoja es que el discurso y la práctica antigubernamentales generaron el efecto de una creciente dependencia rebelde de grupos foráneos simpatizantes y ONG —cuyo financiamiento, como se sabe, proviene en gran parte de gobiernos extranjeros y agencias internacionales—.

Cuando, en agosto de 2003, se anunció la creación de los Caracoles y las JBG, uno de los objetivos explícitos de esta iniciativa era la desmilitarización del zapatismo en favor de sus autoridades civiles. Hasta el día de hoy este propósito no se ha alcanzado. La comandancia insurgente mantiene la última palabra y su capacidad de veto en cuestiones políticas y en la autorización o no de la realización de programas y proyectos productivos, comerciales, educativos y de salud. Asimismo, es la que define con cuáles colectivos, grupos, actores y organizaciones de la sociedad civil de México y el mundo se puede trabajar o no.

El cese de las hostilidades directas entre la guerrilla y el ejército nacional y la interrupción del diálogo entre los zapatistas y el gobierno federal (septiembre de 1996) tras la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (febrero de 1996), tuvieron importantes consecuencias en la composición del zapatismo. Primero, en Los Altos y el Norte de Chiapas aparecieron bandas paramilitares que hostigaban a las bases de apoyo. El clímax de esta política contrainsurgente tiene lugar con el asesinato de 45 indígenas en la población de Acteal, el 22 de diciembre de 1997. El diálogo entre la comandancia rebelde y el gobierno federal se reactivaría sólo tras el desplazamiento del PRI de la presidencia de la república. Sin embargo, la esperanza de solucionar el conflicto de manera definitiva se esfumó con rapidez, debido a que los insurrectos

cuestionaron la aprobación "unilateral" de la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígenas en 2001.

Desde entonces y hasta la fecha, no ha habido un encuentro oficial y público entre las partes. Así, los rebeldes se dedicaron a continuar la construcción de su autonomía, mientras que la autoridad federal a llevar a cabo sus programas de política social y agropecuaria sólo en las comunidades no zapatistas y siempre y cuando los insurgentes no impusieran un veto a la presencia de agentes estatales en su "territorio" por considerarlos un riesgo a su autonomía.

En los hechos, la "política de la resistencia" del EZLN se tradujo en la prohibición a sus bases de apoyo de todo trato con autoridades de cualquier nivel de gobierno y, en consecuencia, a no beneficiarse de los programas y políticas públicas dirigidos en atención de las necesidades de los indígenas.[20] Y, mientras que la población no rebelde hacía uso de estos recursos públicos, los zapatistas debían enfrentar su precaria situación económica sólo con sus propios medios y las generosas, pero siempre insuficientes aportaciones provenientes de la solidaridad foránea. Los proyectos autonómicos de salud y educación, por un lado, así como los programas agropecuarios y de comercialización, por el otro, son, innegablemente, un esfuerzo organizativo notable y hasta ejemplar; sin embargo, sus resultados han sido exiguos para responder a las necesidades de la población zapatista. Asimismo, la reorganización interna del zapatismo en resistencia implicó mayor cooperación y sacrificio para las bases de apoyo con el fin de mantener el proyecto autonómico, así como un creciente autoritarismo de la comandancia y sus autoridades militares y políticas para conservar la unidad y disciplina del movimiento. A la larga, las fuerzas insurgentes fueron paulatinamente desmovilizadas de sus campamentos (a más tardar hacia el año 2000) y sus efectivos se reintegraron,

[20] En realidad, un sano sentido pragmático por parte de la dirigencia del EZLN sí permitió que muchos zapatistas se convirtieran en beneficiarios del programa Oportunidades o que también, en algunas comunidades, se regularizaran terrenos "recuperados". Todo esto siempre y cuando sucediera de manera discreta o a título individual. De otro modo, la sangría de las filas rebeldes hubiera sido seguramente mayor.

sin un desarme supervisado de por medio, a la vida comunitaria. Así, la guerrilla quedó, para efectos prácticos, desmantelada y dejó de ser una carga material para las bases de apoyo agotadas económicamente por el mantenimiento de un cuerpo de combatientes improductivos.

II

A pesar de que el EZLN no buscaba la democracia —al menos no la liberal y representativa—, habría que reconocer que su violenta aparición pública aceleró el proceso de apertura democrática en el país. Este logro inesperado y, acaso, no del todo querido por parte de los insurgentes, se expresaría, primero, en las elecciones federales intermedias de 1997, cuando el congreso federal se conformó sin ninguna mayoría parlamentaria, y, tres años más tarde, cuando los ciudadanos votaron en favor del cambio que representaba el candidato presidencial del PAN, Vicente Fox.

En términos prácticos, el EZLN se convirtió, a más tardar en 2002, en un actor político irrelevante a nivel nacional. No pudo sacar provecho del contexto de la transición para intervenir en la vida de la república. En Chiapas, su influencia se siente casi exclusivamente en las regiones indígenas, pero sólo allí donde está mejor cohesionado orgánicamente. Su último intento, hasta ahora, de deschiapanizar (geográfica y étnicamente) el conflicto tuvo lugar, en 2005, con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la puesta en marcha, en enero de 2006, de "La Otra Campaña" (LOC). Esta última pasó sin pena ni gloria en el contexto de la violenta represión en contra de los pobladores de San Salvador Atenco, las elecciones presidenciales, las movilizaciones del López Obrador y sus seguidores en contra de un supuesto fraude electoral y, finalmente, del sangriento sometimiento de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO).

Esta iniciativa rebelde pretendía, sobre todo, estrechar relaciones y formar alianzas con todos los grupos de izquierda no partidista, anticapitalistas y antineoliberales. Así, en los encuentros entre la delegación zapatista de LOC y los suscriptores de la Sexta se empezaría a formular un "programa de lucha nacional". Bajo los

estrictos criterios de selección impuestos por el EZLN, pocos grupos, organizaciones y asociaciones pudieron ser considerados como "adherentes".[21] Menor aún fue el número entre éstos, que pudieron mantener a lo largo de los siguientes años su alianza con los rebeldes, debido a la exigencia de incondicionalidad absoluta del EZLN con la que deberían conducirse como aliados, aceptando sin cuestionamientos su autoridad ("confiar", es la palabra que utilizan) en toda decisión que tomen.[22] Así, muchos de los entusiastas firmantes de la primera hora han sido excluidos, en el correr de los años, por no asumir suficientemente el espíritu rebelde de los zapatistas. Asimismo, los prolongados silencios del zapatismo en los últimos 12 años lo alienaron, para fines prácticos, de la amplia red de colectivos pro zapatistas que se formaron en Europa y el norte de nuestro continente. La razón de ser de muchas de estas agrupaciones era su solidaridad con el EZLN; al perderse la co-

[21] Con esta regla, el EZLN pretendía marcar una línea clara que separara al Estado y su esfera de influencia corruptora en la sociedad y al *resto*. Los pertenecientes a este último lado de la distinción estarían libres de los mecanismos de control del poder y el dinero, por lo que, desde sus propias autonomías rebeldes en todo el globo, podrían combatir al Estado y al mercado sin compromisos. Con este criterio, no menos normativo que ingenuo, se obviaron las diversas y extensas redes en que se encuentran envueltos movimientos y organizaciones populares, colectivos y todo tipo de asociaciones en la ciudad y el campo, nacional e internacionalmente, que los vinculan, de maneras complejas, con los entramados institucionales del Estado, aunque consideren a éste como su oponente. Es difícil encontrar una esfera popular que no se halle inmersa en procesos estatales. Así, a los pocos adherentes de la Sexta que quedaron tras esta purga, tal vez los caracterice, en realidad, su falta de influencia social y política.

[22] El proceso de selección de los que podían realmente asistir a la "escuelista zapatista", en agosto de 2013 —a pesar de haberse anunciado como una invitación a todos aquellos que querían conocer, de primera mano, su experiencia de autonomía—, no se apartó un ápice de esta práctica intolerante con la pluralidad política. En las palabras de una informante comprometida con la lucha rebelde, la "escuelita" fue "una especie de promoción (o incluso una nueva forma de 'zapaturismo') con invitación… Más que un proyecto educativo como tal, es parte de la difusión del zapatismo para rearticular alianzas".

municación fluida entre ambos, éstas se desmembraron o se incorporaron a luchas de otros actores en sus países o de orientación más altermundista.[23] Así, para ellos el zapatismo se convirtió en parte de su pasado —un pasado, hay que decirlo, que les enseñó que podían autoorganizarse, tomar la iniciativa y no depender de la intervención de las instituciones gubernamentales para buscar cambiar, aquí y ahora, su situación y los problemas del mundo—. En ese sentido, el zapatismo pasó a ser un símbolo que antecedió a las luchas en contra de la globalización neoliberal.

A pesar del proceso permanente de deserción de las filas rebeldes, ¿quiénes continúan hoy día en el zapatismo? Básicamente hay tres grandes categorías que se encuentran en esta situación. Por un lado, un segmento de los iniciadores del movimiento, que adquirió prestigio y posiciones sólidas de autoridad locales en los ámbitos civil, político o militar. En segundo lugar, se hallan los indígenas que carecen de alternativas viables para abandonarlo y reconstruir sus vidas individuales y colectivas más allá de la resistencia. En otras palabras, son los que trabajan y viven en las tierras "recuperadas" durante los años siguientes al levantamiento, cuya propiedad nunca pudo legalizarse y que son controladas y administradas por el EZLN. Si renuncian al zapatismo, entonces pierden todo el sustento material de su existencia. Se unieron a la rebelión con la esperanza de ganar autonomía, sin embargo, aumentó su dependencia de la estructura insurgente. Y, por último, está la generación joven que nació y se crió en la resistencia y que, por tanto, no conoce otra forma de vida y organización. Ésta ha sido educada en las escuelas zapatistas y se caracteriza por un inconmovible compromiso con el EZLN. Cualquiera puede admirar su conciencia política o bien lamentar la influencia de la socialización propagandística en ellos. Al interior de este sector, se encuentran también las mujeres jóvenes en una situación personal paradójica. Crecieron en las filas del zapatismo y asumieron el discurso de la independencia femenina; sin embargo, la inercia de la tradición en sus poblados contraviene esta expectativa y las orilla a escoger entre

[23] Sobre el tema en particular, revísese la tesis doctoral de Aranda Andrade (2014).

continuar su militancia activa o casarse y formar una familia bajo el imperio de la costumbre patriarcal.

Por el otro lado, no deja de ser sobresaliente el esfuerzo del zapatismo en la organización territorial de su autonomía. Uno se pregunta qué podrían alcanzar con mayores y mejores recursos y más oportunidades para las iniciativas locales en las comunidades rebeldes. En este sentido, no tienen parangón en el país, ya que realmente han operado en las márgenes del régimen. Los entusiastas —en especial, los recluidos en sus oficinas universitarias y los que gozan con experiencias fuertes de turismo revolucionario— han querido ver en todo esto una forma de hacer política alternativa a la occidental. Nada más alejado de los hechos. Bien visto, es todo lo contrario. La organización local e (inter)regional de la autonomía zapatista refleja, de manera fiel, el orden estatal que disputan. En otras palabras, la potencia de la hegemonía del Estado mexicano muestra su efectividad incluso entre los que se le oponen y desafían, como es el caso del zapatismo. El lenguaje, los símbolos, las prácticas, las actividades y las funciones de los Marez y las JBG —ubicados en un territorio (más imaginado que geográfico) que reclaman como *suyo*— dan fe de esto. El dominio que sigue ejerciendo la comandancia del EZLN sobre el zapatismo político y civil resulta por demás elocuente al respecto.

En toda esta historia de conflicto, exclusión y marginación, el Estado tiene su parte importante de responsabilidad. Si comparamos la respuesta que dio al zapatismo con la que aplicó a otros "actores subversivos" apenas unos 20 años antes del levantamiento y, también, si la ponemos en perspectiva en relación con las sangrientas guerras civiles y luchas revolucionarias y populares al sur de nuestra frontera en ese misma época, hay que reconocer al gobierno federal la prudencia y el predominio de la política para enfrentar a los rebeldes del sureste. Las millonarias inversiones en programas y políticas públicas de toda índole en Chiapas, en general, pero en la zona de conflicto, en particular, pudieron haber tenido un efecto de desarrollo a largo plazo para superar la pobreza e integrar realmente a los indígenas, en términos de igualdad y sin discriminaciones, a la sociedad mexicana. Pero no sucedió así. El dinero no fue utilizado con inteligencia. Se gastó mucho

para neutralizar la influencia del zapatismo y no poco se perdió en la corrupción. La miseria y bajísima productividad del campo ejidal en México se multiplican en las regiones indígenas. En esta situación, la migración ha sido la opción para muchos hombres y mujeres jóvenes, tanto zapatistas como de otro signo político —opción cada vez más difícil de ejercer con el cierre de la frontera norteamericana en el último lustro—. El mercado laboral no agrícola en Chiapas no ofrece alternativas a esta población con un ínfimo nivel educativo. La economía no crece ni genera empleos. Y a todo ello se suma la presencia del tráfico de drogas y de personas en esta región del país.

TABLA CRONOLÓGICA: EL ZAPATISMO Y LA POLÍTICA EN CHIAPAS

1969 Se fundan las Fuerzas de Liberación Nacional.

1970 Manuel Velasco Suárez es nombrado gobernador constitucional del estado de Chiapas.

1972 Publicación del Decreto de la Comunidad Lacandona.

1974 Primer Congreso Indígena en San Cristóbal de Las Casas.
Acción policiaco-militar en contra de la dirigencia de las Fuerzas de Liberación Nacional en un campamento de entrenamiento insurgente en Ocosingo. Miembros de las FLN son aprehendidos y asesinados por la policía judicial en una casa de seguridad en Nepantla, Estado de México.

1975 Formación de la Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel en Ocosingo.
Formación de la Unión Ejidal Lucha Campesina en Las Margaritas.
Inicio de las actividades del PCM y la CIOAC en la región Comitán-Las Margaritas.

1976 Jorge de la Vega Domínguez es nombrado gobernador constitucional del estado de Chiapas.

1977 Jorge de la Vega Domínguez deja su cargo de gobernador y Salomón González Blanco es designado gobernador interino.
Formación de la Unión Ejidal Tierra y Libertad en Las Margaritas.

1979 Salomón González Blanco deja su cargo de gobernador interino y es sustituido por Juan Sabines Gutiérrez.
Fundación de la Unión de Ejidos de la Selva en Las Margaritas.

1980 Formación de la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas.

1982 Juan Sabines Gutiérrez deja su cargo de gobernador interino y Absalón Castellanos Domínguez inicia su mandato como gobernador.
Formación del Consejo Supremo Tojolabal en Las Margaritas.
Formación de la Unión de Crédito Agropecuario e Industrial Pajal Ya Kactic.

1983 Formación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas.

1986 Se promulga el Plan Diocesano.

1988 La Unión de Uniones se convierte en Asociación Rural de Interés Colectivo.
Las Fuerzas de Liberación Nacional consolidan las estructuras del EZLN.
Termina el mandato de Absalón Castellanos Domínguez e inicia el periodo de gobierno de Patrocinio González Blanco Garrido.

1991 Aumento de tensiones entre la Asociación Rural de Interés Colectivo y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

1992 La Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata organiza su primera movilización en Chiapas en contra del Tratado de Libre Comercio y las reformas al

artículo 27 de la Constitución. Xi Nich inicia una marcha, de Palenque a la ciudad de México, en contra de la represión del gobierno del estado.
Manifestación de protesta en San Cristóbal de Las Casas el día de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América.

1993 Elmar Seltzer Marselle es nombrado gobernador interino del estado de Chiapas.

1994 Levantamiento armado del EZLN el 1 de enero.
El gobierno federal repele militarmente el levantamiento insurgente.
Constitución del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC).
Invasiones de tierras en diversas regiones de Chiapas.
Elmar Seltzer Marselle deja su cargo de gobernador interino y Eduardo Robledo Rincón es nombrado gobernador del estado de Chiapas.
Inicia el diálogo, en febrero, entre el EZLN y representantes del gobierno federal.
Se celebran las elecciones federales. Ernesto Zedillo es proclamado ganador de la elección de presidente de la república.
Eduardo Robledo Rincón resulta electo gobernador de Chiapas.
Se celebra, en agosto, la Convención Democrática Nacional en la Selva Lacandona.

1995 El presidente Zedillo ordena, en febrero, una nueva ofensiva militar contra el EZLN.
Eduardo Robledo Rincón deja su cargo de gobernador y es sustituido por Javier López Moreno como gobernador interino.
Se reanudan, en octubre, las pláticas de paz en San Andrés Larráinzar.

1996 Los representantes del gobierno federal y del EZLN firman, en febrero, los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígenas.
Javier López Moreno deja su cargo de gobernador interino y es sustituido por Julio César Ruiz Ferro. En la Selva Lacandona los zapatistas organizan el Encuentro Intergaláctico contra el Neoliberalismo y en favor de la Humanidad. Asisten participantes de 45 países del mundo.
En septiembre suspende el EZLN su participación en las pláticas de paz y demandan la instrumentación de los Acuerdos de San Andrés para reanudar el diálogo con el gobierno federal.
Aparición de grupos paramilitares en el norte y el centro de Chiapas.

1997 Se lleva a cabo el Segundo Encuentro Intergaláctico, también conocido como el Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. El EZLN anuncia, en septiembre, la marcha de 1 111 bases de apoyo con destino a la ciudad de México. Asesinato de 45 indígenas en Acteal, el 22 de diciembre, a manos de paramilitares.

1998 Convocatoria zapatista a la Consulta por el Reconocimiento de los Derechos y la Cultura Indígenas y por el fin de la guerra de exterminio.
Julio César Ruiz Ferro deja su cargo de gobernador interino y es sustituido por Roberto Albores Guillén.

1999 Convocatoria del EZLN a la Consulta Internacional sobre la iniciativa de ley indígena de la Comisión de Concordia y Pacificación.
Formación de la Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales.

2000 Se celebran elecciones federales y gana Vicente Fox la presidencia de la república.

Se llevan a cabo elecciones estatales en Chiapas y resulta electo Pablo Salazar Mendiguchía como gobernador constitucional del estado.
Retiro de las tropas del ejército federal de las zonas de influencia zapatista.

2001 Inicio de la Marcha del Color de la Tierra.
Aprobación de las reformas constitucionales sobre Derechos y Cultura Indígenas.

2002 Por primera vez en su historia moderna, un partido de oposición, el PRD, gana la presidencia municipal de Las Margaritas.

2003 Fundación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno.

2004 La coalición entre el PRD y las organizaciones campesinas CIOAC y OPET vuelven a ganar la presidencia municipal de Las Margaritas. Por vez primera en su historia moderna, el municipio es gobernado por un tojolabal.

2005 Promulgación de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

2006 Inicio de La Otra Campaña zapatista.
Enfrentamientos entre comerciantes y pobladores de San Salvador Atenco y Texcoco con policías estatales y federales. El subcomandante Marcos y los zapatistas declaran su apoyo a los miembros del Frente Popular en Defensa de la Tierra.
Se celebran elecciones federales. Felipe Calderón Hinojosa es declarado presidente electo de la república.
Elecciones estatales en Chiapas. Juan Sabines es declarado gobernador electo de Chiapas.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Chávez, Marcela, "La Quiptic Ta Lecubtesel: autonomía y acción colectiva", *Nueva Antropología*, vol. xix, 63, 2003, pp. 115-136.

Agudo Sanchíz, Alejandro, "Legados históricos en movimiento. Colonización agraria indígena y conflicto en Tila, zona norte de Chiapas", *Sociológica*, uam-a, vol. 22, núm. 63, enero-abril de 2007, pp. 51-83.

———, "Actores, lenguajes y objetos de confrontación y conflicto en la Zona Chol de Chiapas", *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XXIV, núm. 72, septiembre-diciembre de 2006, pp. 569-600.

Aguilar Hernández, Eufemio, Díaz Teratol, Martín, y Viqueira, Juan Pedro, "Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar, Chiapas, 1959-2005", en Estrada Saavedra, Marco, y Viqueira, Juan Pedro (coords.), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, El Colegio de México, México, 2010, pp. 331-414.

Álvarez López, Jesús, OP, "Los dominicos en el norte de México", en Barrado Barquilla, José, OP, y Rodríguez, Santiago, OP (coords.), *Los dominicos y el nuevo mundo siglos xix-xx. Actas del V Congreso Internacional Querétaro, Qro. (México), 4-8 septiembre de 1995*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1997, pp. 175-195.

Anares R., Sara, *Diccionario de ciencia política*, 2a. ed., fce, México, 1999.

Artajo, Martín Alberto, *Doctrina social católica de León XIII y Pío XI. Recopilación concordada y profusamente anotada, de los documentos pontificios y sociales sobre la materia*, Labor, Barcelona, 1939.

Ascencio Franco, Gabriel, "La imagen del ranchero en la literatura chiapaneca", *Pueblos y Fronteras*, núm. 4, unam-iia-pimms, noviembre de 2002, pp. 11-30.

Bellingeri, Marco, *Del agrarismo armado a la guerra de los pobres. Ensayos de la guerrilla rural en el México contemporáneo, 1940-1974*, Casa Juan Pablos y Secretaría de Cultura de la ciudad de México, México, 2003.

Benedicto XVI, "Maximmun illud", en *Las tres grandes encíclicas misionales*, Buena Prensa, México, 1940, pp. 11-33.

Benjamin, Thomas, *A rich land, a poor people: politics and society in modern Chiapas*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989.

———, *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano 1891-1947*, Conaculta, México, 1990.

Calveiro, Pilar, *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*, Taurus, México, 2002.

Chavarochette, Carine, *Romería de los tojolabales a San Mateo Ixtatán. Un ritual agrícola o cómo las relaciones interétnicas participan en la estructuración de la etnicidad tojolabal*, ponencia presentada en el Primer Simposio Internacional Tojolabal, del 21 al 23 de septiembre de 2005, en Comitán, Chiapas (cieas-sureste y cisc).

Chirino Palacios, Patricia, y Flores Félix, Joaquín, *Buscando espacios: el Frente Independiente de Pueblos Indios*, Cuadernos ini. Monografías de organizaciones indígenas iii, iis-unam, México, 1991.

Chojnacki, Ruth Judith, "Retrato de un catequista: la religión liberadora y la *comunitas* en Los Altos de Chiapas", *Nueva Antropología*, vol. xviii, núm. 56, México, noviembre de 1999, pp. 43-62.

Chomsky, Noam *et al*., *Chiapas insurgente. Cinco ensayos sobre la realidad mexicana*, Txalaparta Editorial, Navarra, 1995.

Cohen, Jean L., y Arato, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*, fce, México, 2001.

Contreras García, Irma, "Introducción", en Andrade, Vicente de P. (Vicente de Paula), 1844-1915, *Noticias biográficas de los Ilmos. Sres. obispos de Chiapas* (1907), San Cristóbal de Las Casas, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, ed. facs., 1998.

Correa, Guillermo, "'Hay guerrilleros en Chiapas desde hace ocho años; grupos guerrilleros infiltraron a la Iglesia y a las comunidades'. Relato del jesuita Mardonio Morales, quien teme que

con la represión, destruyan la obra del obispo Samuel Ruiz", *Proceso*, núm. 880, septiembre, 1993, pp. 12-15.

Cortés, Fernando, Banegas, Israel, Fernández, Tabaré, y Mora, Minor, *Informe final del proyecto "Perfiles de la pobreza en Chiapas"*, Centro de Estudios Sociológicos-El Colegio de México, México, mayo de 2003.

———, "Perfiles de la pobreza en Chiapas", *Sociológica*, uam-a, vol. 22, núm. 63, enero-abril de 2007, pp. 19-50.

Cruz Burguete, Jorge Luis, y Robledo Hernández, Gabriela P., "Comitán y Las Margaritas, Chiapas: las nuevas ciudades de la frontera sur", *Alteridades*, año 10, núm. 19, 2000, pp. 99-108.

———, "Cambio social y movimientos de población en la Región Fronteriza de Chiapas", *Convergencia*, vol. 8, núm. 26, 2001, pp. 33-53.

———, "Frontera sur: contexto histórico y regional de Comitán y Las Margaritas, Chiapas", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXIV, núm. 93, invierno de 2003, pp. 135-151.

Cunill Grau, Nuria, *Repensando lo público a través de la sociedad. Nuevas formas de gestión pública y representación social*, Nueva Sociedad, clad, Caracas, 1997.

De la Grange, Bertrand, y Rico, Maite, *Marcos, la genial impostura*, Aguilar, México, 1998.

De Vos, Jan, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, ciesas-ini, México, 1994.

———, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, 2a. ed., fce-sec-Chiapas, México, 1996a.

———, *Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1449*, fce-ict, México, 1996b.

———, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2002*, fce-ciesas, México, 2002.

Desmi, A.C., *Si uno come, que coman todos. Economía solidaria*, México, 2001.

Díaz Núñez, Jorge Rafael, OP, "Chiapas hoy, presencia dominicana en tierra de conflicto", en Barrado, José, OP, y Rodríguez, Santiago, OP (coords.) *Los dominicos y el nuevo mundo siglos xix-xx. Actas del V Congreso Internacional Querétaro, Qro. (Méxi-*

co), 4-8 septiembre de 1995, Editorial San Esteban, Salamanca, 1997, pp. 435-461.

Elias, Norbert, y Scotson, John L., *Etablierte und Aussenseiter*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1993 [edición en español: *Establecidos y marginados*, FCE, México, 2016].

Escalona Victoria, José Luis, "Cambio social y actores políticos en el medio rural. Una experiencia en Las Margaritas, Chiapas", *Sociológica*, UAM-A, vol. 22, núm. 63, enero-abril de 2007, pp. 147-176.

Espinosa Luna, Carolina, "Análisis sobre la acción política y el discurso del Frente Zapatista de Liberación Nacional", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 3, vol. III, núm. 1, CESMECA, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2005, pp. 54-73.

Estrada Saavedra, Marco, *Participación política y actores colectivos*, Plaza y Valdés y Universidad Iberoamericana, México, 1995.

———, *Die deliberative Rationalität des Politischen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.

———, "Für eine neue Welt, eine neue Gemeinschaft: Die Erfahrung der Tojolabales bei der Urwaldkolonisierung in Chiapas", *Ethnoscripts*, Jahrgang 5, Heft 2, Institut für Ethnologie der Universität, Hamburgo, 2003, pp. 34-52.

———, "Construyendo el reino de Dios en la tierra: pastoral y catequesis en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980)", *Sociológica*, UAM-A, año 19, núm. 55, mayo-agosto de 2004, pp. 199-242.

———, "Historias políticas tojolabales. La Unión de Ejidos de la Selva y la Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales", ponencia presentada en el Primer Coloquio Internacional Tojolabal, en Comitán, Chiapas, el 23 de septiembre de 2005a.

———, "The 'Armed Community in Rebellion': Neo-Zapatismo in the Tojolab'al Cañadas, Chiapas (1988-96)", *The Journal of Peasant Studies*, número especial sobre "Rural Chiapas ten years after the Zapatista Uprising", vol. 32, núms. 3 y 4, julio-octubre, 2005b, pp. 528-554.

———, "Des communautés divisées: l'expérience zapatiste dans les vallées tojolabales", *Communisme*, número dedicado a "Les

formes du communisme mexicain", núms. 83 y 84, 2005c, pp. 163-184.
———, "Republicanismo en la Selva Lacandona: historia de la constitución de las organizaciones campesinas en las cañadas tojolabales (1975-1990)", *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XXIII, núm. 69, septiembre-diciembre de 2005d, pp. 767-806.
———, "Entre utopía y realidad: historia de la Unión de Ejidos de la Selva", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 4, vol. IV, núm. 1, CESMECA, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2006, pp. 112-135.
———, "Visiones, revisiones y divisiones. La historia del zapatismo en Buenavista Pachán", en ESTRADA SAAVEDRA, Marco, y VIQUEIRA, Juan Pedro (coords.), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, El Colegio de México, México, 2010, pp. 67-132.
EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 3, Era, México, 1998.
———, *Documentos y comunicados*, t. 1a, Era, México, 2001a.
———, *Documentos y comunicados*, t. 2b, Era, México, 2001b.
———, *Democracia social, democracia sustantiva*, Ediciones del FZLN, México, 2001c.
———, *Documentos y comunicados*, t. 4, Era, México, 2003.
FLORES, Genoveva, *La seducción de Marcos a la prensa. Versiones sobre el levantamiento zapatista*, Porrúa y Tecnológico de Monterrey, México, 2004.
FOWERAKER, Joe, *Popular mobilization in Mexico. The teachers' movement 1977-1987*, Cambridge University Press, Canadá, 1993.
————————, y LANDMAN, Todd, *Citizenship rights and social movements. A comparative and statistical analyse*, Oxford University Press, Nueva York, 1997.
FUERZAS DE LIBERACIÓN NACIONAL (FLN), *Estatutos*, México, 1980.
GALL, Olivia (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, UNAM-CEIICH, México, 2001.
GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, Océano, México, 2002.
———, "From revolution to trasition: the Chiapas rebellion and the path to democracy in Mexico", *The Journal of Peasant Stu-*

dies, número especial sobre "Rural Chiapas ten years after the Zapatista Uprising", vol. 32, núms. 3 y 4, julio-octubre, 2005, pp. 508-527.

García Ferrando, Manuel, Ibáñez, Jesús, y Alvira, Francisco (comps.), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, 2a. ed. revisada y ampliada, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Gilly, Adolfo, *Chiapas: La razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Era, México, 1998.

Gómez Hernández, Antonio, y Ruz, Mario Humberto (eds.), *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, unam-unach, México, 1992.

———, y Pinto, Delhi Marcela, *La romería: actividad religiosa en decadencia*, ponencia presentada en el Primer Simposio Internacional Tojolabal, del 21 al 23 de septiembre de 2005, en Comitán, Chiapas (cieas-sureste y cisc).

Gordillo de Anda, Gustavo, De Janvry, Alain, y Sadoulet, Elizabeth, *La segunda reforma agraria en México: respuesta de familias y comunidades, 1990-1994*, fce-colmex, México, 1999.

Guide des missions catholiques, "La regne de Pie XI", sec. IV, y "L'organisation missionaire de l'Eglise", chapitre ii, 1989, pp. 17-51.

Guillén, Diana (coord.), *Chiapas: una modernidad inconclusa*, Instituto Mora, México, 1995.

———, *Chiapas, 1973-1993. Mediaciones, política e institucionalidad*, Instituto Mora, México, 1998.

Harvey, Neil, "La lucha por la tierra en Chiapas: estrategias del movimiento campesino", en Zermeño, Sergio, y Cuevas, Aurelio (coords.), *Movimientos sociales, democracia emergente y sitema político en México*, unam, México, 1990, pp. 187-202.

———, *Mexico. Dilemmas of transition*, The Institute of Latin American Studies, University of London and British Academic Press, Londres y Nueva York, 1993.

———, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Era, México, 2000.

———, "Efectos de las reformas del artículo 27 en Chiapas: resistencia campesina en la esfera pública neoliberal", en Zermeño, Sergio (coord.), *Movimientos sociales e identidades colectivas.*

México en la década de los noventa, La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM, 1997.

———, "Reformas rurales y rebelión zapatista: Chiapas 1988-1994", en LLOYD, Jane-Dale, y PÉREZ ROSALES, Laura (coords.), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, Porrúa-CIESAS, México, 2001.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, *Chiapas. La nueva lucha india*, Talasa, Madrid, 1998.

ÍMAZ, Carlos, *Rompiendo el silencio. Biografía de un insurgente del EZLN*, Planeta, México, 2004.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región sureste*, INI, México, 1995.

IRIBARREN PASCAL, Pablo, OP, "Los dominicos en México y su relación con las culturas indígenas contemporáneas", *Anamnesis*, núm. 35, enero-junio, Frailes Dominicos de la Provincia de Santiago, México, 2008, pp. 113-137.

JOSEPH, Gilbert M., y NUGENT, Daniel (eds.), *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres, 1994.

LE BOT, Yvon, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza y Janés, Barcelona, 1997.

LEGORRETA DÍAZ, Ma. del Carmen, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México, 1998.

———, "Organización política de las haciendas de los Valles de Ocosingo, Chiapas en el siglo XX", *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XXIV, núm. 72, septiembre-diciembre de 2006, pp. 601-635.

———, *Desafíos de la emancipación indígena. Organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas 1930-1994*, UNAM-CIICH, México, 2008.

———, *El EZLN en Chiapas en perspectiva histórica*, manuscrito inédito, 2013.

LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002.

León XIII, "Christi Nomen", en *Las tres grandes encíclicas misionales*, México, Buena Prensa, 1940, pp. 5-9.

Levario Turcott, Marco, *Chiapas. La guerra en el papel*, Cal y Arena, México, 1999.

Leyva Solano, Xóchitl, "Militancia político-religiosa e identidad en la Lacandona", *Espiral*, vol. I, núm. 2, enero-abril de 1995, pp. 59-88.

———, y Ascencio Franco, Gabriel (eds.), *Colonización, cultura y sociedad*, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, México, 1997.

———, y Ascencio Franco, Gabriel, *Lacandonia al filo del agua*, 2a. ed., fce-ciesas-unam, México, 2002.

Liebmann, Maximilian, "Desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta Pío XII", en Lenzenweger, Josef, Stockmeier, Peter, Amon, Karl, y Zinnhobler, Rudolf, *Historia de la Iglesia católica*, Barcelona, Herder, 1989, pp. 536-546.

Lisbona, Miguel, "Olvidados del neozapatismo: los zoques chiapanecos", *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XXIV, núm. 71, mayo-agosto de 2006, pp. 305-330.

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

Lomelí, Arturo, *Algunas tradiciones y costumbres del mundo tojolabal*, Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas, México, 1988.

López de Lara, Pablo, SJ, *Los jesuitas en México. Breve historia de cuatro siglos de la Provincia Mexicana (1572-1972)*, Buena Prensa, México, 2001, pp. 111-176.

MacLeod, Murdo J., y Wasserstrom, Robert (eds.), *Spaniards and Indians in southeastern Mesoamerica. Essays on the history of ethnic relations,* University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1983.

Marcos, Sylvia, "Teología india: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con don Samuel Ruiz", *Chiapas: el factor religioso. Revista Académica para el Estudio de las Religiones,* t. 2, México, 1998, pp. 33-60.

Martínez Lavín, Carlos, *Los tojolabales. Una tentativa de aproximación sociológica*, texto mecanografiado inédito, 1974.

Mattiace, Shannan L., Hernández, Rosalva Aída, y Rus, Jan (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, ciesas-iwgia, México, 2002.

Mestries, Francis, Testimonios del Congreso Indígena de San Cristóbal de Las Casas, octubre de 1974, en Moguel, Julio (coord. del tomo), *Historia de la cuestión agraria mexicana. Los tiempos de la crisis 1970-1982*, t. 9, segunda parte, Siglo XXI Editores-ceham, México, 1990.

Meyer, Jean, *Cincuenta años de radicalismo: la Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina*, Instituto de Doctrina Social Cristiana, México, 1990.

———, *Samuel Ruiz en San Cristóbal de Las Casas: 1960-2000*, Tusquets, México, 2000.

Molina, Iván, *El pensamiento del ezln*, Plaza y Valdés, México, 2000.

Montemayor, Carlos, *Los pueblos indios de México hoy,* Planeta, México, 2001.

Morales Bermúdez, Jesús, *Ceremonial*, Conaculta y Gobierno del Estado de Chiapas, México, 1992.

———, *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1950-1995*, Casa Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Intercultural de Chiapas y Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, México, 2005.

Morales Elizalde, Mardonio, SJ, "Bachajón, acaparar al Espíritu Santo", *Jesuitas de México. Revista de la Compañía de Jesús*, núm. 43, septiembre-diciembre, Buena Prensa, México, 2008.

Muñoz Ramírez, Gloria, *20 y 10, el fuego y la palabra*, La Jornada Ediciones-Rebeldía, México, 2003.

Nolasco, Margarita *et al*., "Una visión de lo heterogéneo: nuevas formas de estructura social de los indios de Los Altos, de la Selva de Chiapas y de los refugiados guatemaltecos de la frontera sur", en Millán, Saúl, y Valle, Julieta (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. I, inah, México, 2003.

Nugent, Daniel (ed.), *Rural revolt in Mexico. U.S. intervention and the domain of subaltern politics*, Duke University Press, Durharm y Londres, 1998.

Olivera, Mercedes, "Subordination and rebellion: indigenous peasant women in Chiapas ten years after the Zapatista uprising", *The Journal of Peasant Studies*, número especial sobre "Rural Chiapas ten years after the Zapatista Uprising", vol. 32, núms. 3 y 4, julio-octubre, 2005, pp. 608-628.

Ortiz Herrera, Rocío, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparativa*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas y El Colegio de Michoacán, Tuxtla Gutiérrez, 2003.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, inah-Conaculta, México, 2004.

———, *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el ezln y las organizaciones indígenas de México*, inah, México, 2005.

Pina Vara, Rafael, *Diccionario de Derecho*, 20a. ed., Porrúa, México, 1994.

Pío XI, "Rerum Ecclesiae", en *Las tres grandes encíclicas misionales*, Buena Prensa, México, 1940, pp. 35-59.

Pitarch, Pedro, "El zapatismo y el arte de la ventriloquia", *Istor*, año V, núm. 17, 2004, pp. 95-132.

Purkarthofer, Petra, *Der politische Diskurs über kulturelle Identität und Autonomie in Chiapas 1994-1996*, ÖFSE Forum, Wien, 1998.

Ramos Muñoz, Dora Elvia, Tuñón Pablos, Esperanza, Parra Vásquez, Manuel, y Zapata Martelo, Emma, "Liderazgo femenil en una localidad maya de Chiapas. Un examen desde las teorías del *habitus* y del actor-red", *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XXVIII, núm. 68, mayo-agosto de 2005, pp. 485-514.

Reyes Ramos, María Eugenia, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1988*, unam-cihmech, México, 1992.

———, "El movimiento zapatista y la redefinición de la política agraria en Chiapas", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4, vol. 63, octubre-diciembre, unam, 2001, pp. 197-220.

———, Moguel Viveros, Reyna, y Van der Haar, Gemma (coords.), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, uam-Xochimilco y El Colegio de la Frontera Sur, México, 1998.

Ríos Figueroa, Julio, *Siglo xx: muerte y resurrección de la Iglesia Ca-*

tólica en Chiapas. Dos estudios históricos, UNAM, San Cristóbal de Las Casas, 2002.

Rivera Farfán, Carolina, *Configuración del protestantismo evangélico en Chiapas*, ponencia presentada en el coloquio Chiapas 10 Años Después, San Cristóbal de Las Casas, 23-27 de agosto de 2004.

Rivera Lona, Bertha, y Tinoco Ojanguren, Rolando, "Lo público *versus* lo privado, las instituciones sociales y la normativa genérica. El caso de las asambleas comunitarias tojolabales", *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, vol. II, núm. 18, 2003, pp. 254-272.

Robledo Hernández, Gabriela Patricia, y Cruz Burguete, Jorge Luis, "Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género", *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XXVIII, núm. 68, mayo-agosto de 2005, pp. 515-534.

———, "Los Altos de Teopisca. Las nuevas identidades de los expulsados por motivos religiosos", *Sociológica*, UAM-A, año 18, núm. 52, mayo-agosto de 2003, pp. 79-116.

Rodríguez Castillo, Luis, "'Tierra y Libertad'. Acciones neozapatistas en la selva fronteriza de Chiapas. ¿Expresiones locales en la construcción del 'cuarto piso de gobierno'?", *Anuario 2001*, CESMECA-UNICACH, 2003, pp. 327-344.

Rodríguez López, Santiago, OP, "Las congregaciones dominicanas de México se convierten en Vicarías Misión (1919-1961)", *Anámnesis. Revista Semestral de Investigación Teológica*, núm. 18, julio-diciembre, Frailes Dominicos de la Provincia de Santiago, México, 1999, pp. 155-190.

Ross, John, *Rebellion from the roots. Indian uprising in Chiapas*, 2a. ed., Common Courage Press, Monroe, Maine, 1995.

Ruiz García, Samuel, *Cómo me convirtieron los indígenas*, Sal Terrae, Bilbao, 2003.

Rus, Jan, "Whose Caste War? Indians, Ladinos, and the Chiapas 'Caste War' of 1869", en MacLeod, Murdo J., y Wasserstrom, Robert (eds.), *Spaniards and Indians in southeastern Mesoamerica. Essays on the history of ethnic relations*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1983, pp. 126-168.

Ruz, Mario Humberto (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo Tojolabal*, vol. III, UNAM, México, 1986.
———, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo Tojolabal*, vol. I, UNAM, México, 1990a.
———, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo Tojolabal*, vol. II, UNAM, México, 1990b.
———, *Historias domésticas*, UNAM y UNACH, México, 1991.
———, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, Conaculta, México, 1992.
Santiago, Jorge, *La búsqueda de la libertad. Entrevista con el obispo Samuel Ruiz García,* México, DVD, s. d., 1996.
Scott, James C., *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1985.
Sin autor, "Las misiones en el siglo XX", s/f., pp. 115-164.
Smelser, Niel J., *Teoría del comportamiento colectivo*, FCE, México, 1989.
Stahler-Sholk, Richard, *Autonomy and social movement strategies in the neoliberal era: The Zapatista movement in Chiapas, Mexico*, ponencia presentada en Latin America Studies Association, San Juan, Puerto Rico, marzo de 2006.
Tahar Chaouch, Malik, "Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina", *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XXV, núm. 73, enero-abril de 2007, pp. 69-103.
———, "Una expresión cristiana del radicalismo sociopolítico en América Latina: la teología de la liberación entre cruzada antisacrificial y sacrificio crístico", en Estrada Saavedra, Marco, y Bataillon, Gilles (eds.), *Cruzadas seculares. Religión y luchas (anti)revolucionarias*, El Colegio de México, México, 2012, pp. 35-54.
Tarrés, María Luisa (coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, Porrúa, El Colegio de México, FLACSO, México, 2001.
Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, Cal y Arena, 1a. reimpresión corregida y aumentada, México, 2000.

Toledo Tello, Sonia, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, unam-unach, San Cristóbal de Las Casas, 2002.

Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, fce, Buenos Aires, 1994.

Trueba Atienza, Carmen (comp.), *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*, uam-i y Plaza y Valdés, México, 2000.

Tutino, John, *From insurrection to revolution in Mexico. Social bases of agrarian violence 1750-1940*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1986.

Van der Haar, Gemma, *Gaining ground. Land reform and the constitution of community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*, Thela, Latin America Series, Ámsterdam, 2001.

Villafuerte Solís, Daniel, y García Aguilar, Ma. del Carmen, "El campo chiapaneco en la encrucijada neoliberal", en Reyes Ramos, María Eugenia, Moguel Viveros, Reyna, y Van der Haar, Gemma (coords.), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, uam Xochimilco-El Colegio de la Frontera Sur, México, 1998.

———, Meza Díaz, Salvador, Ascencio Franco, Gabriel *et al*., *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, Plaza y Valdés, unicach, México, 1999.

Viqueira, Juan Pedro, "La quiebra de una sociedad de castas", *Ojarasca*, núms. 31-32, abril-mayo de 1994, pp. 56-60.

———, "Elecciones sin zapatistas", *Nexos*, núm. 215, noviembre de 1995, pp. 14-16.

———, "Regiones naturales, regiones nominales y regiones vividas", *Sotavento. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, año 2, núm. 3, invierno de 1997-1998, Veracruz, pp. 107-117.

———, "Los peligros del Chiapas imaginario", *Anuario 1999. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 2000, pp. 9-81.

———, "El saldo de Chiapas", *Letras Libres*, núm. 21, septiembre de 2000, p. 12.

———, "Chiapas, la otra bibliografía", *Letras Libres*, núm. 25, enero de 2001, pp. 89-95.

———, "Los usos y costumbres en contra de la autonomía", *Letras Libres*, núm. 27, marzo de 2001, pp. 30-34.

Viqueira, Juan Pedro, "Chiapas: más allá del ezln", *Letras Libres*, núm. 36, diciembre de 2001, pp. 29-34.
———, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Tusquets y El Colegio de México, México, 2002.
———, "Las comunidades indígenas de Chiapas a diez años del levantamiento neozapatista", *Letras Libres*, núm. 61, enero de 2004, pp. 116-119.
———, "Chiapas: Un recuento a tres años de la alternancia", *Nexos*, núm. 318, junio de 2004, pp. 28-33.
———, y Ruz, Mario Humberto (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, unam, ciesas, cemca, udg, México, 1998.
———, y Sonnleitner, Willibald, "Las elecciones en Chiapas: ¿Una victoria pírrica del pri?", *Letras Libres*, núm. 20, agosto de 2000, pp. 52-55.
———, y Sonnleitner, Willibald, "Elecciones en Chiapas: Todos ganan", *Nexos*, núm. 323, noviembre de 2004, pp. 8-10.
Warman, Arturo, *El campo mexicano en el siglo xx*, fce, México, 2001.
Wasserstrom, Robert, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, fce, México, 1992.
Weber, Max, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. I, Taurus, Madrid, 1998.
Womack, John Jr., *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, Cal y Arena, México, 1998.
———, *Rebellion in Chiapas. An historical reader*, The New Press, Nueva York, 1999.

Hemerografía

Argüelles, Francisco, "Algo desde la 'Experiencia'", *México Marista*, núm. 18, mayo-abril de 1984, pp. 332-335.
B.M. y J.V., "Visita del Rdo. Hno. Asistente a Chiapas", *Ecos de Familia*, núm. 194, noviembre de 1962, pp. 798-801.
Café y sociedad. Revista de la Unión de Ejidos de la Selva, núms. 15 (diciembre de 2002), 17 (abril de 2003) y 25 (febrero de 2005).

Carrasco, Jorge (f.m.s.), "La Misión de Chiapas", *México Central*, núm. 3, diciembre de 1969, pp. 17-20.
———, "Yac achil: Por un nuevo vivir mejor", *México Central*, núm. 5, marzo de 1970, pp. 26-28.
———, "Misioneros evangelizados. 25 años de camino de la Misión de Guadalupe", *México Marista*, núm. 37, julio-agosto de 1987, pp. 180-182.
———, "El plan Ach' Lec'ubtesel", *México Marista*, núm. 39, noviembre-diciembre de 1987, pp. 254-266.
Castro Martínez, Sergio (f.m.s.), "Nuestra Misión de Guadalupe (Chiapas)", *México Central*, núm. 11, noviembre de 1970, pp. 37.
———, "Cooperativas de consumo en nuestra misión", *México Central*, núm. 14, mayo de 1971, pp. 33-35.
De la Grange, Bertrand, y Rico, Maite, "Entrevista con Salvador Morales Garibay. El otro subcomandante", *Letras Libres*, año I, núm. 2, febrero de 1999, pp. 76-83.
Krauze, Enrique, "El profeta de los indios", *Letras Libres*, año I, núm. 1, enero de 1999, pp. 12-18 y 86-95.
Limón Aguirre, Fernando (colaborador f.m.s.), "Proyecto de la escuela en Sta. Rita Invernadero", *México Marista*, núm. 24, mayo-junio de 1985, p. 109.
Martínez Lavín, Carlos (f.m.s.), *México Central*, núm. 12, enero de 1971, pp. 33-36.
———, "Tres años en la Misión de Guadalupe", *México Central*, núm. 39, mayo-junio de 1975, pp. 28-35.
———, "El cultivador de café", *México Central*, núm. 45, mayo-junio de 1976, pp. 31-345.
Méndez, David (f.m.s.), *México Central*, núm. 69, mayo-junio de 1980, pp. 400-412.
Montes, H. B., "Misión de Guadalupe (Chiapas)", *Ecos de Familia*, núm. 217, octubre de 1964, pp. 199-201.
Muñoz Ramírez, Gloria, "Chiapas. La resistencia", suplemento de *La Jornada*, 19 de septiembre de 2004, 20 pp.
Ojeda Martínez, Juan M. (f.m.s.), "San Cristóbal de Las Casas. Congreso Indígena", *México Central*, núm. 37, marzo-abril de 1975, pp. 61-66.

Ojeda Martínez, Juan M. (f.m.s.), "Misión de Guadalupe en Chiapas. ¿Qué hacemos?", *México Marista*, núm. 3, mayo-junio de 1981, pp. 111-113.

Rebeldía, núm. 10, agosto de 2003.

Rodríguez, Jesús M. (Provincial), "¿Llegaremos a Chiapas?", *Ecos de Familia*, núm. 180, octubre de 1961, pp. 463-464.

Sandoval, Estanislao (f.m.s.), "Chiapas", *México Central*, núm. 24, noviembre-diciembre de 1972, pp. 58-59.

Sin autor, "Chiapas", *México Central*, núm. 32, marzo-abril de 1974, p. 54.

Vargas Mendoza, Javier (f.m.s.), "La Misión de Chiapas", *Ecos de Familia*, núm. 189, octubre de 1962, pp. 663-664.

———, *Ecos de Familia*, núm. 200, mayo de 1963, pp. 942-944.

Varios autores, "Grecia-Chiapas: prueba de solidaridad", *La Jornada Semanal*, núm. 494, 22 de agosto de 2004, pp. 2-6.

Villarreal, Héctor (f.m.s.), "San Cristóbal de Las Casas", *Ecos de Familia*, núm. 187, abril de 1962, p. 620.

Tesis

Aquino Moreschi, Alejandra, y Maldonado Goti, Korinta, *La lucha por la tierra en una comunidad de la Selva Lacandona*, tesis de licenciatura en etnología, enah, 1998.

Aranda Andrade, Marco, *¡Si nos tocan a unx, nos tocan a todxs! Un estudio sociológico sobre la solidaridad en el neozapatismo: 1994-2013,* tesis de doctorado en ciencia social, El Colegio de México, México, 2014.

González Figueroa, Gerardo Alberto, *Sociedad civil, organismos civiles y movimientos populares en Los Altos y Selva de Chiapas*, tesis de maestría en desarrollo rural, uam-Xochimilco, México, 2002.

López Moya, Martín de la Cruz, *Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas*, tesis de maestría en antropología social, ciesas, San Cristóbal de Las Casas, 1999.

Madera Rentaría, Leticia, *Al cielo sin el asalto del poder. La cultu-*

ra política del Frente Zapatista de Liberación Nacional, tesis de maestría en ciencias sociales, Universidad de Guadalajara, 2001.

Martínez, Christian, *Los desafíos del movimiento mapuche, política étnica y proyectos nacionalistas*, tesis doctoral, El Colegio de México, 2004.

Mier y Terán Giménez Cacho, Mateo, *Autonomía zapatista en Altamirano, Chiapas. Estudio de vidas del municipio autónomo 17 de noviembre*, tesis de licenciatura, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2004.

Montellano García, Angélica, *Organizaciones campesinas y corporativismo estatal: la aric y la cioac en Chiapas*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, unam, 2001.

Pérez Ruiz, Maya Lorena, *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el ezln y las organizaciones indígenas*, tesis de doctorado en ciencias antropológicas, uam-Iztapalapa, México, 2000.

Soriano Hernández, Silvia, *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, unam, 2004.

Documentos

Bazúa, Silvia, *Los tojolabales*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

Castillo Aguilar, Ramón (pbro.), "Por los caminos de Galilea", manuscrito inédito, La Castalia, Comitán, 1999.

Censo del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1921.

Censo y división territorial del Estado de Chiapas verificado en 1910, Tuxtla Gutiérrez, 1912.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, *La situación de los derechos humanos en Chiapas. Informe a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en el marco de su 121 periodo de sesiones*, Washington, D.C., 21 de octubre de 2004, San Cristóbal de Las Casas, 2004.

Conapo, *Compendios de información sociodemográfica 1950-1990*, Chiapas, 1994.

Coordinación para el Diálogo y la Negociación en Chiapas, *Informe de labores 2002-2004*, Segob, México, 2005.

Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, *Acuerdos del III sínodo diocesano*, San Cristóbal de Las Casas, 2000.

———, *Fortaleciendo las bases vivas de nuestra casa*, recopilación de los cantos a cargo del padre Alberto Rafael Gómez Sánchez, San Cristóbal de Las Casas, 1999.

Dirección General de Titulación y Control Documental y Dirección de Información Rural, *Historial agrario del Registro Agrario Nacional*, SRA, México, s/f.

Dirección General Estadística, *VII Censo general de población 1950*, Chiapas.

———, *VIII Censo general de población 1960*, Chiapas.

———, *IX Censo general de población 1970*, Chiapas.

División territorial de la República Mexicana formada con los datos del censo verificado el 28 de octubre de 1900, Estado de Chiapas, Secretaría de Fomento, Colonización e Industria, México, 1905.

El documento incómodo. EZLN, *Caracoles y Juntas de Buen Gobierno. Artículos-Desmentidos-Respuestas*, Ediciones Piratas, San Cristóbal de Las Casas, México, 2004.

Enciclopedia de los Municipios de México, *Estado de Chiapas. Las Margaritas*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Chiapas, versión electrónica, 2003.

Fabila, Alonso *et al*., *Estudio acerca del proyecto de colonización en Las Margaritas Chiapas*, INI, 1959.

Gobierno Federal-Estatal-Municipal, *Las Margaritas. Diagnóstico Municipal, México*, FORTAM, México, 1984.

Inegi, *X Censo general de la población 1980*, Chiapas.

———, *XI Censo general de la población 1990*, Chiapas.

———, *XII Censo general de la población 2000*, Chiapas.

———, *XII Censo general de población y vivienda 2000. Tabulados básicos*, Inegi, México, 2000.

———, *Anuario estadístico de Chiapas, 1985*, vols. I, II y III.

———, *Anuario estadístico de Chiapas, 2000.*

———, *Anuario estadístico de Chiapas, 2005,* vols. I y II.

———, *Anuario estadístico de Chiapas, 2008*, vols. I y II.

———, *Chiapas. Indicadores básicos censales. VIII Censo agropecuario.*

——— y Gobierno del Estado de Chiapas, *Anuario estadístico de Chiapas*, Inegi, México, 2002.

INI, *Criterios de microrregionalización para la diferenciación de la zona de atención prioritaria*, Centro Coordinador Indigenista de la Región Tojolabal, Las Margaritas, 1985.

Instituto de Salud del Estado de Chiapas, *Anuario estadístico de mortalidad*, México, 2000.

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal y Gobierno del Estado de Chiapas, *Enciclopedia de los municipios de México*, México, 2003.

Iribarren Pascal, Pablo, *Misión Chamula. Experiencia de trabajo pastoral de los años 1966-1977 en Chamula*, Ediciones Piratas, San Cristóbal de Las Casas, 2002.

———, *Visita pastoral a las comunidades de Chalchihuitán. Del 1 al 5 de septiembre de 1985*, Ediciones Piratas, San Cristóbal de Las Casas, 2003a.

———, *Experiencia: "Proceso de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Chiapas. México"*, Ediciones Piratas, San Cristóbal de Las Casas, 2003b.

Libreta de notas del señor Anselmo Morales López, s/f.

López, Aparicio, y Demetrio, Erasmo, *Programa de acción indigenista para el sexenio 1976-1982*, Centro Coordinador Indigenista de la Región Tojolabal, Las Margaritas, 1976.

Marcos (subcomandante), *Carta a Javier Elorriaga*, abril de 2003.

Nolasco, Margarita, Molina, Virginia, *et al.*, *Breviarios de los municipios fronterizos de México*, Centro de Ecodesarrollo y Centro Nacional de Desarrollo Municipal, México, 1992.

Noveno censo general de población 1970, Estado de Chiapas, Secretaría de Industria y Comercio, México, 1971.

Octavo censo general de población 1960, Estado de Chiapas, Secretaría de Industria y Comercio, México, 1963.

PGR, *Libro blanco sobre Acteal*, México, 1998.

Preguntas históricas [de] cómo empezó y cómo seguimos en nuestra lucha, Ejido Cruz del Rosario, Municipio de Las Margaritas, Chiapas, 22 de marzo de 2001.

Programa Nacional de Solidaridad, 2a. ed., Porrúa, México, 1994.

Quinto censo de población, Estado de Chiapas, Secretaría de la Economía Nacional, México, 1930.
Reunión EZLN-FZLN. *La Realidad, Chiapas, México, 26 y 27 de junio 1999*, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, julio de 1999.
Secretaría de Gobernación, Centro Estatal de Estudios Municipales y Gobierno del Estado de Chiapas, *Los municipios de Chiapas*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1998 (Enciclopedia de los municipios de México).
Secretaría de la Reforma Agraria, *Ley Federal de la Reforma Agraria*, México, 1972, 1975, 1985, 1992.
———, *Ley General de Crédito Rural*, 1978.
Séptimo censo de población 1950, Estado de Chiapas, Secretaría de la Economía Nacional, México, 1952.
Sexto censo de población 1940, Estado de Chiapas, Secretaría de la Economía Nacional, México, 1943.
Unión de Ejidos de la Selva, *Memoria desde el cafetal*, DVD producido por la UES, s/f.
———, *En busca de un nuevo horizonte*, Unión de Ejidos de la Selva y Conserva, A.C., DVD, Chiapas, 2001.

Páginas web

http://www.centrogeo.org.mx
http://www.cdi.gob.mx
http://www.eluniversal.com.mx
http://palabra.ezln.org.mx
http://www.jornada.unam.mx
http://www.mexico-tenoch.com/gobernadores/chiapas/CHIAPAS.html
http://www.nodo50.org
http://ezln.org/documentos
http://www.semarnat.gob.mx

La comunidad armada rebelde y el EZLN*: un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)* se terminó de imprimir en marzo de 2016, en los talleres de Gráfica Premier, S.A. de C.V., Calle 5 de febrero 2309, col. San Jerónimo Chicahualco, 52170, Metepec, Estado de México.
Portada: Pablo Reyna.
Tipografía y formación: Víctor H. Romero.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

Como es natural, el levantamiento armado de 1994 en Chiapas ha generado una cantidad ingente de información de todo tipo sobre sus causas, actores y consecuencias locales y nacionales. A diferencia de la gran mayoría de las publicaciones sobre el tema, el tomo que tiene el lector en sus manos, *La comunidad armada rebelde y el* EZLN, se ocupa de un aspecto del zapatismo paradójicamente poco estudiado: las "bases de apoyo" del EZLN. Así, gracias a una investigación comparativa entre los grupos rebeldes y los que continuaron su lucha política por la vía no armada, se reconstruye la historia social y política de los indígenas en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona desde 1930 hasta nuestros días.

Las preguntas principales que animaron esta obra son las siguientes: ¿Cómo se formó el zapatismo en las Cañadas Tojolabales? ¿Por qué algunos campesinos decidieron incorporarse al proyecto revolucionario zapatista y otros no? ¿Cómo están organizadas las bases de apoyo zapatistas y cuáles son sus tareas y funciones? ¿Cómo son las relaciones y conflictos entre el EZLN y sus bases de apoyo? ¿Cuáles son las motivaciones de los campesinos tojolabales zapatistas para integrarse a las filas rebeldes y mantener su lealtad al EZLN? ¿Por qué algunos zapatistas abandonan el movimiento y cómo tiene lugar el proceso de separación del zapatismo? ¿Cómo son las relaciones entre el zapatismo y los otros actores en la región? ¿Ha representado el EZLN una ruptura con la historia organizativa y política de los actores colectivos regionales o es más bien una continuación radicalizada de las luchas campesinas e indígenas independientes?

ISBN: 978-607-462-906-4



EL COLEGIO DE MÉXICO