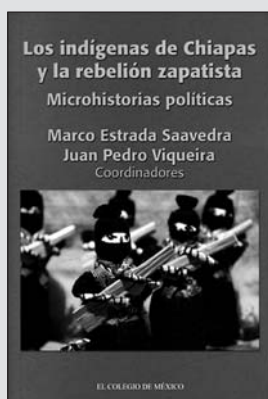


La rebelión **zapatista**; comentarios al libro¹

*Los indígenas de Chiapas
y la rebelión zapatista*

Anamaría **Ashwell**



LOS INDÍGENAS DE CHIAPAS
Y LA REBELIÓN ZAPATISTA
MICROHISTORIAS POLÍTICAS
**MARCO ESTRADA SAAVEDRA
Y JUAN PEDRO VIQUEIRA**
(COORDINADORES)
El Colegio de México
México, 2010

1. El libro que nos presentan Estrada y Viqueira recoge las microhistorias de ocho comunidades que optaron por adherirse, o enfrentarse, a las estrategias políticas que asumieron los cinco caracoles que integran el universo indígena campesino, las comunidades de base del EZLN. Y se introduce, mediante estas narrativas, en una ácida discusión entre Pedro Pitarch y Jerome Baschet en torno a la relación entre el EZLN y algunos pueblos y sus culturas políticas en Chiapas.²

En el prólogo Viqueira acota que estas microhistorias no pretenden representar todo el mundo indígena de Chiapas ni sus narradores asumirse “objetivos” e “imparciales” en torno a la rebelión zapatista, sino más bien introducir datos e información de primera mano, “sistematizada e interpretada” desde investigaciones de campo realizadas por sus autores en las ocho comunidades reseñadas en el libro.

Leemos así, en este libro, otras interpretaciones que buscan contribuir al conocimiento de cómo mediante un proyecto político-militar, el constituido en el EZLN, desde una aproximación que Estrada define como un acercamiento a sus “formas locales”, algunos pueblos campesinos de Chiapas buscaron resolver ancestrales condiciones de marginación, discriminación y añejas demandas de tierras. Una historia profundamente injusta de los pueblos indígenas campesinos como lo resume el mismo Viqueira.³

Si insisto en que con estos ensayos estamos ante otras interpretaciones no aludo a ningún relativismo que vuelve todas las interpretaciones, anteriores o actuales, del universo cultural y político campesino en Chiapas como más verdaderas o más falsas; sino que acoto simplemente que en tanto interpretaciones los datos y materiales, en todos los casos (es decir también los que aquí se presentan) se seleccionan o excluyen siempre en el interés del proceso de construcción de ese discurso que su autor reclama como su “realidad” argumentada. Porque finalmente todo lo que adviene al discurso son interpretaciones aunque algunas pueden ser mejores que otras y ninguna puede aducir un criterio de verdad en el sentido de reclamarse representando la “realidad” como “realmente es”.⁴ Por eso al opinar sobre las narraciones del universo campesino chiapaneco incluidas en este libro y hay que hacerlo desde la coherencia de sus supuestos, conceptos, valoraciones, categorías y coherencia argumentativa a sabiendas que nunca una narrativa, ni la mía que ahora comenta estos ensayos, puede agotar la realidad social de una construcción histórica y cultural, en este caso, de estos pueblos campesinos en Chiapas.

2. Las microhistorias que nos ofrece este libro narran las condiciones regionales de los pueblos campesinos en el sureste mexicano donde, desde las décadas de los ochentas hasta la fecha, tiene presencia el EZLN. Son narraciones que describen también la manera como la rebelión zapatista reactivó, con específicas características regionales, una antigua lucha agraria que entonces tenía ya movilizados no solo a muchos pueblos en Chiapas sino a casi todo el universo campesino a lo largo y ancho de México. Es importante recordar,

por el carácter focalizado de estas narraciones, todo el contexto nacional campesino durante esas épocas en que prendió la opción política-militar del EZLN en el sureste mexicano, pero también las movilizaciones campesinas en los vecinos países de Centroamérica: en estas décadas, por ejemplo, en Nicaragua los sandinistas llegaban al poder; la guerrilla salvadoreña resistía al Estado y campesinos guatemaltecos cruzaban las fronteras hacia Chiapas perseguidos por la furia exterminadora de un ejército que sembraba terror y sangre en sus comunidades.

El EZLN surgió entonces entre otras numerosas opciones políticas que los campesinos e indígenas mexicanos ensayaron, buscaron o crearon para remediar añejos agravios agrarios y que los antropólogos venían documentando con el trabajo de campo desde la década de los años 60s.⁵

El contexto nacional de esas décadas que incidió en la movilización campesina se puede resumir así mismo como el de un tiempo en que en México el campo dejaba de ser el factor o actividad de producción de bienes y servicios que generaba una sustancial proporción de su producto nacional bruto. Se caracterizaron esos años por una acelerada urbanización e industrialización promovida desde políticas del Estado y estas se volvían los ejes y objetivos del desarrollo económico nacional. Fueron décadas cuando la capacidad distributiva de tierras de una política agraria que se había iniciado entre 1915-20 se mostraba también agotada: no solo porque desde un punto de vista legal ya no había tierras que distribuir –largo tiempo habían desaparecido los latifundios de comienzos de siglo que impulsaron esas leyes distributivas⁶–, sino porque en un territorio nacional en el cual solo una octava parte es apto para el cultivo, cien años de reparto agrario solo dejaba tierras en regiones áridas, cerriles, pedregosas o selváticas para continuar con esa política, más bien cultura, agrarista distributiva que había adoptado el Estado nacional-revolucionario después de 1910; y que los campesinos movilizados exigían no concluyera sin hacerles efectivo un reparto de tierras y presionando mediante acciones armadas y/o en confrontaciones violentas que se cobraron muchas vidas.

El Estado respondió a esas movilizaciones campesinas con represión o demagogia: existían entonces



© **Fernando Lipkau**, *Rodillas y cumbre del Pecho del Iztaccíhuatl, alto contraste con nubes*, Ruta de la Barriga o del Glaciar de Ayoiloco, alrededor de 1953.

reclamos de pueblos campesinos por tierras que estaban congelados hacía treinta años, nunca resueltos o imposibles de resolver, en legajos en los archivos de la ex SRA y clasificados como de “rezago agrario”.⁷ En algunos casos el Estado procedió a repartir tierras inservibles que los campesinos rechazaron; o repartió tierras que ya habían sido repartidas con anterioridad y que enfrentaban a pueblos contra otros pueblos, igual de desposeídos, como sucedió, y no solamente, entre comunidades de indígenas Chol y Lacandones y que se describen en este libro sobre Chiapas. Fueron décadas también, por eso mismo, de mucha violencia que se denomina “horizontal”: pueblos contra pueblos dentro de una misma región que se disputaron violentamente las mismas tierras.

Fueron décadas en que el reparto agrario ya no solucionaba conflictos sino que los generaba, como escribió A. Warman,⁸ y que en la región donde yo estuve haciendo trabajo de campo de plano los agravaba.

Fueron décadas también de una crisis en la productividad agropecuaria en un país que renunciaba, con sus planes sexenales para el “desarrollo agrario”, a una política de Estado que invertía en la autosuficiencia en



© **Fernando Lipkau**, *Popocatepetl y Ventorrillo, Ruta Directa al Pecho del Iztaccíhuatl*, alrededor de 1953.

la producción de alimentos y simultáneamente se integraba a la oferta de productos agrícolas en los mercados globales, dependiendo crecientemente del exterior para el suministro de los alimentos que se consumían en el país. Para resumirles, fueron las décadas cuando el campo mexicano se empobrecía, el crecimiento productivo agropecuario disminuía y no alcanzaba a cubrir la demanda del aumento demográfico nacional, y que tuvieron su versión de crisis de productividad también en la pequeña producción mayormente para el autoconsumo familiar campesino: la respuesta de los campesinos fue una movilización que se radicalizó.

3. En algunos momentos, azuzados por la ausencia de espacios institucionales para negociar, los campesinos se lanzaron contra el Estado ocupando oficinas de la Reforma Agraria, marchando a cabeceras y enfrentando gobernantes municipales o estatales; secuestrando burócratas, censores, ingenieros que implementaban programas asistenciales a la pequeña producción agropecuaria (estos se multiplicaban además sin conseguir ningún efecto productivo ni redistributivo y solo como un “gasto improductivo” más, para usar una frase acuñada por Gabriel Zaid); y también invadiendo fincas, ranchos, casi todos amparados por su extensión legal o certificados de “inafectabilidad ganadera” instituidos



© **Fernando Lipkau**, *Pared de hielo*, Glaciar Inferior del Pecho del Iztaccíhuatl, alrededor de 1953.

como figura legal para promover la ganadería nacional por el gobierno de Lázaro Cárdenas desde 1937, y no susceptibles de ser repartidos como propiedad social, es decir, ejidal o comunal.

Las demandas se centraron en la tierra y así lo comprueban los archivos de la extinta Secretaría de la Reforma Agraria. Aunque en las comunidades campesinas estaban las dos terceras partes de la población indígena total que habitaba el medio rural mexicano, no fueron pronunciamientos sobre la identidad étnica los más recurridos (si bien en algunos alegatos ante la Reforma Agraria la etnicidad fue un factor de negociación), sino el que había incendiado el país antes y después de 1910: la tierra para el que la trabaja.

4. Los antropólogos que nos fuimos al campo en esas décadas a estudiar las condiciones de vida campesina —me incluyo entre ellos— no fuimos para abordar la “pobreza en el mundo campesino” sino más bien para comprender a pueblos que se resistían a serlo. Para calificar, cada quien desde sus miradas, el concepto mismo de “campesino”. Porque esta categoría acarrea toda la problemática que introduce el nombre propio,⁹ es decir, no identifica a individuos sino a algo así como una constelación de individuos en la cual los hombres de carne y hueso, que son lo único real, son precisamente



© **Fernando Lipkau**, *Grietas del Popocatepetl en alto contraste con nubes*, alrededor de 1953.

lo que la palabra “campesino” está imposibilitada de aludir o atestiguar. “Campesinos”, como “indios”, es una categoría o un concepto que no puede dar cuenta de las condiciones particulares de las personas de carne y hueso que llamamos al lenguaje —al texto, en las narrativas que construimos sobre ellos— con la palabra “campesino” o “indio”. Por eso mismo, al deconstruir esa categoría, en esas décadas, se recuperaron diversidades culturales, al mismo tiempo que (mediando el trabajo de campo) nos confrontábamos con los límites de nuestros presupuestos teóricos para abordar sus mundos. Así también en la academia las discusiones, argumentaciones y debates se desbordaron y la bibliografía se inflacionó y, como sucede actualmente en torno a las comunidades autónomas del EZLN, no faltaron las mismas descalificaciones soltadas con pasión.

Por mencionar solo algunos de los paradigmas cuestionados en esas décadas referiré a los que sustentaban entonces propuestas sobre los campesinos como un anacronismo, remanentes de una suerte de fase feudal, precapitalista, que estaban condenados a desaparecer por el progresivo avance capitalista. Luisa Paré argumentaba por ejemplo la necesidad de abandonar

la categoría de “campesinos” y asumir la de un “proletariado rural” para caracterizarlos.¹⁰ Discutíamos así también paradigmas evolucionistas —nada simplistas ni unilineales— pero que se acomodaban a prejuicios racistas, asistencialistas y/o paternalistas en instituciones y acciones del Estado, en las academias también, no menos porque daban aliento al sueño nacionalista de una cultura nacional identitaria y homogénea y a un mundo campesino esencialmente construido desde valores de progreso y bienestar constitutivos de las formas de ganarse la vida en el sector industrial, urbano y de servicios.

Pero Octavio Paz decía que los antropólogos se inventaron en el Occidente post colonial como su mala conciencia¹¹ y esa mala conciencia finalmente aportó otra mirada: una que estudió esa “forma de ganarse la vida” —aludiendo a un concepto de Gavin Smith¹²— que abordó al campesinado desde una tipificación que centró nuestros estudios en hombres que tenían “esa forma “campesina” de ganarse la vida”. Las etnografías empezaron así a dar cuenta de un campesinado contemporáneo, móvil, que se adaptaba y transformaba al entorno moderno pero que también estaba constituido estructuralmente en una sociedad con factores de resistencia a lo que el mundo urbanizado valoraba como modernidad. Obtuvimos de esas investigaciones de campo microhistorias de pueblos que obtenían su sustento precariamente del trabajo de la tierra en extensiones que en promedio no excedían —o solo excepcionalmente— las 4-5 hectáreas por unidad familiar en la mayoría del territorio nacional; clasificados como “minifundistas” en los documentos oficiales o en estudios de economistas porque de sus parcelas ya no lograban cubrir las necesidades de consumo de la unidad familiar reproducida, y que los trabajos etnográficos de esas décadas desocultaron; eran un mosaico cultural y lingüístico y entre ellos, después de casi un siglo de reparto agrario, sobrevivían también los campesinos sin tierra.

En esas décadas la polarización social en el campo distinguía mejor que hoy lo que los antropólogos —y la sociedad en su conjunto— entendíamos como “campesinos”. Actualmente la tendencia a la concentración urbana, incluso en el medio rural, disparó diferencias sociales, económicas, incluso polarizaciones al interior de las comunidades campesinas no menos porque

diversos y múltiples universos ocupacionales se entretajan hoy en los pueblos rurales donde todavía viven uno de cada cinco mexicanos.¹³

No puedo detenerme en esto —tiene aristas que han producido ríos de tintas— pero nosotros en esas décadas nos dirigíamos con la categoría de “campesinos” quizás a solo a unos doce a quince millones de pobladores rurales que entonces vivían en localidades que oscilaban entre 500 a 2,500 pobladores.¹⁴

Los “campesinos” que fuimos descubriendo en esas décadas tenían además mayor presencia en algunas sobre otras regiones de México. Chiapas ocupaba entonces el primer lugar con población campesina por encima de la media nacional. Puebla, Oaxaca, Guerrero no cantaban mal las rancheras; pero había un calificativo más cuando fuimos decantando la formación social o cultural de esos pueblos campesinos: allí estaban concentrados casi todos, o más de las dos terceras partes de la población total de indígenas mexicanos (según clasificación lingüística en los censos).

Los pueblos campesinos con mayoría de población indígena, por otro lado, se concentraban —y se concentran actualmente— en orden ascendente en Oaxaca, después Chiapas, Veracruz y Puebla y así los demás. Eran —son— campesinos náhuatl, maya, zapoteco y mixteco parlantes, así otros, los que estaban acomodados, como lo han explicado y denunciado muchos antropólogos, en el último eslabón social del fondo rural y campesino mexicano.¹⁵

La tenencia de la tierra en esas comunidades o pueblos campesinos abarcaban (abarcaban) todas las formas de la propiedad social: pequeñas propiedades, tierras comunales y en su mayoría ejidos. Y lo que tenían (y tienen aún) en común como comunidades campesinas y/o indígenas era que todas exhibían relaciones subordinadas, sometidas o marginadas con los centros urbanos y el poder regional.

No es difícil entonces comprender por qué aquellos con vocación maoísta o leninista —o de salvadores o redentores también dicen algunos hoy— escogieron ese “sur” que es el sureste de Chiapas para venir del norte e iniciar allí sus cruzadas revolucionarias desde comienzos de los años setentas del siglo pasado como

cuentan en este libro; ni por qué en estas regiones la presencia de la Iglesia católica, en todas sus manifestaciones doctrinarias, concentraba desde tiempos coloniales su labor pastoral.

5. Pero hubo antropólogos despistados (como yo) que en esas mismas décadas nos fuimos del “sur” hacia el “norte”. Yo, por ejemplo, partí a la Sierra Norte de Puebla —a una geografía cerril de declives hacia el golfo, donde si alguna vez hubo un bosque cuando yo llegué las vacas ya lo habían comido; y donde llovía duro en verano y el clima, así como los campesinos que me recibieron, eran cálidos; donde además ni la Iglesia ni los que tenían la vocación de ser Lenin se aproximaron; donde la población indígena estaba dispersa y en algunos poblados se podía escuchar totonaco, náhuatl, otomí y tepehua en días de mercado pero todos negociaban sus formas de ganarse la vida, es decir la tierra, en perfecto español. No se expresaba tampoco esa “desindianización” a la cual se refería Bonfil entonces, sino más bien se inventaban arraigos, lealtades y reciprocidades, derechos y obligaciones vinculados no a una etnicidad —que además estaba largo tiempo fragmentada— sino en torno a la demanda de ser dueños de la tierra que trabajaban.

Los campesinos allí, como en otros nortes, estaban en esas décadas igualmente movilizados que en Chiapas, pero escogieron caminos de lucha y organización distintos y dieron soluciones diversas a la precariedad y al empobrecimiento creciente de la capacidad de sus parcelas para asegurarles comida y salud a la unidad familiar; y de manera parecida como lo que describen algunas microhistorias en este libro en Chiapas, todos llevaban largo tiempo inmersos en conflictos agrarios que se cobraban también su cuota de encono y muertos al interior de las comunidades. En mi “norte”, para acceder a la zona cerril por los caminos de terracería que los cercos de los ranchos ganaderos no clausuraban, había que pasar un retén o destacamento del ejército porque después de una sola dotación de tierras que apaciguó a la comunidad más grande (que había invadido tierras de un rancho ganadero vecino) para los demás, en las rancherías, no habría de venir ninguna solución agraria.

Todas estas movilizaciones campesinas de las que dábamos cuenta con investigaciones de campo durante y no después de las movilizaciones en diversas regiones de México, documentaron la demanda irrenunciable de los campesinos por permanecer en sus tierras. En la extinta Secretaría de Reforma Agraria se optó incluso, en algunas regiones, ante la radicalización creciente, por comprarle a propietarios rurales sus tierras para repartirlas entre ejidos campesinos movilizados como también sucedió en Chiapas después o durante de la aparición del EZLN según documentan en este libro.

Por eso, el tema de la tierra y los campesinos movilizados en esas décadas es de esencia si han de comprenderse las opciones políticas diversas que escogieron pretendiendo revertir así siglos de despojos y desprecios.

6. Para las comunidades campesinas la parcela era y es el núcleo no solo del trabajo, sino del arraigo, el sustento y el empleo; es su seguro de vida, la manera de reproducir la vida sin cambiarla aunque adaptándola constantemente, reinventándola también, siempre permaneciendo en sus tierras.

Pero en un escenario desigual que implica sacrificios, persistencias de ciclos de pobreza alimenticia, exacción, despojos, marginación, racismo, en pocas palabras injusticias en sus más graves acepciones para todo ser humano y donde existen pocas alternativas para inventar soluciones que no desgasten las obligaciones y ciclos de la siembra y el cuidado de animales en las parcelas que esa forma de vida campesina demanda.

Por eso, en esas décadas, la emigración de campesinos de sus comunidades empezó a acentuarse hasta llegar a la situación actual en la cual más o menos la mitad de los que nacen en esas comunidades campesinas ya no permanecen allí; los más son expulsados económicos por la saturación que vive desde esas décadas la producción minifundista, pero también porque muchos optaron por abandonar la subsistencia en la parcela: estructuralmente la vida campesina limitaba expectativas de alcanzar un mayor bienestar y podía ser también endógenamente opresiva y obstáculo a búsquedas aspiracionales o culturales abiertas a los que se ganan la vida en el sector urbano/industrial.

Hay que entender que la unidad de producción familiar campesina se sustenta en el parentesco que en muchos casos se traduce en rígidas reglas y asignaciones generacionales y de género. Por ello, desde mediados del siglo XX la migración ya no es solo una estrategia para subsidiar la decreciente capacidad de sobrevivir de la producción parcelaria familiar sino, como explicaba Gabin Smith entre los huasincanchos del Perú, una manera institucionalizada del sustento que se obtiene en esa forma de vida campesina.

En esas décadas, como hoy, tampoco es que hubo algunos campesinos más modernos y otros más “tradicionales”; unos más “indígenas” culturalmente y otros más “mestizos”. Las comunidades campesinas (y este concepto de “comunidad” también sufrió su necesaria dosis de deconstrucción) resultaron ser un mosaico de pueblos en un proceso continuo de cambios que hacía obsoleto el presupuesto de que ellos eran portadores de culturas tradicionales o sistemas integrados y cuasi estáticos culturalmente. En términos económicos eran también un mundo plural de estrategias y estrategias que incluían diversas y pragmáticas prácticas para diversificar cultivos y lograr mayores rendimientos en sus parcelas. Descubríamos a campesinos que entretejan ya entonces la producción para el autoconsumo con cultivos comerciales, por ejemplo, y recurrían a la mediación o negociación con el Estado, o contra el Estado, asumiendo decisiones organizadamente y mediante acciones concertadas para resolver los impedimentos internos y externos que vulneraban o volvían precarias las formas de producción parcelarias que eran y son sus formas de ganarse la vida. El factor étnico no determinaba, por decirlo así, las estrategias asumidas para la defensa de sus tierras aunque algunas comunidades campesinas tuvieran mayoría indígena o fueran enteramente compuestas por una sola etnia; porque para entonces el estado comunal que se configuró como figura administrativa de los pueblos indígenas desde 1927¹⁶ se había fusionado en los hechos con las formas de administración de la pequeña propiedad y los ejidos; todos se regían por la misma estructura de autoridad interna; gobiernos cuasi autónomos de hecho, que se constituían por la asamblea, el comisariado de bienes comunales o ejidales y un consejo de vigilancia. Y en ese gobierno se tomaron, se toman, colectivamente las



© Fernando Lipkau, *Popocatepetl con “sombbrero” de nube*, alrededor de 1953.

decisiones que decidían no solo sus movilizaciones por las tierras sino el intercambio y negociación –desigual siempre– con los poderes regionales y estatales.

Los campesinos innovaban, cambiaban, modificaban también sus tratos con la tierra y sus maneras de vivir en comunidad en esas tierras siempre en busca de lograr un bienestar sostenido. David Barkin se refirió a estas como estrategias en defensa propia.¹⁷

Y por eso es importante reconocer que las formas autónomas de decisiones se fueron fortaleciendo al interior de las comunidades campesinas también por las políticas de las instituciones del Estado y en contra de la gobernancia centralizada que este buscaba imponerles; porque los campesinos fueron perfeccionando en las asambleas del comisariado ejidal o comunal, colectivamente, mediante interminables negociaciones, sus acciones políticas y comunales. Al interior de cada comisariado de bienes comunales o ejidales se expresaron y se expresan todas las diversidades culturales, y también eso que llamamos usos y costumbres, que influían e influyen en la decisiones de movilizaciones y acciones políticas para obtener, detener el despojo o recuperar la tierra para el usufructo de cada unidad familiar.



© **Fernando Lipkau**, *El Castillo y la Flecha del Aire*, formaciones de piedra en El Ventorrillo, Popocatepetl, alrededor de 1953.



© **Fernando Lipkau**, *El Castillo y la Flecha del Aire*, formaciones de piedra en El Ventorrillo, Popocatepetl, alrededor de 1953.

Y todo ello desde y para sostener una “forma de ganarse la vida” que incubaba también factores endógenos o de “inestabilidad intrínsecos” que volvían precaria esa intrincada red de estrategias, culturales y económicas, para ganarse la vida como campesinos en un entorno de subordinación y despojo ante el otro México urbano industrial. Y que les obligaba a ser en extremo cautelosos, incluso conservadores, en las acciones políticas que asumían para reclamar o defender sus derechos a la tierra.

Entre estos factores endógenos me refiero, por ejemplo, a las relaciones de parentesco y vecindades que implicaban o implican obligaciones distributivas al interior de cada comunidad campesina; son prácticas que obligan a compartir, pero que forzosamente transfieren y atomizan el producto del trabajo campesino. En esas prácticas distributivas, de fiestas religiosas o entre parientes y vecinos, por esas “economías de prestigio” como le nombraron alguna vez unos antropólogos, todos tenían que aceptar que iban a ser por ello un poco más pobres. Pero en los hechos, si por un lado esas prácticas cohesionan el tejido social, por otro descubren diferenciaciones económicas y sociales necesarias u obligadas al interior de cada una de ellas. O también el factor de la reproducción numérica en las comunidades

—los índices de fecundidad en el campo duplican la tasa urbana—, porque una alta fecundidad tiene racionalidad económica en esa forma de ganarse la vida: a más hijos más fuerza de trabajo para sostener la producción en la milpa.

Estos son factores culturales con orígenes históricos —como todo en las culturas— pero sustanciales a la forma de vida campesina y tienen consecuencias en el reforzamiento no solo de la capacidad para sostener el bienestar material de la unidad familiar sino también para acentuar desequilibrios internos no menos porque extraen recursos de los más pobres y también refuerzan valores y prácticas culturales que, por solo dar un ejemplo, exigen que las relaciones de género sean inequitativas —para la sensibilidad urbana y moderna— al interior de las comunidades.

Retomando las prácticas campesinas que reforzaban ciertas autonomías o independencia ante los poderes regionales, es de notarse que en esas décadas los politólogos ya señalaban cómo en México el siglo de reparto agrario (concluidas las políticas de repartición de tierras ejidales con las reformas de 1992) había contribuido —aunque esa no fue la intención del



© **Fernando Lipkau**, *Los Pies del Iztaccihuatl o el llamado "Amacuilcatl", el Iztaccihuatl y al fondo el Popocatepetl entre nubes*, alrededor de 1953.

Estado— a fortalecer también cierta autonomía política del campesinado indígena ante el Estado. Incluso en cuestiones de impartición de justicia por disputas al interior de las comunidades. Refiero, por ejemplo, D. Yashar que analizaba en 1999, en un seminario en la universidad de Harvard sobre Asuntos Internacionales, como la distribución de tierras a comunidades campesinas legalmente reconocidas como ejidos inalienables, con gobernancia de campesinos indígenas en su mayoría, mediando sus culturas de parentescos que convertía la propiedad de la tierra en propiedad comunal para todos los efectos prácticos (así fueran bajo regímenes de pequeñas propiedades) permitió fortalecer y crecer lo que ella definió como enclaves de cultura indígena y prácticas políticas autónomas.¹⁸ Aunque se puede argumentar que esa autonomía en México se incubó mucho antes; desde el momento mismo de la conquista porque “la orientación hacia la autosuficiencia y la necesidad de preservar los limitados espacios de autonomía cultural” como explicaba G. Bonfil¹⁹ caracterizó a los pueblos indígenas y sus rebeliones desde tiempos de encomiendas y reparticiones coloniales.



© **Fernando Lipkau**, *El Castillo, El Ventorrillo y el Popocatepetl*, alrededor de 1953.

7. Para concluir...

Quizás, si continuamos estas reflexiones sobre el EZLN en Chiapas desde los aspectos o pronunciamientos “revolucionarios” la discusión se circunscribirá estérilmente en nosotros, desde nosotros —y seguiremos prestando atención solo a las habilidades y a los discursos políticos de su líder, el subcomandante Marcos y no a aquello que Gabin Smith enfatizaba: la interacción de esos líderes con el suelo, los pueblos campesinos que los hacen líderes —digamos— desde la vida con la tarea diaria dedicada a ganarse la propia vida y de los suyos y que influye en las decisiones políticas que asumen o asumirían para defender o defenderse en esas formas de vida.

Creo que en este sentido algunos de los ensayos que se publicaron en este libro aportan una interpretación distinta de esa región del sureste mexicano donde el EZLN tiene y amplía su presencia política sobre algunos pueblos campesinos.

Y si es así, la pregunta a Marcos o el análisis de sus pronunciamientos, deberá hacerse —a mi entender—, en los términos que Ivan Illich la haría: ¿Cómo es que esos pueblos se convierten en un “nosotros” o un “Yo” en plural alrededor de sus mensajes?²⁰



© **Fernando Lipkau**, *Grietas del Popocatepetl*, alrededor de 1953.

Porque Marcos no es profeta en *la* tierra ni en *su* tierra, por decirlo así, sino entre unos pueblos campesinos atravesados, en primer lugar, por una religiosidad profunda, antigua, abonada en el siglo XX con el mensaje de la Teología de la Liberación. Desde 1960 se incubaron muchos de sus líderes campesinos actuales, por ejemplo, dentro de una tradición evangélica que insiste en que el futuro es una sorpresa por venir y que será, a su vez, respuesta a una llamada que se articula desde ellos mismos, desde sus anhelos y fe; un futuro que debe llegar en la forma de un don, un regalo entregado libremente para aquellos que lo reciben libremente según estas lecturas del evangelio de la liberación.

Empezamos hoy a conocer los caminos de esa liberación escogida por los pueblos del sureste chiapaneco y de las vitales conexiones entre las prácticas contemporáneas de esos pueblos campesinos y sus experiencias pasadas; particularmente la experiencia que tuvieron con una Iglesia católica que durante siglos fusionó o reafirmó sus dogmas en la persistencia e identidades mismas de las culturas indígenas contemporáneas de Chiapas y de México y que como teología de la liberación ha sido parte esencial de la evolución de algunas de esas culturas.

Los caracoles zapatistas insisten hoy en términos como “autonomía” y “dignidad” y si mi argumento someramente expuesto es pertinente, se puede constatar que en la historia de los pueblos campesinos e indígenas desde tiempos de la colonia, en México, esos términos calificaron muchas de las movilizaciones y estrategias de negociación en las que históricamente se movilizaron los campesinos para defender o acceder al usufructo de las tierras.

8. Por último y como posdata...

El 21 de diciembre de 2012, con “la elocuencia del silencio” en palabras de Ivan Illich, marcharon a las cabeceras de Ocosingo, San Cristóbal, Palenque, Altamirano y Las Margaritas, miles de zapatistas en representación de unos treinta a cuarenta mil campesinos indígenas que nos dijeron ese día: “Aquí estamos”.

Cómo están, insisto en ello, solo empezamos a saberlo; pero yo, en lo personal, nunca pensé que se habían ido a ningún otro lugar que no fuera a trabajar las milpas.

Son campesinos tercos y persistentes, construyendo derechos colectivos, desde lugares donde la historia colonial los quiso arrinconar subordinados, marginados y pobres. Los conocí, como les reconocieron muchos otros antropólogos, en otros nortes de México y sin catecismos desde la Teología de la Liberación y sin la opción político-militar de los campesinos zapatistas en Chiapas.

Los campesinos zapatistas, por este camino que escogieron libremente, armándose para guerrear dominios si fuera necesario, en “guerras justas” dirían los teólogos de la liberación, y que por momentos también muestran un rostro intolerante (como ha sucedido con muchas movilizaciones campesinas con diversas afiliaciones presentes y pasadas) nos anunciaron en esa movilización que persistirán.

Porque vienen de una honda experiencia de pobreza, debilidad y dependencia de la buena voluntad del otro, que mediante eso que Ivan Illich llamó un “despertar ético” pretenden ahora educarse en una convivencia que quieren más digna y esperanzadora.

El EZLN no es una alternativa de todo o nada, ni la única inamovible y dogmática partida política que se jugarán los campesinos indígenas chiapanecos para reclamar derechos humanos y de tierras.

La historia de las luchas campesinas en México, hay que recordar, es una sucesión y recuento de movilizaciones campesinas abandonando acciones, abonando partidos y líderes, desafiándose o deslindándose de estos, incluso de sacerdotes o iglesias y renegando de religiones cuando estas no les rinden los resultados prácticos –y me atrevo a agregar espirituales– anhelados para su forma de ganarse la vida. Así mismo, aún no conocemos, ni por estas microhistorias que se presentan en este libro, de ese suelo de experiencias en las comunidades campesinas de Chiapas que domesticará o domesticó también los dogmas y el liderazgo de inventores/traductores de sus realidades como Marcos.

Yo quiero pensar que el movimiento campesino zapatista es sólo uno más de esos ríos al norte del futuro, como decía Paul Celan; anhelos de un tiempo que no se puede alcanzar proyectado desde el presente; un presente que a ellos les cargó todo el peso de lo que han sido, de lo que han vivido y que ha sido solo oscuras e interminables historias de ignominia. Un río son, pienso entonces, en movimiento, al norte del futuro.

NOTAS

¹ Ponencia resumida de mi participación en una mesa redonda, el 13 de marzo de 2013, en el ISCyH-BUAP en presencia de uno de los coordinadores de este libro, Juan Pedro Viqueira.

² Ver Pedro Pitarch, "Los Zapatistas y el arte de la ventriloquia", Istor. No 17 verano 200; "Ventriloquia confusa" Istor. No. 17 otoño 2005.

Jerome Baschet, "Los zapatistas: ¿ventriloquia india o interacciones creativas? Istor no. 17; "Punto de Vista e Investigación: el caso del zapatismo" en *Desacatos* no. 3, mayo-agosto 2010, pp.189-201.

³ Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas Chiapanecas*. Tusquets. 2002.

⁴ Esta es una discusión que la filosofía se ha ocupado desochar. Yo solo me refiero a un aspecto o dimensión con eso que George Steiner insiste es "la abierta indeterminancia del lenguaje" en el cual la "realidad" no tiene ningún sostén arquimedeo fuera del discurso mismo. Todo puede decirse y des- decirse, así como también la verificación y la falsificación son caras indivisibles de la misma moneda (ver *Pre-sencias Reales*. Ed. Destino.1989).

La fuente de esta reflexión filosófica, como sabemos, es F. Nietzsche quien en *La Genealogía de la Moral* por ejemplo, insiste que la Verdad, o la objetividad, nunca es "una contemplación sin interés".

⁵ Hago referencia solo a algunas como las investigaciones de campo dirigidas por Rodolfo Stavengagen, Arturo Warman, Ángel Palerm, Guillermo Bonfil o las publicaciones emanadas del Seminario de Sociedades Campesinas del CIESAS en esa décadas y posteriores. La bibliografía es inmensa.

⁶ La opción de afectar latifundios encubiertos existía y quizás existe en rincones aislados del territorio nacional; creo de justicia que J. Baschet mencione que, por ejemplo, en 1992 existían en Chiapas, por ejemplo en los alrededores de Ocosingo predios de más de 2,000 hectáreas aunque con certificados de inafectabilidad ganadera susceptibles de repartición; así también el rancho El Zapote de Carlos Bermúdez y la finca El Rosario de Enrique Solórzano que C. Tello Díaz refiere situados en la región de influencia del EZLN (ver: Carlos Tello Díaz. *La rebelión de las Cañadas*. Cal y Arena. 1995).

⁷ Se estimaba que en esas décadas alrededor del 27% de todo el rezago agrario se concentraba en Chiapas según datos del INEGI.

⁸ Por más que resulte políticamente incómodo para algunos no puedo hacer referencia a la cultura y la historia de las comunidades campesinas en México sin citar los trabajos de investigación de este antropólogo mexicano (ni omitir su dirección e inspiración en las publicaciones de colegas y alumnos sobre los pueblos campesinos y el agrarismo en esas décadas).

⁹ J.D. Caputo, *Against Ethics*. Indiana U. Press. 1993. pp. 72-92. Así como Demythologizing Heidegger. Indiana U. Press.1993 pp. 193-206 y sus referentes bibliográficos son el lugar para ahondar en este tema al cual yo, en esta ponencia solo puedo aludir.

¹⁰ Paré, Luisa, *El Proletariado Agrícola en México*. 1977.

¹¹ O. Paz *Claude Levi-Strauss o el Nuevo Festín de Esopo*. Joaquín Mortiz. 1967. pag. 92-93 comentado la expresión de Levi-Strauss que decía que la etnografía misma es una expresión de cierto "remordimiento".

¹² Gavin Smith, *Livelihood and Resistance, Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley. U de California Press. 1989. Antropólogo que realizó trabajo de campo en Huasichanca, Perú documentando durante décadas una movilización campesina en demanda de tierras.

¹³ Actualmente menos del 24 % de los mexicanos viven y trabajan en el campo, pero en términos numéricos esa población rural creció y son entre 24 a 30 millones de mexicanos que de una u otra manera son parte del sector agrario mexicano

¹⁴ Es resbaloso y controversial delimitar así el mundo que llamamos campesino no menos porque no reflejaba, ni refleja, especialmente hoy, distinciones urbanas y rurales; tampoco considera formas de habitación y ocupación de territorios donde minas, ganadería, comercio, burocracia estatal entre otras ocupaciones se entrecruzan con la producción de unidades familiares agrícola. Pero no se puede ahondar este tema en esta ponencia.

¹⁵ Voy a referir a Arturo Warman como fuente principal (aunque no única) de estos argumentos. Tres libros suyos imprescindibles serían: *Los Indios Mexicanos en el umbral del Milenio*. CFE, 2003. *El Campo Mexicano en el Siglo XX*. CFE, 2001, pero sobre todo su libro *...Y Venimos a Contradecir*. Ediciones de la Casa Chata de 1976.

¹⁶ Las leyes de congregación de 1550 hasta 1605 se promulgaron para reagrupar poblaciones indígenas ante la debacle demográfica y para organizar el tributo. Además, para mejor administrar la conversión/instrucción religiosa de los pueblos indígenas. Los pueblos a veces se resistieron a ser reagrupados en otros lugares que no fueran sus lugares originales y en otros casos consintieron, especialmente cuando se les reconocía legalmente fundos comunales. Debió suceder también que etnias distintas quedaron agrupadas en algunos fundos comunales. Las leyes de congregación coinciden con los años en que hubo la mayor debacle demográfica. Se atribuyen a finales del siglo XVII los primeros documentos conocidos como "títulos primordiales" de pueblos indígenas, muchos de los cuales fueron en el siglo XX presentados al Departamento Agrario y después a la SRA para reclamar tierras comunales sobre la base de la etnicidad de esos pueblos. La SRA honró esos reclamos en casi todos los casos con dotaciones ejidales o con la figura de tierras comunales (ver A. Warman: *El Campo Mexicano en el Siglo XX*).

¹⁷ David Barkin, "Mexican Peasant Strategies: Alternatives in the face of Globalization". XXI International Congress of the Latin American Studies Association. Chicago. 1988.

"Incorporating indigenous epistemologies into the construction of alternative strategies to globalization to promote sustainable regional resource management: The Struggle for local autonomy in a multiethnic society." Michigan State U. 2005.

¹⁸ Deborah J. Yasahr. "Democracy, Indigenous Movements and the postliberal challenge in Latin America" en: *World Politics*. Vol. 52 no.1 Oct 1999, pp. 76-104. The John Hopkins University Press.

¹⁹ G. Bonfil. *México Profundo: Una Civilización Negada*. Grijalvo. 1987.

²⁰ La referencia es Ivan Illich en "Gospel" en el libro editado por David Cayley, *The Rivers North of the Future*. Anansi, Canada, 2005.

Anamaria Ashwell
aashwell@gmail.com

© **Fernando Lipkau**, *Cabeza y Pecho del Iztaccihuatl*, alrededor de 1953.

