

De la organización campesina a la irrupción indígena zapatista en Chiapas, México: Un aprendizaje político para el pluralismo cultural

José Luis Sulvarán López¹, Agustín Ávila Romero², León Enrique Ávila Romero³

¹Universidad Intercultural de Chiapas. Sede San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. División de Procesos Naturales. Dirección: Ciudad Universitaria Intercultural. Calle Corral de Piedra No. 2. C.P. 29299. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. jsulvaran@unich.edu.mx. ²Universidad Intercultural de Chiapas. ³Universidad Intercultural de Chiapas.

RESUMEN. Los indígenas de México entraron, paulatinamente, en un proceso de organización que implicó un auto aprendizaje político dentro de la perspectiva epistemológica de la diversidad cultural. Este esfuerzo organizativo estuvo marcado, en una primera fase, por la dependencia y subordinación al Estado y a su teoría indigenista. Posteriormente, se establecieron organizaciones indígenas independientes que lucharon por la regularización de la tenencia de la tierra, la denuncia de la miseria indígena y el respeto a sus derechos humanos. A principios de los noventa la lucha indígena adquirió una dimensión cualitativa: se exigió por medio del Ejército Zapatista de Liberación Nacional la autonomía comunal y municipal para acceder a una nueva visión de Estado centrado en la realidad multiétnica de la nación. Esto significaba transitar hacia un Estado multiétnico que reconociera la pluralidad política, jurídica y cultural del país. Todo este desarrollo contribuyó, definitivamente, a un auto aprendizaje político de los indios, desde el pluralismo cultural, que derivó, por la cerrazón del estado, en un movimiento armado que sigue latente, hasta el día de hoy, en el sureste del país.

Palabras-clave: Organización Indígena, Pluralismo, Autonomía, Auto aprendizaje, Estado.

From peasant organization to indigenous zapatista incursion in Chiapas, Mexico: A political learning to cultural pluralism

ABSTRACT. Indigenous people from Mexico get, gradually, in an organizational process which involved political self-learning within the epistemological perspective of cultural diversity. In a first phase, this organizational effort was marked by dependence and subordination to the State and their indigenous theory. Afterwards, independent indigenous organizations were established to strive for the regularization of the land bias, the denunciation of indigenous misery and respect their human rights. In the early nineties, the indigenous fight acquired a qualitative dimension: it demanded communal and municipal autonomy by the Zapatista Army of National Liberation to access to a new State view centered in a multiethnic reality of the nation. It meant moving to a multiethnic State that recognized the political, legal and cultural plurality of the country. Definitely, this development contributed to a political self-learning for indigenous people since cultural pluralism, which derived a militant movement that keeps latent nowadays in the Southeast of the country, due to the State close-mindedness.

Keywords: Indigenous Organization, Pluralism, Autonomy, Self-learning, State.

Da organização camponesa a irrupção indígena zapatista em Chiapas, México: Um aprendizado político para o pluralismo cultural

RESUMO. Índios do México entraram gradualmente em um processo organizacional que envolveu auto-aprendizagem política dentro da perspectiva epistemológica da diversidade cultural. Este esforço organizacional foi marcado, numa primeira fase, da dependência e subordinação ao Estado e a sua teoria indígena. Posteriormente, se estabeleceram organizações indígenas independentes que lutaram para a regularização da posse da terra, a denúncia da miséria indígena e o respeito pelos seus direitos humanos. No início dos anos noventa a luta indígena adquiriu uma dimensão qualitativa: foi exigido pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional autonomia comunal e municipal para acessar uma nova visão de estado centrado na realidade multiétnica da nação. Isto significava avançar para um Estado multiétnico para reconhecer a diversidade política, jurídica e cultural do país. Todo este desenvolvimento contribuiu para uma política de auto-aprendizagem indígena de pluralismo cultural, o que levou, para o encerramento do Estado, um movimento armado que permanece latente até hoje, no sudeste do país.

Palavras-chave: Organização Indígena, Pluralismo, Autonomia, Auto-aprendizagem, Estado.

Introducción

Durante la mayor parte del siglo XX la política del Estado mexicano, relativa a los pueblos indígenas, se caracterizó por buscar su asimilación dentro de una cultura hegemónica occidental. Para ello, se propició la subordinación total de las organizaciones campesinas e indígenas al Leviatán mexicano que surgió como producto de la lucha armada por la independencia del país respecto de España en 1810 y se empezó a consolidar, desde una perspectiva democrática restringida, a partir de la Revolución de 1910.

En ese sentido, visualizar los procesos que hicieron posible la ruptura y creación de organizaciones campesinas e indígenas por fuera del partido de Estado, que se constituyó en la posrevolución mexicana, es fundamental ya que en dichos procesos intervinieron diferentes actores que facilitaron la construcción de organizaciones campesinas independientes y formadoras de otras relaciones sociales a través de la transmisión de conocimientos políticos occidentales y autóctonos donde el saber local adquirió preponderancia.

Así, en la década de los noventa la lucha indígena logró una dimensión cualitativa, se exigió por medio del Ejército Zapatista de Liberación Nacional la autonomía comunal y municipal para acceder a una nueva visión de Estado

centrado en la realidad multiétnica de la nación. Esto significaba transitar hacia un Estado multiétnico que reconociera la pluralidad política, jurídica y cultural del país.

I. Los primeros pasos

A. De la dependencia a la libertad

En un primer momento, los indígenas de Chiapas se incorporaron a organizaciones creadas por el Estado con la esperanza de mejorar sus condiciones de vida y resolver problemas relativos a la tenencia de la tierra. Así, los indígenas aceptaron la iniciativa gubernamental de formar Consejos Supremos en cada uno de sus pueblos. Estos derivaron, posteriormente, en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) que era el fruto más elaborado del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas realizado en 1975. El CNPI se convirtió entonces en un interlocutor del gobierno pero a la vez en un sector corporativo del mismo (Pérez, 2000, p. 41), vía Partido Revolucionario Institucional (PRI). Sin embargo, pronto se dio la contradicción al interior de esta organización.

El CNPI tuvo escaso contacto con los procesos organizativos locales, se originaron conflictos entre los Consejos Supremos creados artificialmente por el

gobierno y las autoridades tradicionales con fuerte raigambre comunitaria; además, los líderes se negaron a seguir mecánicamente las pautas marcadas por el Estado. Todo esto condujo a un proceso de radicalización que culminó con la división de esta organización. La ruptura sucedió, sobre todo, cuando el representante máximo de la organización criticó las políticas agropecuarias, perjudiciales para indios y campesinos, implementadas durante el sexenio del presidente López Portillo (1976-1982). Los disidentes abandonaron la organización y formaron la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios (CNPI) con indígenas nahuas y popolucas del Estado de Veracruz.

Otra organización auspiciada por el gobierno fue la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, AC. (ANPIBAC). Esta organización nació en 1977 y tuvo como finalidad la creación de una élite ilustrada india que contribuyera, desde sus raíces comunitarias, a la aculturación y modernización de las comunidades y pueblos indígenas. La organización operaba básicamente en el ámbito educativo y cultural. Por esto, recibió un fuerte apoyo de parte del Estado. Dicho apoyo le fue retirado cuando aceptó luchar en el campo político y agrario (Pérez, 2000, p. 41-42). Por este motivo, la organización se fracturó dando

origen a dos alas: una dependiente del Estado y otra que quería accionar bajo una total independencia.

El gobierno no estaba dispuesto a que las organizaciones indias y campesinas que apoyaba con recursos económicos se salieran de control reivindicando, aunque sea, una autonomía relativa. Las quería sujetas a campos que no tuvieran que ver con la lucha política. Las organizaciones que se atrevían a criticar los programas gubernamentales destinados a los indígenas se enfrentaban al poder del Estado. Este optaba, en la mayoría de los casos, por desestructurar las organizaciones que él mismo había creado sin propiciar el surgimiento de otras y por reprimir el malestar indio (Sarmiento s/f: p. 21) por medio del retiro de subsidios y el uso de la violencia policial y militar; pero, el enfrentamiento dio origen a organizaciones independientes.

B. Las organizaciones independientes: de la lucha agraria a la lucha política

En el transcurso de 1979 nació la Coordinadora Nacional Plan de Ayalaⁱ (CNPA). Se trataba de una organización independiente que luchaba por la defensa de la tierra y mantenía cierto nivel de reivindicaciones culturales. Por estas fechas, se estableció también la Central Independiente de Obreros Agrícolas y

Campesinos (CIOAC). Esta representaba a los obreros excluidos de la Confederación Nacional Campesina (CNC) y a las familias más pobres del sureste mexicano. Se establecieron uniones de ejidos, uniones de crédito y se formaron Asociaciones Rurales de Interés Colectivo (ARIC'S). Las uniones y asociaciones surgieron como un medio para eficientar la productividad, ganar influencia con los responsables de las políticas de desarrollo, romper la intermediación caciquil e influir en el establecimiento de los precios de garantía (Pérez, 2000, p. 38), para beneficiar a todos los asociados.

Ante la crisis agraria, los indios y campesinos se organizaron en torno a coordinadoras independientes que tenían alcance nacional. En este ámbito, defenderían los intereses de sus asociados. La coordinadora más importante de este tipo fue la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas (UNORCA), fundada en 1982. Se establecieron también organizaciones de pequeños productores de café, aserraderos ejidales y comunitarios. Estas organizaciones se convirtieron con el tiempo en una escuela de aprendizaje para la lucha organizada en el ámbito regional y nacional.

En la línea organizativa de producción y comercialización se ubicaron,

entre otras, la Unión de Uniones Quiptic Ta Lecubteselⁱⁱ en la Selva Lacandona de Chiapas establecida en 1981, que articuló a indígenas cafetaleros tsotsiles, tseltales y tojolabales; la Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca (UCEFO), fundada en la Sierra de Juárez Oaxaca en 1985.

Las organizaciones anteriormente mencionadas entraron en una dinámica de negociación de largo plazo con diversas instancias gubernamentales, con instituciones financieras, con grandes comerciantes, con organizaciones no gubernamentales e incluso con instancias internacionales. Su carácter de organizaciones productoras, en cierta medida, apolíticas, les permitió mantener la interlocución con el gobierno; pero, a la vez, una independencia que impidió ser cooptadas por los organismos estatales. Dentro de sus programas de lucha incluyeron la defensa de los derechos humanos y buscaron establecer alianzas para influir en el ámbito político regional y nacional (Pérez, 2000, 39). Sin embargo, no lograron una articulación nacional que les permitiera luchar de manera orgánica por la consecución de sus demandas y objetivos estratégicos.

Existieron otras organizaciones que lucharon por demandas auténticamente políticas, como la defensa de la autonomía

del municipio y el respeto a los derechos humanos individuales y colectivos. En este sentido, funcionó la Central Campesina Cardenista (CCC), la Unión Campesina Democrática (UCD); la Asamblea de Autoridades Mixes; el Movimiento de Unificación y lucha Triqui (MULT), el Consejo Guerrerense 500 años de resistencia Indígena, AC; la Nación Purépecha; el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB); la Coordinadora de Organizaciones Sociales XI'NICHⁱⁱⁱ, etcétera. De estas organizaciones, sólo una minoría era netamente indígena, la inmensa mayoría estaba compuesta tanto por indígenas como por campesinos. El rostro propiamente indígena estuvo escondido, sólo salía a la luz cuando sufría represiones directas de parte del gobierno, los caciques, policías y militares.

Así, pues, durante la década de los ochenta el movimiento indio ensaya nuevos tipos de organizaciones, se estructura y reestructura para responder, aunque sea, local o regionalmente, a una dinámica económica que los asfixiaba y a una indiferencia gubernamental que los hundía más en la miseria. El rostro indio estaba, pues, escondido; pero, aparecía veladamente en organizaciones agrícolas y ejidales, en organizaciones productivas (Sarmiento s/f: 23). Impulsaba una y otra vez la organización y la coordinación sin

lograrlo siempre; pero, se mantenía activo, en una dinámica de constante aprendizaje organizativo que le van a llevar, en la década de los noventa, a afinar su lucha y a categorizarla más en términos étnicos.

A finales de los ochenta y principios de los noventa los grupos étnicos formaron parte activa de un movimiento que se opuso a la celebración del quinto centenario de la llegada de los europeos a lo que actualmente es América. Este movimiento dio un nuevo sentido a sus reivindicaciones e insistió “en la solución de sus necesidades inmediatas” y en:

La construcción de una sociedad distinta. De alguna manera se puede decir que la lucha por la tierra, la defensa de sus recursos naturales y la recuperación de sus espacios sociales adquirieron una nueva dimensión al reivindicar ahora, con mayor claridad, la restitución de sus territorios indios y el derecho a la autodeterminación (Sarmiento s/f: 23).

Se opera, pues, un cambio eminentemente cualitativo que se reforzó por múltiples encuentros entre indígenas como, por ejemplo, el primer foro internacional sobre los derechos humanos de los pueblos indios que se realizó en Matías Romero, Oaxaca los días 30 de septiembre y uno y dos de octubre de 1989. En este foro, se denunció la permanente violación de los derechos humanos de los indios de México, Guatemala, Bolivia,

Honduras, Panamá y Perú (Sarmiento s/f: p. 44). Se dio, por estos contactos mutuos, un avance importante en la conciencia de los derechos étnicos y se trascendió el espacio nacional para crear redes de solidaridad a escala internacional.

Hasta el momento hemos señalado el nacimiento de diversas organizaciones, unas que nacieron ligadas al aparato de Estado y otras que lograron conquistar su libertad y constituirse en organizaciones autónomas o independientes. Los objetivos de dichas organizaciones se centraron básicamente en la lucha por la tenencia de la tierra, en la comercialización de diversos productos, en la defensa del municipio libre, en la lucha por el respeto a sus derechos colectivos y en el deseo de acceder, aun tímidamente, a una autonomía en el marco del Estado Nación. Estas eran las preocupaciones emergentes en la década de los setenta y ochenta.

Sin embargo, es en la década de los noventa cuando el movimiento indígena entra en una fase de mayor claridad con respecto a su lucha, pues existe ya una experiencia acumulada en procesos educativos o de auto aprendizajes políticos en torno al lugar que deben ocupar en la nación mexicana. La batalla se centra ahora, de manera especial, en la exigencia al aparato de Estado de elevar a rango constitucional su derecho a la libre

determinación en un marco de autonomía. Esta exigencia conllevaba, además, la revisión de la estructura del Estado monoétnico y homogéneo para dar paso a un Estado multiétnico donde se reconociera sin cortapisas el derecho a la diferencia con todas sus implicaciones políticas y culturales.

C. De la organización civil a la organización armada

1. Génesis y evolución de la ARIC unión de uniones

La idea de formar una organización indígena que contribuyera a resolver el problema del rezago agrario, educativo y productivo nació, justamente, en una reunión de catequistas efectuada en 1968 en San Cristóbal de Las Casas. Se reunieron en aquella ocasión treinta agentes de pastoral indígenas con la finalidad de evaluar el trabajo catequético de toda la diócesis realizado en los últimos seis años. Esta inquietud organizativa se formalizó en la zona atendida por los dominicos con el nacimiento de la organización “Ach’ lecubtesel”^{iv}, que se extendió en alrededor de quince parajes. La incipiente organización propicia el surgimiento de las primeras cooperativas de consumo y producción y ensaya, a su vez, las primeras experiencias en agricultura sustentable (De Vos, 2002, p. 252). Sin embargo, este primer esfuerzo

organizativo no fue suficiente para defenderse de la extorsión a la que los sometían los diferentes agentes sociales externos: comerciantes, transportistas, agentes forestales e ingenieros de la reforma agraria. Ante esta situación, los indígenas chiapanecos sintieron la necesidad de dar un paso más en su proceso organizativo.

En 1975 se fundó, sobre la base organizativa anterior, la organización social “Quiptic ta lecubtesel” integrada por dieciocho ejidos. La organización nació bajo la modalidad de unión de ejidos. Posteriormente, se integraron a la unión otras veinticinco comunidades de las cañadas de Avellanal y Amador Hernández. La organización recibió asesoría de parte del equipo misionero de Ocosingo, particularmente de Javier Vargas, ex hermano marista, y de la organización unión del pueblo de línea maoísta, destacándose Jaime Soto ingeniero agrónomo egresado de la escuela nacional de agricultura. Más tarde, dieron asesoría también el grupo de línea proletaria (Política Popular) de Adolfo Orive.

La formación política e ideológica de la Quiptic estuvo entrecruzada por la pastoral que perseguía el ideal de la hermandad cristiana, por el maoísmo que pretendía el establecimiento de asambleas

igualitarias y por la cultura indígena que decide todo lo relacionado con la vida de la comunidad por medio del acuerdo colectivo (De Vos, 2002, p. 256). Estas tres grandes líneas maestras provocaron una verdadera simbiosis socio-política dando como resultado una organización altamente creativa y cohesionada.

En 1980, la “Quiptic ta lecubtesel” y cinco organizaciones más se unieron para formar la organización “Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas”. La unión de uniones se integró por ciento ochenta comunidades indígenas pertenecientes a quince municipios. Lograron negociar con el gobierno con buenos resultados gracias a la intermediación de Orive que mantenía buenas relaciones con diversos políticos y banqueros del país. Sin embargo, en 1983 se dio una ruptura al interior de la organización.

El grupo de Adolfo Orive se retiró a San Cristóbal. Conservaron el nombre de unión de uniones. Mientras que la Quiptic, seguida por la organización “Tierra y Libertad”, adoptaron el nombre de Unión de Uniones y Sociedades campesinas de Producción de Chiapas (Unión Selva), con sede en Ocosingo. La ruptura se debió a la influencia de la diócesis sobre los integrantes de la organización, muchos de los cuales eran catequistas- que se

proponía desterrar de su territorio a los agentes maoístas que pretendían desplazarla de la infraestructura organizacional creada por ella (De Vos, 2002, p. 264).

En 1988, la unión de uniones adopta la estructura jurídica de una Asociación Rural de Interés Colectivo. Se conocerá entonces como ARIC Unión de Uniones. Al convertirse en asociación, amplió significativamente su radio de acción y tuvo acceso a préstamos bancarios. De esta manera avanzará en la solución del problema agrario de sus comunidades asentadas en la reserva de la Selva Lacandona. Gran Parte de su éxito se debió a las alianzas políticas que tejió como, por ejemplo, su afiliación a la Unión Nacional de Organizaciones Regionales campesinas Autónomas (UNORCA) que luchaba por un mayor control de los créditos y exigía asistencia técnica y mercados para sus sesenta y seis miembros. Sin embargo, desde 1987, ésta organización tan exitosa, empezó a tener problemas. Algunos de sus miembros, por influencia del incipiente movimiento zapatista, pretendieron convertirla en una organización armada.

La ARIC Unión de uniones llega a un momento trágico en 1994 con el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La otrora poderosa unión de uniones que

había logrado, en medio de fuertes problemas, la cohesión interna de la organización se fractura. Una parte de ésta, la minoría, decidió negociar sus demandas directamente con el gobierno. Se convirtió entonces en la ARIC oficial. La gran mayoría, aunque de acuerdo con las causas de la rebelión zapatista, mantuvo su independencia respecto al propio EZLN y al gobierno, no negoció, más bien exigió el cumplimiento de las diversas demandas indígenas incluyendo la autonomía. Estos se calificaron a sí mismos como ARIC Independiente y Democrática. En 1997, ambas ARIC, por común acuerdo, firmaron un pacto de reconciliación en la ciudad de Ocosingo para contribuir a la endeble paz social del Estado de Chiapas.

2. Génesis y evolución del EZLN

La presencia de la guerrilla en Chiapas se remonta a la década de los setentas. En enero de 1969 se hizo presente en la serranía de Agua Azul el ejército insurgente mexicano. La organización armada estaba a cargo de Mario Menéndez cuyo nombre de guerra era Ángel López. El foco guerrillero contaba con treinta y cinco integrantes. Formaron parte del grupo tres hermanos recién graduados de la universidad: Margil, César Germán y Fernando Yáñez oriundos de Monterrey. El grupo fue denunciado y desapareció. Al

poco tiempo fueron detenidos algunos de sus miembros (De Vos, 2002, p. 330-331).

Los tres hermanos originarios de Monterrey, entre otros, se reagruparon para fundar el 6 de agosto de 1969 las Fuerza de Liberación Nacional (FLN). Se propusieron entre sus objetivos entrenarse militarmente y volver a Chiapas. El primer objetivo se cumplió en 1971 y 1972. Recibieron por un periodo de tres meses en cada uno de estos dos años entrenamiento militar en Cuba. El segundo objetivo, volver a Chiapas, se cumplió en 1972. Yáñez juzgó que era el tiempo adecuado para volver a la Selva Lacandona, pues ya contaba con una infraestructura mínima, incluyendo un cuartel general en Nepantla, al sur de la ciudad de México (De la Grange, 1998, p. 135-138).

El anhelo de formar un núcleo guerrillero, que paulatinamente se extendiera para conseguir la liberación nacional, se vio frustrado con la detención de dos miembros de las FLN en Monterrey, lo que condujo el 14 de febrero de 1974 al desmantelamiento, por parte del ejército federal, del cuartel general de la organización armada en Nepantla. El ejército encontró documentos que ubicaban a los restantes miembros del movimiento guerrillero en la Selva Lacandona. Esto facilitó, a las fuerzas armadas, una maniobra militar sorpresiva para abatirlos.

Con este golpe, la guerrilla desapareció durante diez años aproximadamente del escenario Chiapaneco.

La presencia armada, de las Fuerzas de Liberación Nacional, volvió a la Selva Lacandona en 1983. El 17 de noviembre de ese año se instalan seis guerrilleros para poner las bases de lo que sería el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Para 1984, el grupo crece a una docena más o menos. Se integran jóvenes inquietos formados políticamente por la iglesia y por las organizaciones sociales indígenas. Esta élite política juvenil empezó a dialogar con las autoridades de algunas comunidades para sondear su pensamiento con respecto a la lucha armada (Le Bot, 1997, p. 132-141). Poco a poco los guerrilleros empezaron a ganarse la confianza de personas de las comunidades y a comunidades enteras.

A partir de la destrucción de un poblado cercano a San Miguel en abril de 1986, por parte de ganaderos armados y enmascarados, muchos indígenas empezaron a contactar y a relacionarse con los guerrilleros en busca de apoyo y se fue incrementando, además, el número de jóvenes que se fueron a vivir a la montaña para recibir entrenamiento político militar. Posteriormente, empezó un proceso de concientización política y entrenamiento militar a las comunidades que aceptaron

formar parte del EZLN. De esta manera, el movimiento político militar implantado desde afuera por un grupo de mestizos empezó a adquirir un componente étnico. Para 1990, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional había crecido espectacularmente. Esto provocó seria preocupación entre los miembros de la diócesis, especialmente en don Samuel Ruiz y sus colaboradores más cercanos. Vieron la propuesta de la vía militar como un camino seguro hacia la muerte. Además, la coyuntura internacional no era favorable para la lucha político militar. Implementaron entonces un plan para desanimar a las comunidades. Acusaron al movimiento armado de montarse en una estructura que ellos no habían creado y de conducir a los indígenas al matadero. Mucha gente, por influjo de la diócesis, empezó a abandonar el movimiento armado zapatista (De Vos, 2002, p. 339-343).

El subcomandante Marcos, uno de los principales jefes y vocero de los zapatistas, respondió en dos vertientes a esta situación: al interior de las comunidades reforzó la disciplina y mística revolucionaria entre sus tropas y bases de apoyo y hacia el exterior, creó una amplia cobertura política. En este sentido, se creó en julio de 1991 la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata

(ANCIEZ). Dicha organización tuvo dos actuaciones políticas espectaculares. Una, el 19 de enero de 1992. La ANCIEZ marcha en Ocosingo para denunciar la opresión del “mal gobierno”. Se congregaron alrededor de cuatro mil campesinos. Y otra, el 12 de octubre de 1992. En esta ocasión la marcha se hizo contra la celebración del V centenario del descubrimiento del nuevo mundo. Se realizó en San Cristóbal y participaron alrededor de diez mil indígenas.

El 23 de enero de 1993 los principales líderes del grupo armado zapatista, del campo y la ciudad, se reunieron en el ejido el Prado. En esta asamblea se puso de manifiesto el predominio indígena sobre el movimiento y se consensaron cambios importantes, por ejemplo, el acuerdo de que la mayoría decidiera el rumbo a seguir en la lucha; la idea de que se trataba de una guerra indígena pero con demandas nacionales: una guerra de carácter ofensivo que debía extenderse a todo el territorio nacional y una lucha político militar para lograr un sistema democrático, sin aspirar al poder (De Vos, 2002, p. 350-352). La nueva visión político militar contrastaba con la visión del mando central que tenía una preocupación circunscrita más a lo político e ideológico que a lo propiamente militar. Este problema inesperado trajo consigo el

abandono del movimiento de algunos militantes mestizos de la ciudad.

El 22 de mayo de 1993 se dio en Corralchén el primer enfrentamiento entre los zapatistas y el ejército federal. Este enfrentamiento accidental permitió a los zapatistas foguearse como grupo armado; pero trajo consigo desertiones de sus miembros, inquietud por resolver los problemas por el diálogo y la vía pacífica. No obstante, Marcos logra el consenso de las comunidades bajo su influencia para iniciar la confrontación bélica contra el ejército federal. Así el primero de enero de 1994 el EZLN declaró la guerra al ejército mexicano tomando militarmente siete cabeceras municipales: San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo, Altamirano, las Margaritas, Huixtán, Chanal y Oxchuch. El objetivo de la lucha político militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional era por “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz (EZLN, 1994, p. 35), y por la autonomía de los pueblos indígenas del país.

Con la presencia de fuertes contingentes del ejército federal en la zona de conflicto, los milicianos zapatistas se replegaron a la selva. En esta ocasión se impuso la superioridad numérica del

ejército, sus armas modernas y su logística militar importada de las escuelas de guerra de los Estados Unidos de Norte América y de la escuela de “kaibiles” en Guatemala. Sin embargo, la sociedad civil nacional e internacional presionó para un cese al fuego y lograron imponer su demanda. Así, el presidente Carlos Salinas de Gortari estableció el cese unilateral al fuego el 12 de enero de 1994.

Uno de los grandes triunfos de los zapatistas fue la nacionalización e internacionalización del conflicto como medida de protección ante el constante hostigamiento del ejército federal. En este sentido, el sub comandante Marcos utilizó los medios de comunicación y el internet para dar a conocer diversos documentos y comunicados sobre la situación de los indígenas en el país. Concedió diversas entrevistas a periodistas mexicanos y extranjeros y propició la visita a Chiapas de diversas caravanas por la paz, grupos de observadores civiles y organismos de derechos humanos nacionales e internacionales. Todo este movimiento tuvo como objetivo poner en el escenario nacional e internacional el conflicto chiapaneco y protegerse ante una posible acción militar de parte del ejército federal.

La primera gran acción de envergadura realizada por los zapatistas, del 8 al 10 de agosto de 1994, fue la

convocatoria a la Convención Nacional Democrática. Se reunieron alrededor de ocho mil civiles de diversas filiaciones políticas (Proceso No. 999, 1995, p. 33). El objetivo de la convención era establecer “un gobierno provisional o de transición, sea mediante la renuncia del ejecutivo federal o mediante la vía electoral”. (EZLN 1994, p. 273). De la convención debía emanar una nueva constitución que serviría de base para convocar a nuevas elecciones. Se trabajaron cuatro mesas, donde se abordaron los siguientes temas: transición a la democracia, inviabilidad del partido de estado; vías pacíficas de tránsito a la democracia: elecciones, resistencia civil y defensa de la voluntad popular y proyecto de nación. La Convención Nacional Democrática no logró sus objetivos de manera absoluta; pero contribuyó a un encuentro plural entre agentes sociales con diversas posturas políticas e ideológicas. Contribuyó al diálogo y a acuerdos mutuos entre grupos heterogéneos y facilitó, aunque limitadamente, un proceso de aprendizaje democrático. La convención favoreció también diversos procesos organizativos y una mayor toma de conciencia sobre los problemas de pobreza y marginación que afectaban a indios y no indios.

El 2 de enero de 1995 apareció la tercera declaración de la Selva Lacandona.

En esta se hizo un llamado “a todas las fuerzas políticas del país” y “a todos aquellos que luchan por la democratización de la vida nacional, a la formación de un movimiento para la liberación nacional, incluyendo a la Convención Nacional Democrática y a todas las fuerzas que... están en contra del sistema de partido de Estado”. El objetivo que se persiguió con la conformación del movimiento para la liberación nacional era luchar de común acuerdo y “por todos los medios y en todos los niveles, por la instauración de un gobierno de transición, un nuevo constituyente, una nueva carta magna y la destrucción del partido de Estado”. (EZLN, 1994, p. 191). La declaración invita a encabezar este nuevo esfuerzo organizativo, por la democracia, a la Convención Nacional Democrática y al ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano.

El 2 de enero de 1996 los zapatistas dan a conocer la cuarta declaración de la Selva Lacandona. En esta hicieron un llamado a todos los mexicanos para que formaran parte activa del Frente Zapatista de Liberación Nacional, “organización civil y pacífica, independiente y democrática, mexicana y nacional, que lucha por la democracia, la libertad y la justicia en México”. (EZLN, 1998, p. 86). Se trataba de construir:

Una nueva fuerza política que sea nacional... que forme parte de un amplio movimiento para la liberación nacional, como lugar de acción política ciudadana donde confluyan otras fuerzas políticas de oposición independiente, espacio de encuentro de voluntades y coordinador de acciones unitarias (EZLN, 1998, p. 191).

El llamado era para “todos los ciudadanos mexicanos que queremos no el poder sino la democracia, la libertad y la justicia para nosotros y nuestros hijos” (EZLN, 1998, p. 86).

Algunas características fundamentales de esta nueva propuesta eran “que sus integrantes no desempeñen ni aspiren a desempeñar cargos de elección popular o puestos gubernamentales...organizar las demandas y propuestas de los ciudadanos para que el que mande, mande obedeciendo ... que luche por la democracia en todo”. (EZLN 1998, p. 87), más allá de lo meramente electoral. Con el movimiento para la liberación nacional y el frente zapatista se dio un paso más en la organización sociopolítica de la sociedad. Si bien es cierto que estos esfuerzos organizativos no lograron totalmente sus objetivos, sí contribuyeron a despertar la conciencia de la necesidad de articular diversas organizaciones y de vincularse para luchar de manera orgánica por la consecución de la democracia y la autonomía de los

pueblos indígenas. Así, pues, la transformación democrática del país pasó por un proceso educativo que supuso la organización de la sociedad civil en sus diversas instancias y niveles. Esta fue la lección zapatista.

De 1994 a 1998 el EZLN creó diversos municipios autónomos en toda la zona de conflicto. Estos funcionaron y siguen funcionando de acuerdo a los usos y costumbres de las comunidades y pueblos indígenas. La organización de los municipios zapatistas era muy disímula y su funcionamiento muy precario por la falta de recursos económicos y por la persecución político militar a la que eran sometidos continuamente por el ejército federal. Los municipios autónomos más avanzados eran los que extendían actas de nacimiento y de matrimonio en lo civil; el establecimiento de estos municipios era una presión para que el Estado resolviera el conflicto Chiapaneco y un avance en la iniciativa político militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y sus bases de apoyo.

De 1994 hasta el 2001 el EZLN rompió, cuando menos cuatro veces, el cerco político militar. La primera salida de la selva fue la que efectuó la comandante Ramona en 1996; la segunda, la marcha de los mil ciento once zapatistas; en agosto de 1997, siguiendo la ruta de zapata^v; la

tercera, el desplazamiento de más de cinco mil zapatista por diferentes municipios del país en 1999; la cuarta, la marcha hacia la ciudad de México de 23 comandantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el subcomandante Marcos, pasando por diversos lugares^{vi} de la República Mexicana, en febrero y marzo de 2001.

El objetivo de las diversas movilizaciones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional fue triple: en primer lugar, se trataba de un rompimiento del cerco político militar implementado por las fuerzas policiaco militares del Estado; en segundo lugar, de una defensa de la iniciativa de ley de la Comisión de Concordia y Pacificación que permitiera el reconocimiento, en la Constitución, de los pueblos indígenas como entidades de derecho público y; en tercer lugar, del fortalecimiento del movimiento indígena nacional para que siguiera luchando por el reconocimiento de sus derechos colectivos.

Podemos afirmar que la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional se sintetiza en el tránsito de un Estado mono étnico a un Estado multiétnico. Se trata, pues, de una lucha por establecer un Estado multiétnico que contemple, al menos, cuatro elementos fundamentales: un pacto entre pueblos, un pluralismo jurídico, un pluralismo político y un pluralismo cultural.

1. Un pacto entre pueblos

Los indígenas organizados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional no se consideran como individuos sino como pueblos o colectividades históricas con estructuras de identidad propias, con legados socioculturales que se han ido recreando, en el transcurso de la historia, en el contacto con otros pueblos. Se han estructurado y reestructurado sin perder sus núcleos culturales básicos. El país no es, por lo tanto, una suma de individuos sino una red de pueblos heterogéneos. En este sentido, Víctor Guzmán, un indígena Cho'1, señala:

En principio la constitución mexicana está mal porque dice que todos somos iguales y no es verdad. En uno de los primeros artículos de la constitución, por ejemplo, se dice que México está formado por individuos y eso es mentira. No está formado nada más por individuos, está formado por individuos, por pueblos y por comunidades o sea de origen tenemos una constitución que no está, que no estuvo diseñada a la altura de cómo está formada, de cómo está constituido este país (Guzmán, 2002, p. 234).

Lo que Guzmán expresa de manera sumamente clara es que este país está constituido por diversos núcleos sociales, con culturas específicas, y con derechos propios y que más allá del individuo están los pueblos y las comunidades indígenas. La opinión de Víctor está muy

generalizada entre los militantes indígenas del país.

En los primeros acuerdos de San Andrés, particularmente los relativos a derechos y cultura indígena, se acepta el término pueblo y la definición que de éste da el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Se establece que los pueblos indígenas son los que:

Descienden de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista o la colonización y del establecimiento de las actuales fronteras estatales, y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones San Andrés (1998, p. 39).

En la iniciativa de ley de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), en su propuesta de reforma al artículo 4º constitucional, se concibe a la nación mexicana como nación pluricultural “sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”. La definición de pueblos es nuevamente la empleada por el Convenio 169. En el artículo 115 se presenta a “las comunidades indígenas como entidades de derecho público”. (Reformas constitucionales propuesta por la COCOPA, 1998, p. 299). Estas reformas no fueron aprobadas por el Congreso de la

Unión de aquel tiempo. Se argumentó que de ser aprobadas las reformas la nación entraría en un proceso de desintegración. Por lo tanto, se optó por una reforma que no concedía los auténticos derechos que, como pueblos, tienen los indígenas de nuestro país.

La lucha de los indígenas por incluir en las máximas leyes del país el concepto pueblo y el concepto comunidad como entidad de derecho público chocó con una mentalidad fincada en el constitucionalismo del siglo XVII que parte, en la formación de la nación mexicana, de un pacto entre individuos e ignora que el pacto debe incluir también a los pueblos indios. Los indígenas del país proponen una nueva relación entre ellos y el Estado; sin embargo, esta nueva relación debe basarse fundamentalmente en un pacto entre pueblos (Sulvarán, 2002, p. 89-91). Estos primeros pasos se dieron en la mesa de negociación sobre derechos y cultura indígena pero el gobierno dio marcha atrás. No aceptó cambios de fondo porque afectaba su concepción mono étnica y homogénea de Estado.

2. Un pluralismo jurídico

Supuesto el pacto entre pueblos, los indígenas defienden la existencia en el país de un pluralismo jurídico. Cada pueblo y comunidad tienen sistemas normativos

propios que difieren, en varios aspectos, del sistema jurídico que rige a la totalidad de la nación mexicana. En este sentido, el pluralismo jurídico “se opone...al monopolio del Estado sobre el orden jurídico y parte de la idea de que el derecho se encuentra en la sociedad en su conjunto, más allá de los órganos oficiales de gobierno (Silva, 2000, p. 138).

Sin embargo, los indígenas de México no exigen la independencia absoluta de sus sistemas normativos de manera que se puedan convertir en un nuevo Estado Nación. Exigen únicamente regirse hacia su interior según sus usos y costumbres en un marco legal constitucional y en el marco del Estado Nación mexicano. Los indígenas de nuestro país proponen únicamente que el Estado respete sus sistemas normativos en el entendido de que ellos respetarán las normas comunes básicas establecidas para todos los miembros del Estado mexicano.

Con la colonización de la Nueva España se impuso a los pueblos indígenas un sistema jurídico codificado, escrito, único. Este sistema escrito fue aceptado por los mestizos y criollos. Desde entonces, se abocaron a la tarea de construir un sistema jurídico uniforme que se aplicara lo mismo a los individuos, culturalmente occidentalizados, que a las colectividades indígenas culturalmente

diversas. De esta manera, las estructuras jurídicas formales no escritas de los pueblos indios, mediante las cuales impartían justicia, juzgaban y sancionaban, fueron ignoradas y en algunos casos destruidas.

Los indígenas contemporáneos reclaman su derecho, como pueblos, a regirse por sus propios sistemas normativos. Así, instan al Estado y a la sociedad en general a aceptar en su interior la existencia del pluralismo jurídico porque en México hay ciertamente más de una tradición jurídica que no se puede ignorar. La coexistencia de esferas jurídicas en el país es una realidad de facto, el gran reto de los indígenas y de la sociedad civil en general es lograr que se acepte esta coexistencia legal mediante mecanismos asentados en una concepción dinámica y plural del ordenamiento social.

Pero el enorme obstáculo que impide al sistema jurídico mexicano aceptar la diversidad jurídica es que se presenta asimismo como el gran meta-relato de la juridicidad. Se concibe como una instancia omniabarcadora del todo social en lo concerniente a las normas civiles y penales. Fuera del sistema está el caos, lo otro absurdo y contradictorio categorizado como infraderecho. En nuestro caso, los sistemas normativos indígenas son considerados teórica y prácticamente como

residuos ancestrales de un modo de organización primigenio que requiere modernizarse, porque atenta contra los derechos humanos individuales y entra en contradicción con el sistema jurídico nacional.

No obstante lo anterior, el sistema jurídico mexicano tiene en sus manos, por la coyuntura histórica que está viviendo en relación con los pueblos indígenas, la oportunidad de dar un paso importante para el reconocimiento legal de la pluralidad jurídica en el país. Ese paso consiste en reconocer en sus máximas leyes la existencia del derecho consuetudinario indígena. El reconocimiento de los usos y costumbres de los pueblos indígenas no atenta, de ninguna manera, contra la unidad del Estado Nación. Al contrario, la reafirma desde el respeto a la diferencia y desde la aceptación de ciertas leyes comunes.

Los indígenas mexicanos estuvieron dispuestos a negociar los estatutos de su autonomía, incluyendo el ámbito de acción de sus leyes como lo hicieron en la mesa de negociación sobre “derechos y cultura indígenas”. Pero esperaban del gobierno federal y de su equipo de asesores voluntad política para ello y un esfuerzo adicional que llevara a superar el monismo jurídico fuertemente arraigado en el país.

3. Un pluralismo político

Los indígenas de México reivindican su derecho a gobernarse a partir de sus formas políticas que hunden sus raíces tanto en el México prehispánico como en el colonial. No quieren imponer sus formas de gobierno, reclaman solo el reconocimiento jurídico de éstas en un marco de pluralidad política. La aceptación de otros tipos de gobierno al establecido como realidad política absoluta en el país es una exigencia de una concepción política centrada en el pluralismo como base de las relaciones entre los pueblos que conforman una determinada nación.

En el México prehispánico se crearon diversas instituciones políticas destinadas al buen gobierno. Entre estas, destacan la aldea, el cacicazgo, el reino y la confederación multiétnica. “La unidad territorial y social que le dio fundamento a las distintas organizaciones políticas fue el *altépetl*”. Para la formación de un *altépetl* se requería de la existencia de un territorio ocupado por un buen número de *calpulli* (Florescano, 1998, p. 167). “El gobierno del *calpulli* era ejercido por un consejo en el que recaía la autoridad suprema”. Al sumarse los *calpulli* se formaba, pues, un *altépetl*. Este era gobernado por un *tlatoni* elegido por el consejo tribal constituido por los “parientes mayores y los jefes militares de cada *calpulli*”. (Aguirre, 1991, p. 27-28). Se trataba de un jefe que ejercía

una función política, religiosa y administrativa. Su servicio duraba de por vida.

Un poco antes de la llegada de los españoles se desarrolló en México una organización política amplia que se puede denominar como confederación multiétnica. Esta confederación estaba integrada por el reino de México-Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan. Pero, quien ejercía la hegemonía político-militar eran los aztecas. La triple alianza imponía una dominación política y económica, más que una dominación territorial. Los reinos conquistados normalmente quedaban en libertad para mantener sus formas de gobierno, sus estructuras administrativas, sus sistemas normativos, sus lenguas, sus costumbres y tradiciones religiosas.

La estructura sociopolítica en que se asentaba el poder de los conquistados era respetada en términos generales. Lo único que los aztecas exigían era la fidelidad al imperio y el pago de tributos en bienes y servicios. El sistema tributario era la principal fuente de riqueza para los mexicas. Este sistema permitía buenos niveles de vida; sobre todo, a los gobernantes y a las clases privilegiadas de la sociedad azteca.

Con la llegada de los españoles se trastocaron las formas de organización política de los naturales del Nuevo Mundo.

Los conquistadores intentaron poner bajo sus estructuras de gobierno a los indígenas. Hay, pues, un intento de desaparecer las formas de gobierno autóctono; sin embargo, los indígenas resistieron y con la ayuda de algunos misioneros lograron, cuando menos, el establecimiento de una República de Indios con capacidad de gobernarse limitadamente con sus usos y costumbres, aunque permaneciendo bajo la tutela y protección de las autoridades civiles y eclesiásticas españolas.

La República de Indios estaba integrada básicamente por un cacique, un gobernador, de uno a dos alcaldes, varios regidores y un número variable de funcionarios de menor rango. Se trataba de un régimen político especial. A los indígenas, durante la colonia, no se les permitió el acceso a puestos directivos. Estos estaban destinados exclusivamente a los europeos; pero se les concedió “un gobierno local semiautónomo, modelado conforme a una institución occidental: el ayuntamiento”. (Aguirre, 1991, p. 31).

El municipio se convirtió en una forma de gobierno que los indígenas en varios lugares de la República Mexicana han asumido como propio. Esta estructura básica de gobierno fue impuesta por los españoles y después por los mestizos y criollos independentistas. Se trataba de una unidad básica de gobierno que pretendía

mantener sujetas a las comunidades indígenas al gobierno central:

Las constituciones nacionales de 1825 y 1857 mantuvieron el régimen municipal pero delegaron su reglamentación en las legislaturas y ejecutivos estatales, quienes endurecieron la política de centralización y reducción de atribuciones municipales; entre ellas las judiciales, administrativas y territoriales (Barabas, 1998, p. 350).

Sin embargo, los indígenas han luchado por mantener su autonomía municipal. Por ejemplo, en el estado de Oaxaca, uno de los logros mayores fue la reforma al artículo 25 efectuada en 1992 donde se estableció por ley “el respeto de las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas”. (Barabas, 1998, p. 357). En 1995, una nueva modificación a la constitución oaxaqueña estableció la protección de la ley de los usos y costumbres con el cual eligen los indígenas, hasta el día de hoy, a sus autoridades. Esta ley, propia de los pueblos indígenas, se aplicó por primera vez en las elecciones del 12 de noviembre de 1995 en 412 de los 570 municipios del estado de Oaxaca.

El reconocimiento de la ley de los usos y costumbres es todavía un reconocimiento restringido de la autonomía municipal indígena. Sin embargo, es un paso importante que puede crear conciencia más fuerte entre los

indígenas para presionar al gobierno federal de manera que se reconozca plenamente, según lo acordado en San Andrés, una auténtica autonomía comunal y municipal. En la mayoría de las comunidades indígenas actuales la autoridad suprema está depositada en la asamblea comunitaria (Robles, 2002, p. 264). Estos eligen a sus autoridades por medio del consenso. Las autoridades están integradas por un gobernador, como en el caso de los Rarámuris o de los Wicholes; por alcaldes o jueces como en el caso de algunas comunidades chol'es en Chiapas o nahuas en la sierra de Zongolica, Veracruz.

El gobernador o presidente de la comunidad o del municipio indígena es un representante hacia el exterior, es decir, hacia el mundo no indígena de su núcleo sociocultural y una autoridad al interior de la propia comunidad (Medina, 1995, p. 7). Como quiera que sea, lo básico del gobierno indígena es su gobierno comunitario y las tomas de decisiones por medio del consenso y su visión integral de las relaciones sociales y políticas que incluye las relaciones con lo trascendente y misterioso.

Los pueblos indígenas reclaman, pues, ante la nación el pluralismo político. Quieren el reconocimiento de sus formas de gobierno. En otras palabras, exigen el reconocimiento constitucional de su

autonomía comunal y municipal. La nueva relación del estado con los pueblos indios supone el reconocimiento de las formas de gobierno indígenas en un marco de respeto a la diversidad política y cultural del país.

4. Un pluralismo cultural

El establecimiento del estado multiétnico, por el cual luchan los pueblos indígenas, supone el reconocimiento de la pluralidad étnico cultural del país (Congreso Nacional Indígena, 1998, p. 29). Esta realidad nos pone delante de núcleos sociales con diversas maneras de concebir al hombre, a la naturaleza y a la divinidad. “Son pueblos insertos en una especial dinámica semiótica; es decir, segmentos humanos que han tejido “tramas de significación”. (Geertz, 2000, p. 20), que dan sentido a su vida personal y colectiva y que, por lo mismo, tienen derecho a existir. La existencia de diversos pueblos en el estado nación indica que “las culturas nacionales no pueden ser definidas hoy día de forma centralizada por el estado, cuya composición es política y culturalmente plural”. (Arizpe, 2000, p. 108). Al contrario, el estado debería reconocer la existencia, a su interior, de pueblos culturalmente diversos y este reconocimiento tendría que ser no sólo de “hecho” sino de derecho. De esta manera, se saldaría la deuda histórica que la nación

tiene con los pueblos indígenas. Pero el gobierno no quiere acceder, argumenta que al reconocer jurídicamente la diversidad cultural del país se fragmentaría la unidad cultural y política nacional.

Actualmente se reconoce a escala internacional que “los estados multiétnicos son más la regla que la excepción”. (Stavenhagen, 2000, p. 9). Por ejemplo, “según estimaciones recientes, los 184 estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5000 grupos étnicos”. (Kymlicka, 1996, p. 13). Esto significa, sin lugar a dudas, que los países son culturalmente diversos, que en su seno conviven una gran variedad de culturas con rostros propios. Esta diversidad no puede ser ignorada, tiene que ser asumida con urgencia en el ámbito jurídico.

En Europa como en Estados Unidos de Norte América y América Latina se han ensayado cambios políticos y jurídicos tendientes a mejorar la vida de los aborígenes que habitan sus unidades territoriales. Estos cambios van en la línea de otorgar autonomía a los pueblos nativos; sin embargo, esta se concibe todavía en términos sumamente restringidos. Se reconoce, en la mayoría de los casos, el derecho de los indígenas al uso y conservación de sus lenguas, a la preservación de sus legados

socioculturales, a una educación bilingüe, al uso y disfrute de sus territorios, etcétera. Pero, en general, la legislación aprobada no baja a reglamentaciones específicas; por lo tanto, no se aplican con todo rigor. Este es el caso, por lo menos, de México y de algunos países latinoamericanos.

En México se reformó el artículo 4° constitucional en 1992. Esta reforma fue impulsada por diversas organizaciones indígenas. Aunque fue una reforma no tan substancial, presentó algunos avances. En el nuevo artículo se concibe a la nación como pluricultural. Sin embargo, esta preocupación por el reconocimiento de las culturas indígenas como diversas a la llamada cultura nacional quedó en el aire. En los llamados Acuerdos de San Andrés, en la mesa 1 sobre “derechos y cultura indígena”, se estableció el compromiso de “promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas”. El estado se comprometió a:

Impulsar políticas culturales nacionales y locales de reconocimiento y ampliación de los espacios de los pueblos indígenas para la producción, recreación y difusión de sus culturas; de promoción y coordinación de las actividades e instituciones dedicadas al desarrollo de las culturas indígenas, con la participación activa de los pueblos indígenas; y de incorporación del conocimiento de las diversas prácticas culturales en los planes y programas de estudio de las instituciones educativas públicas

y privadas (San Andrés, 1998, p. 41).

En San Andrés se resolvió, también, el reconocimiento de derechos culturales para que los pueblos indígenas “desarrollen su creatividad y diversidad cultural y persistencia de sus identidades”. (San Andrés, 1998, p. 47). Estos acuerdos deberían traducirse a un marco jurídico. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal acordaron que fuera la Comisión de Concordia y Pacificación la que elaborara una iniciativa de ley que contuviera los acuerdos de San Andrés. Si bien es cierto que en años recientes hubo una reforma, esta no contempló lo substancial de San Andrés.

Es preciso señalar, además, que “la tendencia europeizante en la cultura ha seguido sosteniéndose como política cultural nacional en los países donde las antiguas oligarquías terratenientes todavía dominan al estado, y en otros, dominados por las nuevas burguesías industriales” (Arizpe, 1989, p. 181). Este, es por lo señalado renglones arriba, el caso de México. Pero en el fondo, el gobierno federal no quiere reconocer la coexistencia de múltiples culturas al interior del estado nación porque le tiene miedo a la diferencia, dado que implica mayor diálogo para lograr los consensos con las entidades culturalmente disímolas y,

sobre todo, porque implica una mayor descentralización del poder.

No obstante la resistencia del gobierno para reestructurar su concepto de estado, los indígenas siguen luchando por un estado multiétnico que reconozca constitucionalmente su derecho al pluralismo jurídico, político y cultural. En esta lucha, los indígenas no tienen plazos porque no están sujetos a calendarios y programas políticos sexenales. Tienen a su propia generación y a las venideras para lograr sus objetivos. Esto es lo que no ha entendido el gobierno. Por eso, durante los años de 1979 al 2001, en lugar de dialogar y respetar acuerdos, se dedicó a cercar política y militarmente a las comunidades y pueblos indígenas del país esperando su pronta rendición, desarticulación e integración a una nación artificialmente homogénea.

Balance final

Los indígenas, como vimos a lo largo del artículo, han avanzado cualitativamente en organización y en la afinación de sus demandas, a través de un proceso educativo construido al interior de las organizaciones sociales y políticas, que les permitió, paulatinamente, la independencia del estado. En un primer momento, se organizaron en torno a las directrices política del estado. Posteriormente, se

constituyeron en organizaciones independientes para la consecución de sus demandas. En la década de los setenta y ochenta privilegiaron la lucha por la tierra y avanzaron, aunque tímidamente, en demandas culturales y políticas.

A finales de la década de los ochenta; pero sobre todo, en los noventa los indígenas avanzaron cualitativamente en sus luchas. Exigieron el reconocimiento constitucional de la autonomía comunal y municipal. La lucha está centrada fundamentalmente en la reestructuración del estado nación, es decir, en el paso del estado mono étnico al estado multiétnico que permita constitucionalmente el reconocimiento de un pacto entre pueblos, el pluralismo jurídico, el pluralismo político y el pluralismo cultural. En el logro de este objetivo estuvo empeñado tanto el Ejército Zapatista de Liberación Nacional como el movimiento indígena nacional.

La perspectiva indígena de nación multiétnica ha entrado históricamente en contradicción con la visión criolla y mestiza del estado mono étnico. Se han originado conflictos muy serios que han desembocado en una guerra abierta entre los pueblos indios y las fuerzas represoras del estado. El último conflicto de esta naturaleza fue el protagonizado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional

en 1994. Pero la disputa entre las dos visiones de estado prosigue hasta la actualidad en el ámbito de las culturas y de las reflexiones teóricas y políticas de quienes formamos parte de este gran país constituido por múltiples pueblos y comunidades culturalmente diferentes.

Referencias

Aguirre Beltrán, G. (1991). *Formas de gobierno indígenas*. México: Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz y Fondo de Cultura Económica.

Arizpe, L. (2000). La diversidad cultural y la gobernabilidad en el contexto global actual. En Natividad G. C., Romero G., M., & Sergio Sarmiento Silva (Coords.). *Indigenismos. Reflexiones críticas*. (p. 105-114). México: Instituto Nacional Indigenista.

Arizpe, L. (1989). Pluralismo étnico, arte e integración nacional en América Latina: apuntes para su interpretación. En Susana B. C. De Valle (Comp.). *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder de estado*. (p. 171-193). México: El Colegio de México.

Barabas, A. M. (1998). Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía. En Bartolomé, M. A., & Barabas, A. M. (Coords.). *Autonomías étnicas y estados nacionales*. (p. 343-366.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Congreso Nacional Indígena. (1998). Mesa: 4, Diagnostico y situación actual de los pueblos indígenas. Relatoría. En Meneses, J. A. (Comp.) *¡Nunca más un*

México sin nosotros! El camino del Congreso Nacional Indígena, (p. 29-32). México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artístico, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl, A.C.

De la Grange, B., & Rico, M. (1998). *Marcos, la genial impostura*. México: Aguilar.

De vos, J. (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Fondo de Cultura Económica.

EZLN. (1994). Documentos y comunicados. 1º de enero/8 de agosto de 1994. Tomo 1. México: Ediciones Era.

EZLN. (1998). Documentos y comunicados. 2 de octubre de 1995/24 de enero de 1997. Tomo 3. México: Ediciones Era.

Florescano, E. (1998). *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Nuevo Aguilar.

Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. España: Editorial Gedisa.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. España: Paidós.

Le Bot, Y. (1997). *El sueño zapatista. Entrevista con el subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho del EZLN*. Barcelona: Plaza y Janés.

Medina, A. (1995). El gobierno indígena: una reflexión etnográfica. Universidad de México. *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 5(10), 534-535.

Pérez Ruiz, M. L. (2000). *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*. (Tesis de Doctorado). Universidad Autónoma Metropolitana.

Proceso. (1995). Semanario de información y análisis. No. 999. México.

Reformas constitucionales propuesta por la COCOPA. (1998). En Meneses, J. A. (Comp.). *¡Nunca más un México sin nosotros! El camino del Congreso Nacional Indígena*. (p. 299-303). México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artístico, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl, A.C.

San Andrés. (1998). *Razón y corazón indígena en el nacimiento del milenio*. México: Juan Pablo Editor y Centro de Reflexión Teológica.

Sarmiento Silva, S. (S/f). *La lucha de los pueblos indios en la década de los ochenta*. Mecanoescrito. México: Fondo documental, INI.

Stavenhagen, R. (2000). *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo XXI, Centro de Investigación Interdisciplinaria en Ciencias y Humanidades (UNAM) y el United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD).

Sulvarán López J. L. (2002). Estado mono étnico y estado multiétnico: una disputa entre agentes sociales en el campo del poder y la política. (Tesis de Maestría). Universidad Iberoamericana.

Entrevista a Víctor Guzmán, coordinador de Xi'Nich' y miembro del Congreso Nacional Indígena (2002). Nueva Betania, municipio de Palenque, Chiapas. En Sulvarán López, José Luis. Estado mono étnico y Estado multiétnico: una disputa entre agentes sociales en el campo del poder y la política. Tesis de maestría en

sociología. Universidad Iberoamericana, campus Santa Fe.

Narrativa de Ricardo Robles sobre el Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2002). Sisoguichi, Chihuahua. En Sulvarán López, José Luis Estado monoétnico y Estado multiétnico: una disputa entre agentes sociales en el campo del poder y la política. Tesis de maestría en sociología. Universidad Iberoamericana, campus Santa Fe.

ⁱ La CNPA aglutinaba a las siguientes organizaciones: Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA), Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), Unión Campesina Independiente (UCI), Coordinadora Campesina Revolucionaria Independiente (CCRI), Alianza Campesina Revolucionaria (ACR), Unión de Ejidos Independientes de Sinaloa (UEIS), Unión de Pueblos de Morelos (UPM), Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), Organización Independiente de la Huasteca Veracruzana (OCIHV), Organización de Pueblos del Altiplano (OPA), Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (Mult), Movimiento de Lucha Revolucionaria (MLR), Organización Regional Campesina de Occidente (ORCO), y la Organización para la Liberación (OLP).

ⁱⁱ Idioma tseltal. Se traduce al castellano como: unidos para nuestro progreso.

ⁱⁱⁱ Integrada por tres organizaciones: Tsoblej yu'un jwocoltic (Idioma tseltal, significa en castellano: asamblea para resolver nuestros problemas), Unión de comunidades indígenas de la Selva de Chiapas (UCISECH) y el Comité de defensa de la libertad indígena (CDLI).

^{iv} Idioma tseltal. Se traduce al castellano como nuevo progreso o nuevo mejoramiento.

^v Oaxaca, Morelos y México.

^{vi} San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; La Ventosa, Oaxaca; Oaxaca, Oaxaca; Tehuacán, Puebla; Orizaba, Veracruz; Puebla, Puebla; Tlaxcala, Tlaxcala; Pachuca, Hidalgo; Ixmiquilpa, Hidalgo; Querétaro, Querétaro; Guanajuato, Guanajuato; Zinapécuaro,

Michoacán; Pátzcuaro, Michoacán; Nurío, Michoacán; Morelia, Michoacán; Zitácuaro, Michoacán; Toluca, Estado de México; Cuernavaca, Morelos; Tezpotlán, Morelos; Iguala, Guerrero; Cautla, Morelos; Anenecuiico, Morelos; Chinameca, Morelos; Tlatizapan, Morelos; Milpa Alta, D.F; San Pablo Oztotepec, D.F; Xochimilco, D.F y la ciudad de México.

Recebido em: 06/02/2017

Aprovado em: 24/02/2017

Publicado em: 19/04/2017

**Como citar este artigo / How to cite this article /
Como citar este artículo:**

APA:

López, J. L. S., Romero, A. A., & Romero, L. E. A. (2017). De la organización campesina a la irrupción indígena zapatista en Chiapas, México: Un aprendizaje político para el pluralismo cultural. *Rev. Bras. Educ. Camp.*, 2(1), 204-230. DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2525-4863.2017v2n1p204>

ABNT:

LÓPEZ, J. L. S.; ROMERO, A. A.; ROMERO, L. E. A. De la organización campesina a la irrupción indígena zapatista en Chiapas, México: Un aprendizaje político para el pluralismo cultural. **Rev. Bras. Educ. Camp.**, Tocantinópolis, v. 2, n. 1, p. 204-230, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2525-4863.2017v2n1p204>